

**МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ**

На правах рукописи

Хориэ Хироюки

**Понятие личности в философии С.Н.Булгакова
в ранний период с 1900 по 1912 год**

5.7.2. История философии

Диссертация
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Козырев Алексей Павлович

Москва - 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
Глава 1. Представление о человеческой личности у Булгакова до написания «Философии хозяйства»	17
Предварительный обзор: две русские традиции понимания личности	17
1.1 Мироззрение Булгакова в ранний религиозно-идеалистический период	33
1.1.1 Разработка феноменальной модели должного общества.....	44
1.1.2 Попытки метафизического обоснования богочеловеческого общественного идеала.....	52
1.2 Представление о личности в ранний религиозно-идеалистический период	82
1.2.1 Личность как нравственный субъект, обладающий «свободой нравственного выбора».....	83
1.2.2 Личность как незаменимое, неразложимое и не-поглощаемое уникальное целое.....	87
1.2.3 Самоотверженность как положительная черта личности и индивидуализм как отрицательная черта личности.....	95
1.2.4 Личность как часть целого.....	99
Заключение к первой главе.....	111
Глава 2. «Философия хозяйства» и ее представление о человеческой личности	114
2.1 Основные черты мироззрения Булгакова в «Философии хозяйства»	116
2.1.1 Внутренние задачи, заложенные в «Философии хозяйства».....	116

2.1.2 Контуры мироздания «Философии хозяйства».....	130
2.2 Понятие личности в «Философии хозяйства».....	143
2.2.1. Место человеческой личности в ее соотношении с окружающим ее целым.....	159
(1). Теоретическо-метафизическое обоснование гармонического соотношения между целым и индивидуальными существами путем выдвижения собирательного субъекта хозяйства.....	162
(2). Символическо-мифологическое описание причастности индивидуальной личности к космическому целому через платоновско-идеалистическую модель мироздания.....	169
А. Базисное соотношение между гармоничным идеальным космосом и чувственно-материальным космосом - условность или не-условность эмпирического космоса.....	172
Б. Образ всеединой гармонии внутри идеального космоса.....	178
В. Разнообразные образы всеединой гармонии между идеальным космосом и чувственно-материальным космосом.....	179
(3). Гармоничное соотношение между целым и индивидуумами, выходящее из рамок платоновско-идеалистического мироздания.....	194
А. Сообразность человека космосу как космический закон.....	194
Б. Активно формируемое гармоничное соотношение между целым и индивидуальными личностями в хозяйстве.....	196
В. Гармония, активно осуществляемая любовью.....	204
Г. Общая коллективная причастность к первородному греху и возможности спасения.....	207

2.2.2 Характер человеческой личности как самополагающего субъекта.....	210
(1). Первый слой: свойство субъекта как самополагающего. Понятие самополагающей жизни.....	215
(2). Второй слой: понятие «объективное действие» самополагающего субъекта или понятие «выхода».....	222
(3). Третий слой: понятие имманентного принятия самополагающим субъектом «природы» или понятие «бессознательное в деятельности».....	229
(4). Четвертый слой: понятие трансцендентного принятия самополагающим субъектом собственной идеальной «основы».....	240
(5). Пятый слой: роль «самости» в становлении личности.....	249
Заключение ко второй главе.....	275
Заключение.....	280
Библиография.....	290

Введение

1. Научная актуальность исследования

В течение трех последних десятилетий в России и других странах наблюдается достаточно широкий и серьезный интерес к философско-богословскому творчеству С.Н. Булгакова. Булгаков как многогранный мыслитель, работавший в области философии, богословия, социологии и экономической науки, высоко оценен в контексте различных философских, социологических и богословских вопросов. Среди них вероятно наиболее популярной в последние десятилетия предстает оценка булгаковского наследия с точки зрения православной персонологии, признающей его историческое значение в качестве философа-богослова, предоставляющего понятийный аппарат, на основе которого была критически сформирована и отчасти до сих пор формируется современная персоналистическая парадигма неопатристики, усматривающей в человеческой личности два фундаментальных составных момента - ипостаси и природы - и стремящейся увидеть в человеческих межличностных отношениях отражение образа божественного триипостасного владения природой¹. Оценка Булгакова как персоналиста кажется уже незыблемой. «Булгаков - один из самых “персоналистических” философов русской философской традиции»² - пишет А.П. Козырев в статье, посвященной исторической оценке понятия личности у Булгакова. В то же время персоналистическая философия Булгакова воспринимается с достаточной осторожностью современными православными авторами, придерживающимися строго догматической позиции, что отражается в уже ставших классикой словах «диагноза» В.Н. Лосского: «смещение личности и природы - основной мотив софианского богословия о. С. Булгакова, определяющий всю его систему»³. Одна из причин двусмысленной оценки Булгакова как православного персоналиста заключается в том, что Булгаков начал свою разработку концепции личности далеко не с изучения православно-христианской антропологии, а рефлексируя о «светских» социологических и философских концепциях личности, в частности, философской концепции личности немецких классических

¹ Об обусловленности богословия В.Н. Лосского идеями Булгакова см.: Антонов К.М. Философия религии С.Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские истоки философского развития. - М., 2013. - С.95-114.

² Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова // Субъектность и идентичность. - М., 2012. - С.168. Или «персоналистический ход мысли является для него одним из основных и наиболее принципиальных». См.: Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. - М., 2018. - С.177.

³ Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. - М., 1996. - С.71.

философов, и апеллируя к богатой социально-философской разработке понятия личности в России в XIX века⁴. Данная рефлексия происходила в течение длительного времени, но ярче всего проявляется в раннее время его философского творчества, особенно в период написания «Философии хозяйства» и предшествовавший этому период (1900-1912 гг.), в которые обращение к «светской» литературе выступало несомненно как главный источник булгаковского размышления о личности. Можно рассматривать этот период именно как некое поворотное время, таящее в себе переход через изучение философского наследия немецкой классики и диалог с представителями русского «революционного демократизма» из светской персоналистической парадигмы русских мыслителей XIX века, рассматривающей личность прежде всего с точки зрения ее автономии в отношении социальной среды к православно-ориентированной персоналистической парадигме XX века, концентрирующей свое внимание прежде всего на вопрос динамического отношения религиозной личности к собственной внутренней «природе». Ключевое значение данного промежутка времени проявляется также в том, что в это время Булгаков ярко сохранял влияние «социологической» персоналистической парадигмы русской мысли XIX века, в то время, как этого уже нельзя сказать в отношении к последовавшему периоду подготовки и написания статей, формирующих основу книги «Свет Невечерний», т.е. с 1913 по 1917 год, когда подход к этому вопросу у Булгакова определяется в целом условно как «религиоведческо-апологетический» и его интерес к социальным составляющим личности отступает на задний план.

Представляется, что данный период творчества (1900-1912) не получает достаточного большого внимания у исследователей с точки зрения упомянутого персонологического перехода. Обращаясь к булгаковскому наследию этого периода, исследователи часто рассматривают его размышления о личности в данный период как «философское заблуждение» до формирования позиции «более правильного» христианского персоналистического обращения к вопросам личности, либо изолируют данный период от контекста персоналистического наследия его творчества в последовавшие годы и оценивают понимание личности в данный период без достаточного контекста его явно персонологической разработки в поздние годы. Отметим также, что подобные подходы, особенно, первый, склонны упускать из вида те элементы раннего понимания Булгаковым личности, которые остались так и неявленными и недоосуществленными в поздние годы. Все эти обстоятельства обосновывают необходимость изучения булгаковского понятия личности в этот период именно с учетом двух русских парадигм понимания личности.

⁴ Об этом, например, см.: Проблема личности в мышлении о С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке //Рождение персонализма из духа Нового времени. - С.176-204.

Актуальность данного исследования определяется также особенно общей острой необходимостью рассмотрения вопроса концепции личности в глобальном современном контексте. Рассмотренный Булгаковым вековечный вопрос антагонизма между индивидуумом и обществом так и остается актуальным, принимая сегодня новую форму. Напомним также, что в области чисто теоретической философии прежний образ человеческой личности теряет понятийную устойчивость и даже разлагается на фоне закрепившейся позиции современного структурализма и постструктурализма, стремящихся либо уместить человеческое мышление и поведение в рамки различных типовых конструкций, и тем самым разоблачить условности личностной идентичности индивидуума, либо вообще «деконструировать» личность.

2. Цель и задачи исследования.

Целью исследования являются реконструкция и анализ понятия личности в философских работах С.Н. Булгакова в период с 1900 по 1910 год, условно названный автором как ранний религиозно-идеалистический период и в период написания «Философии хозяйства» (около 1910-1912 гг.). Эта цель повлекла за собой следующие **задачи**:

- реконструировать общее мировоззрение Булгакова в соответствующие периоды и на основе этого реконструировать и проанализировать процесс трансформации булгаковского понятия личности и его значения;
- Проанализировать формирование у Булгакова понятия личности в указанные периоды с учетом, с одной стороны, русской традиции понимания личности XIX века, подходившей к проблеме автономности личности с точки зрения ее конфронтации с внешней эмпирической социальной средой и ее возможного достижения гармонии с окружающим обществом, и с другой - русской религиозной традиции понимания личности XX-XXI веков, обращающего основное внимание на установку личности по отношению к своей внутренней природе. При этом избегать предвзятого привязывания булгаковских взглядов к данным двум традициями понимания личности;
- выявить влияние формирования булгаковского вопроса теодицеи и выдвижения понятий «человечества» и «истории» как ключевых для разрешения данного вопроса теодицеи на становление булгаковского понятия личности;
- реконструировать становление булгаковской модели идеального общества и общественных идеалов и выявить отношения этой модели с формированием понятия личности;
- выявить понятие личности, включенной в образ всеединой конструкции бытия в

мировоззренческой модели «Философии хозяйства»;

- реконструировать и проанализировать понятие личности, рассмотренной в качестве самополагающего субъекта, который в «Философии хозяйства» развивается во взаимодействии с внешней и внутренней природой.

3. Степень разработанности проблемы

Изучение философско-богословского наследия Булгакова имеет давнюю историю. Необходимо указать ряд ранних исследований, заложивших основу современному исследованию наследия Булгакова: прежде всего это работы В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и Г.В. Флоровского⁵ и опубликованные современниками Булгакова критические отзывы об идеях Булгакова, сделанные Н.Н. Алексеевым, С.А. Голованенко, Н.А. Бердяевым, Кн. Е.Н. Трубецким, В.Н. Лосским и другими⁶, предоставляющие полезные для научного изучения точки зрения. Из ранних исследований и критической литературы необходимо особо выделить не теряющую до сих пор своего фундаментального значения монографию о наследии Булгакова, написанную Л.А. Зандером⁷. Также достойна внимания конспективная монография, написанная монахиней Еленой (Казимирчак-Полонской) - человеком, лично близко знавшим философа⁸.

В последние три десятилетия исследование наследия Булгакова проводилось и проводится достаточно интенсивно. В качестве основополагающих исследовательских работ по изучению общего мировоззрения Булгакова, предоставляющих научную базу для современного булгаковедения, необходимо указать работы ряда исследователей, в частности, С.С. Хоружего⁹, В.Н. Акулинина¹⁰, Н.К. Бонецкой¹¹, И.Б. Роднянской¹², Ю.Н.

⁵ Зеньковский В.В., прот. История русской философии. - Ростов-на-Дону, 1999. - Т.2; Лосский Н.О. История русской философии. - М., 1991; Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. - Париж, 1937.

⁶ Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. [рец.на. кн.:] Булгаков С. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. М., 1912 // Булгаков: Pro et contra. - Т.1 / Сост., вступ. статья и коммент. И.И. Евлампиева. - СПб., 2003. - С.669-697; Голованенко С. [Рец. на. кн.:] Булгаков С. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. // Булгаков: Pro et contra. - Т.1. - С.713-719; Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // Булгаков: Pro et contra. - Т.1. - С.748-781; Трубецкой Кня. Евгений Смысл жизни. - М., 1994; Лосский В.Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысла Указа Московской Патриархии // Лосский В.Н. Спор о Софии, Статьи разных лет. - М., 1996. - С.7-79; Луначарский А.В. Метаморфоза одного мыслителя // Булгаков: Pro et contra. - Т.1. - С.492-553.

⁷ Зандер Л.А. Бог и мир. в 2-х т. - Париж, 1948.

⁸ Елена (Казимирчак-Полонская), монахиня. Профессор протоиерей Сергей Булагков. 1871-1944. Личность, жизнь, творческое служение, осеяние фаворским светом. - М., 2003.

⁹ Хоружий С.С. София - Космос - материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // Вопросы философии. - 1989. - №12. С.55-64. [Переизд.: С.Н. Булгаков: Pro et Contra. - СПб.: Изд. Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - Т.1. - С.818-853]; Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Булгаков С.Н.:

Давыдова¹³, А.П. Козырева¹⁴, А.И. Резниченко¹⁵, М.А. Колерова¹⁶, Д.А. Крылова¹⁷, И.И.

Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой М.А., Козырева А.П. - М., 2003. С. 191-207.

¹⁰ Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск, 1990; Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / Редактор-составитель, автор предисловия и комментариев В.Н. Акулинин. - Новосибирск, 1991. - С.5-24.

¹¹ Бонецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. - 1995. - №7. - С.79-97; Бонецкая Н.К. Борьба за логос в России в XX веке // Вопросы философии. - 1998. - №7. - С.148-169; Бонецкая Н.К. Русский Фауст и русский Вагнер // Вопросы философии. - 1999. - №4. - С.120-138; Бонецкая Н.К. София: метафизика и мифология // Вопросы философии. - 2002. - №1. - 112-116.

¹² Роднянская И.Б. Сергей Николаевич Булгаков. Из истории русской философской мысли // Литературная газета от 27 сентября 1989. - №39(5261); Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков - публицист и общественный деятель // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - М., 1993. - Т.2. - С.3-12; Роднянская И.Б. Читатель и толмач замысла о мире. Вступительная статья // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2-х т. - Т.1.: Свет Невечерний. - СПб., 1999. - С.5-16; Роднянская И.Б. Схватка С.Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философия Имени». Вводная статья // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2-х т. - Т.2.: Философия Имени. - СПб., 1999. - С.7-12; Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивания и притяжения // Немецко-русский диалог. - М., 1993. - Вып.1. - С.59-81.

¹³ Давыдов Ю.Н. Христианская аскеза и трудовая этика // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2-х т. - М., 1997. - Т.2. - С.797-815; Давыдов Ю.Н. Апокалипсис атеистической религии (С.Н. Булгаков как критик революционистской религиозности) // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / вступ. Статья Ю.Н. Давыдова, сост. и коммент. В.В. Саппова. - М., 2008. - С.3-51.

¹⁴ Козырев А.П., Голубкова Н. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага (1923-1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М.А. Колеров. - М., 1998. - С.105-256; Козырев А.П. Священник Сергей Булгаков: Возвращение к Соловьеву // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год / Ред. Колеров М.А. - М., 1999. - С.199-205; Козырев А.П. Нижегородская Сивилла // История философии. Вып.6. - М.,: ИФРАН. 2000. - С.62-84; Козырев А.П. Религиозный материализм С.Н. Булгакова // История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: Маслин М.А. и др. - М., 2001. - С.417-426; Козырев А.П. Что дает современному сознанию Философия хозяйства о.Сергия Булгаков? // Философия хозяйства. - 2001. - №4. - С.89-99; Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой, Козырева А.П. - М., 2003. - С.333-342; Козырев А.П. Софиология прот. Сергия Булгакова: теолема или философия? // Философия религии. Альманах / под. ред. В.К. Шохина. - М., 2011. - С.226-240; Козырев А.П. Русская философия в поисках антропологии единотворения // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004-2009 / сост. общ. ред. А.Н. Паршина. - М., 2011. - С.13-41; Козырев А.П. Об одном антропологическом аспекте философии С.Н.Булгакова // Вестник Пермского ун-та. Серия: Философия. Психология. Социология. - 2012. - №4. - С.9-14; Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н.Булгакова // Субъективность и идентичность. / Под ред. А.В. Михайловского А.М. - М., 2012. С. 168-180.

¹⁵ Резниченко А.И. «Свет Невечерний» Булгакова: правописание и его смысл // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001-2002 годы / под. ред. М.А. Колерова. - М. 2002. - С.601-611; Резниченко А.И. Булгаков С.Н., прот. Энциклопедическая статья // Православная энциклопедия. - М., 2003. - Т.6. - С.340-358; Резниченко А.И. К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. - С.218-250; Резниченко А.И. «Новозаветное учение о Царствии Божием» и его судьба. // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь.- С.396-426; Резниченко А.И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев, Хайдеггер // Вопросы философии. - 2004. - №8. - С.134-144; Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. - М., 2012; Резниченко А.И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, А.С. Глинка-Волжский, П.П. Перцов, С.Н. Дурылин): Историко-философский анализ. Дис.. д-ра философии. Наук. - М., 2013.

¹⁶ Колеров М.А. Архивная история сборник «Проблемы идеализма» (1902) // Вопросы философии. - 1993. - №4. - 157-165; Колеров М.А. С.Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903-1905) // Вопросы философии. - 1993. - №11. - С.101-114; Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902): история и контекст. - М., 2002; Колеров М.А. От марксизма к идеализму и церкви (1897-1927): Исследования, материалы, указатели. - М., 2017.

¹⁷ Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. -М., 2006; Крылов Д.А. Сергей Булгаков. - СПб.,

Евлампиева¹⁸, Н.А. Вагановой¹⁹ и других. Из работ зарубежных исследователей, посвятивших свои исследования Булгакову, на наш взгляд, достойны внимания исследования Е. Евтуховой²⁰, В. Розенталя²¹, М.А. Мэерсона²², П. Валлиера²³, Дж. Саттона²⁴, Р.М. Цвален²⁵, Б. Галлахера²⁶, П. Коды²⁷, А. Аржаковского²⁸, Сюй Фенлиня²⁹ и других.

Касающееся нашего исследования персонологическое направление булгакововедения берет свое начало в упомянутых исследованиях Л.А. Зандера и В.Н. Лосского и в настоящее время в основном представлено такими исследователями, как А.П. Козырев, А.И. Резниченко, Н.А. Ваганова, К.М. Антонов³⁰, П.В. Хондзинский³¹, С.М. Половинкин³² и М.А. Мэерсон.

2016.

¹⁸ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. - СПб., 2000. Часть II; Евлампиев И.И. История русской философии. - М., 2002; Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. - Т.1. - С. 7-59.

¹⁹ Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. - М., 2010; Ваганова Н.А. Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / сост. К.М. Антонов и Н.А. Ваганова. - М., 2013. - С.73-74; Ваганова Н.А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. - 2013. - Вып.4(48). - С.40-51; Ваганова Н.А. Догмат и антиномия в философии С.Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. Козырева А.П. - М., 2020. - С.290-304.

²⁰ Evtuhov S. The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy. Ithaca[N.Y.] & London, 1997; Евтухова Е. О сносах Булгакова (идейный контекст «Философии хозяйства») // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой, Козырева А.П. - М., 2003. - С.140-154.

²¹ Rosenthal Bernice Glatzer. The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov`s Prerevolutionary Thought // Russian Religious Thought. Edited by Judith Deutsch Kronblatt and Richard F. Gustafson. Madison, Wisconsin. 1996. P.154-175.

²² Meerson Michael A. Sergei Bulgakov`s Philosophy of Personality // Russian Religious Thought. P.139-153.

²³ Vallierie Paul Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization // Russian Religious Thought. P.177-192; Valliere Paul. Modern Russian Theology: Bucharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a new Key. Grand Rapids, Michigan, 2000.

²⁴ Sutton Jonathan.Fr. Sergei Bulgakov on Christianity and judaism //Religion, State and Society 20, no.1(1992). P.61-67.

²⁵ Zwahlen Regula M. Different concepts of personality: Nikolaj Berdjajev and Sergej Bulgakov // Studies in East European Thought, 64, 3-4(2012). P.183-204. [Цвален Р.М. Достоинство человека перед лицом меона: разные взгляды Н.А.Бердяева и С.Н. Булгакова //Сергей Николаевич Булгаков / под.ред. А.П. Козырева. - М., 2020. - С.163-194]; Цвален Р.М. Спутник по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008-2009 [9]/ под. ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. - М., 2012. - С.334-424; Цвален Р.М. Различные концепции образа Бога в работах Николая Бердяева и Сергея Булгакова // Богословие личности /под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. - М., 2013. - С.168-180.

²⁶ Gallaher Bradon Antinomism, trinity and the challenge of Solov`evan pantheism in the theology of Sergij Bulgakov // Studies in East European Thought, 64, 3-4(2012). P.205-225.

²⁷ Коды П. Сергей Булгаков / Пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). - М., 2015.

²⁸ Аржаковский А. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже // Богослов, философ, мыслитель : Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения О. Сергея Булгакова (сентябрь 1996 г.). - М., 1999; Аржаковский А. Журнал «Путь». (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев, 2000; Аржаковский А. Прославление Имени и грамматика Мудрости: Сергей Булгаков и Жан-Марк Ферри. Пер. с англ. Анашкина А.В. // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. Козырева А.П. - М.: РОССПЭН, 2020. С.395-408.

²⁹ Сюй Фенлинь Элосы цзунцзяо чжэсюэ (Русская религиозная философия. На китайском). - Пекин, 2006. (О Булгакове. - С.142-163).

³⁰ Антонов К.М. Элементы психоанализа в философской публицистике С.Н. Булгакова // Философия

Персонологический аспект мысли булгаковского творчества в поздние периоды, который может проливать свет на понимание понятия личности в рассматриваемый нами период, подробно изучен так же рядом исследователей, в частности, Л.А. Гогтишвили³³, протоиереем Димитрием (Лескиным)³⁴, Е. Гурко³⁵.

В качестве исследователей непосредственно касающихся нашего вопроса понятия личности в ранний период творчества Булгакова, в частности, в «Философии хозяйства», необходимо указать следующие имена: А.Ф. Управителява³⁶, А.П. Козырева, А.И. Резниченко, Н.А. Вагановой, К.М. Антонова, П.В. Хондзинского, М.А. Мэерсона и Р.М. Цвален. Отдельные вопросы раннего творчества С.Н. Булгакова в данный период затронуты так же рядом исследователей³⁷. В частности, вопрос общественных идеалов в формировании мировоззрения у С.Н. Булгакова рассмотрен В.В. Саповым³⁸, Е.М. Амелиной³⁹, Н.Ю.

хозяйства. - № 2. - 2002; Антонов К.М. Философия религии С.Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез. - С.95-114; Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке //Рождение персонализма из духа Нового времени. - С.176-204.

³¹ Хондзинский П., прот. Триадология и софийность: от В. С. Соловьева к о. Сергию Булгакову // Сергей Николаевич Булгаков / под.ред. А.П. Козырева. - М., 2020. С. 322-333; Хондзинский П., прот. Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 10—22.

³² Половинкин С.М. Софийный персонализм прот. Сергия Булгакова (фрагмент) // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. Козырева А.П. - М., 2020. С.409-437; Половинкин С.М. Русский персонализм. - М., 2020. - С. 514-672.

³³ Гогтишвили Л.А. Платонизм в зеркале XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. Тахо-Годи А.А.; Общ. ред. Тахо-Годи А.А. и Маханькова И.И. - М., 1993. - С.922-942; Гогтишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работ, беседы, исследования, архивные материалы (составление и общая редакция Тахо-Годи А.А.). - СПб., 1997. - С. 580-614.

³⁴ Лескин Димитрий (священник) С.Н. Булгаков – участник афонских споров об Имени Божиим // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. - С. 170-191; Лескин Димитрий прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли / вступ. ст. еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева). - СПб., 2008. (О Булгакове: - С.418-462).

³⁵ Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. - Минск, 2006. (О Булгакове: - С.157-192).

³⁶ Управителяв А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова: монография. - Барнаул, 2001.

³⁷ В Японии существует несколько статей, посвященных отдельным аспектам творчества С.Н. Булгакова. Среди них достойно упоминания следующие статьи: Сато Йосинори Сэругэй Буругакофу ниокэру киндай но кокуфуку то марукусу хэка (Преодоление Нового времени у С.Н. Булгакова и его взгляд на Маркса) // Росиаси кэнкю (История России). - 2003. - №72. - С.51-65. (на японском языке); Китами Сатоси Сэругэй Буругакофу но Кэйдзай тэцугаку ниокэру марукусу сюги то софия рон (Марксизм и софиология «Философии хозяйства» Сергея Булгакова) // Сурабу кэнкю (Исследования славистики). - 2017. - №64. - С.75-107. В первой работе верно отмечается, что в системе «Философии хозяйства» понятие трансцендентального субъекта хозяйства играет сходную роль с марксистским понятием производственных сил как последней инстанции. Вторая работа пытается развивать эту идею, поместив ее в контекст платонизма, но страдает из-за произвольного понимания марксизма.

³⁸ Сапов В.В, Филиппов А.Ф. «Христианская социология» С.Н. Булгакова // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - М., 1990; Сапов В.В. От марксизма к «Христианской социологии» (Путь С.Н. Булгакова) // Социологические исследования. - 1990. - №4. С.101-111; Сапов В.В. «Я прихожу к вам сегодня как старый знакомый...» (С.Н. Булгаков на кафедре) // Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений / Сергей Николаевич Булгаков; вступ. Статья и примет. В.В. Сапова. - М., 2007.

Матвеевой⁴⁰, игуменом Иннокентием (Павловым)⁴¹, игуменом Вениамином (Новиком)⁴².

Основополагающее значение для нашего изучения имеют две статьи, о которых уже говорилось выше. Это статья А.П. Козырева «Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова», инициировавшая персонологическое направление в исследовании наследия Булгакова и продолжающая данную линию исследования статья К.М. Антонова «Проблема личности в мышлении о С. Булгакова и проблематика богословского персонализма в XX веке», в которой автор реконструирует формирование понятия личности в ранних булгаковских работах с точки зрения утвержденной в поздней работе («Главы о Троичности») интерсубъективной модели соборного сознания. Так же исходной точкой нашего изучения послужила упомянутая статья А.И. Резниченко «“Я”. К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20--х гг.», проливающая свет на формирование понятия человеческого субъекта с точки зрения формирования понимания параллели и понятийной демаркации между человеческим «я» и абсолютным «Я» в 20-х гг.

4. Научная новизна работы

Данная диссертационная работа претендует на то, чтобы стать первым систематическим, основанным на понимании целостного представления мировоззренческого развития философа, анализом булгаковкого понятия личности в ранний религиозно-идеалистический период и период написания «Философии хозяйства». Вопросы формирования и значения понятия личности у Булгакова рассматриваются в этом исследовании впервые одновременно и с позиции предшествовавшего этому развитию социально-философской разработки понятия личности в России в XIX веке, и с точки зрения дальнейшего формирования основы православного персоналистского понимания личности в XX веке. Это дает возможность представить процесс формирования понятия личности у Булгакова в указанные периоды в непредвзятом виде.

³⁹ Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл.С. Соловьева к С.Л. Франку) - М., 2000. - С.163-182; Амелина Е.М. Общественный идеал С.Н. Булгакова в западноевропейском философском контексте // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / под. ред. В. Поруса. -М., 2006. - С.87-98.

⁴⁰ Матвеева Н.Ю. С.Н. Булгаков как социолог. Анализ социальных проблем, идей и процессов: монография. - М., 2012.

⁴¹ Иннокентий (Павлов) игумен. Учение С.Н. Булгакова об общественном идеале // Богослов, философ, мыслитель: Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергея Булгакова (сентябрь 1996 г. Москва). - М., 1999.

⁴² Игумен Вениамин (Новик) Христианский социализм прот. Сергея Булгакова // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. - С.155-169.

5. Положения, выносимые на защиту:

1. В формировании булгаковского мировоззрения в ранний религиозно-идеалистический период вопрос теодицеи выступает как путеводная нить для формирования у философа понятия личности. В качестве ответов на вопрос теодицеи философом были сформулированы понятие целого человечества, к которому различным образом причастна индивидуальная личность, и понятие истории как диалогическо-этического процесса между Богом, человечеством и индивидуальной личностью.
2. В то же время, также в ранний религиозно-идеалистический период становления булгаковского мировоззрения, Булгаковым было сформулирована иерархическая конструкция общественных ценностей и идеалов, позволяющая индивидуальной личности в свете абсолютных ценностей, выполняющих роль регулятивов, формировать относительные ценности.
3. В «Философии хозяйства» понятие человечества представлено, с одной стороны, в качестве самополагающего трансцендентального субъекта хозяйства, выступающего как активная динамическая субстанция человечества за пределами опытного хозяйства, и, с другой - в качестве ноуменальной сферы, которая предстает как трансцендентная для человеческого рассудочного познания, и провоцирует у эмпирического человечества формирование этической установки для рефлексии и принятия решения, носящего этический характер. Данная фундаментальная конструкция в «Философии хозяйства» находит отражение в булгаковском понятии личности, выступающей, с одной стороны, как однородное с природными организмами активное автономное начало самополагающей жизни, совершающее линейное расширяющееся развитие, с другой - как субъект, задающий нелинейную, динамическую этическую личностную эволюцию через диалог с Богом.
4. В «Философии хозяйства» представлено понятие личности как субъекта, развивающегося через диалог с внешней и внутренней природой. В данном аспекте булгаковского понятия личности важнейшее значение Булгаковым придается отношению личности к собственной внутренней природе, а также рецептивной установке личности, представляющей собой необходимое условие для данного восприятия внутренней природы. Эта рецептивная установка позволяет личности не только усваивать природу как собственное содержание в не-трансцендентной имманентной манере, но и совершать нравственно-диалогическое принятие природы как трансцендентной, но тем не менее собственной «основы», требующей от личности самопреодоления, и приводит к ее

духовной эволюции. Данная личностная эволюция требует как необходимое условие вмешательство Бога как «третьей силы».

6. Объект диссертационного исследования:

Объектом исследования выступает понятие личности у Булгакова, обнаруживаемое в его публикациях с 1900 по 1912 г.

7. Предмет диссертационного исследования:

Историко-философское наследие С.Н. Булгакова в ранний религиозно-идеалистический период и период написания «Философии хозяйства».

8. Источниковая база:

Источниковой базой исследования являются опубликованные статьи С.Н. Булгакова с 1900 до 1912 г., в частности, размещенных в сборниках «От марксизма к идеализму», «Два града», «Тихие думы», а также книга «Философии хозяйства».

9. Методологическая основа исследования:

Методология исследования является комплексной. При исследовании применялась методология историко-философского анализа. Развитие понятия личности представлено в контексте предшествовавшего развития понятия личности в русской мысли XIX века, а также в контексте дальнейшего развития понятия личности Булгакова на основе православной персоналистической парадигмы XX века. В процессе исследования использованы общенаучные методы, в частности, обобщающий и реконструирующий методы при характеристике понятия личности, описательный метод для презентации общего мировоззрения Булгакова в соответствующие периоды, а также метод исторической реконструкции, позволяющий проследить истоки формирования булгаковского понятия личности. В реконструкции и анализе мировоззрения и понятия личности в «Философии хозяйства» применяется также метод анализа поэтики философского текста.

10. Теоретическая и практическая значимость исследования:

Теоретическая значимость диссертации состоит в целостном представлении развития и анализа значения понятия личности у Булгакова в ранний период и период написания «Философии хозяйства».

Практическое значение данной работы заключается в том, что она может быть использована при создании курсов по истории персонологии в русской философии XX века. Полученные в диссертации результаты и выводы имеют практическое значение для исследователей русской философии, в частности, философии всеединства, и специалистов по религиоведению и философии культуры.

11. Апробация исследования:

Диссертационная работа была обсуждена на заседании кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова 26 декабря 2023 года и рекомендована к защите.

Основные идеи, выраженные в диссертации, отражены в докладе на четырех международных научных симпозиумах и конференциях:

1. XXXVI международные научные чтения «Н.Г. Чернышевский и его время», Саратов, Россия, 23 октября 2014 (доклад на тему «По поводу статьи Сергея Булгакова к пятидесятилетию со дня смерти Н.Г. Чернышевского»).

2. The 9th World Congress of ICCEES (International Council for Central and East European Studies, в г. Тиба, Япония, 4 августа 2015 (доклад на тему «К вопросу о понимании рационализации Нового времени у Сергея Булгакова»).

3. IV международные чтения по истории русской философии. «Российско-Японский философский диалог», Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия, 20 сентября 2016 (доклад «Реакция двух “идеалистических” философов Японии и России на марксистское понятие “практики” - Китаро Нисида и о.Сергий Булгаков»).

4. I международная научная конференция “Цивилизация Востока: взгляд из XXI века”, Национальный исследовательский университет “Высшая школа экономики”, Секция 1, История, философия, культура Востока и диалог цивилизаций, Москва, Россия, 22 октября 2022 (доклад «Две модели рецептивной личности - софиологическая модель о Сергия Булгакова и модель предикативного “я” Китаро Нисиды: совпадения и различия»).

12. Структура диссертации

Диссертационная работа состоит из введения, двух глав, разделенных на параграфы, заключения и библиографии.

Глава 1. Представление о человеческой личности у Булгакова до написания им «Философии хозяйства»

В настоящей главе мы рассмотрим булгаковское представление о личности в самый ранний период его деятельности как религиозно-идеалистического мыслителя, т.е. в тот промежуток времени, который начинается со времени его перехода к новой для него позиции идеализма (около 1900 - 1901 гг.) и завершается началом работы над «Философией хозяйства» (1910 г.). Для удобства мы будем условно называть этот период «ранним религиозно-идеалистическим периодом».

Однако прежде чем приступить к анализу булгаковского понимания личности в данный период, необходимо реконструировать распространенное в то время в интеллектуальной среде понимание личности, на фоне которого формировался булгаковский взгляд. Мы рассмотрим вкратце так же современное православное персоналистическое понимание личности, с которым в исследовательской литературе часто сопоставляется булгаковское понимание личности.

Предварительный обзор: две русские традиции понимания личности

А. Социологическое понимание личности у русской интеллигенции XIX века

Понятие личности в России имеет по крайней мере несколько традиций понимания с разными историческими истоками и нельзя произвольно выделить одну из интерпретаций понимания личности в качестве правильной и отклонить другие как неправильные. При этом, пожалуй, можно отметить, что среди таких течений православное традиционное церковное понимание человека, в частности, идеи сообразности человека Богу, понимания Бога как Лица и учения Бога как трех Ипостасей, наиболее глубоко укоренено в сознании русских людей, и в целом определяли их представление о человеке и оказывали сильнейшее влияние на него. Этот момент мы будем учитывать при дальнейшем анализе.

Однако, если исходить из точки зрения конкретного исторического формирования данного понятия в России в то время, когда Булгаков заявляет о себе в среде русских интеллектуалов как мыслитель, нам следует обратить внимание на уже сложившуюся к этому времени традицию понимания личности. Эта традиция была сформирована уже в первой половине XIX века такими мыслителями, как В.Г. Белинский и А.И. Герцен, и потом подвергалась дальнейшей разработке Н.Г. Чернышевским, П.Л. Лавровым Н.К. Михайловским и другими

представителями радикальной интеллигенции. Ввиду акцентирования их понимания на социологическом аспекте личности, мы условно назовем это течение в понимании личности **социологическим**. Как признавался сам Булгаков, в юности он оказался под сильным влиянием этого идейного течения, пленен его идеями. Если учесть главенствующее положение данного понимания личности в среде русской радикальной интеллигенции во второй половине XIX века, становится понятно, что пренебречь размышлениями этих мыслителей, кого обычно именуют западниками 1840-х гг. и революционными демократами, или идеологами народников 1860-х и 1870-х гг. ни в коем случае нельзя.

В то же время, в плане истории интеллектуальных идей в России мы можем в определенной степени включить социологическое понимание личности в более общее восприятие немецкой романтической традиции, и рассматривать его как ее часть. Как указывает Н.С. Плотников, русские мыслители начинают использовать термин «личность» с 1820-х по 1840-е под распространяющимся в то время в среде русских интеллигентов влиянием немецкого романтизма и идеализма⁴³. Мы видим, что конструирование понятия личности у ранних славянофилов представляет собой характерный пример принятия данного немецкого романтизма и идеализма. Например, известный польский исследователь А. Валицкий, отвергая исключительное подчеркивание оригинальности идей русских славянофилов, отмечает близость понимания личности у А.С. Хомякова и И.В. Киреевского с пониманием личности у Фридриха Шлегеля, обвинявшего европейский рационализм в разрушении целостного образа личности, которая должна иметь некую сердцевину (Mittelpunkt), органически соединяющую в себе разум, рассудок, творческую силу и волю⁴⁴. Более позитивно оценивающий оригинальность славянофилов С.М. Половинкин⁴⁵ также признает персоналистический характер немецкого романтизма и его определенное влияние на русский персонализм⁴⁶.

А сами особенные черты данного немецкого романтического понимания личности по мнению известного британского историка идей С. Лукаса заключаются в **восхвалении уникальности, оригинальности и способности самостоятельного развития гениальной**

⁴³ См.: Plotnikov Nikolay «The Person is a monad with windows»: sketch of a conceptual history of “person” in Russia // Studies of Eastern European Thought. 2012 (64), - P.269-299; Плотников Н.С. От индивидуальности к идентичности (история понятий персональности в русской культуре) // Новое литературное обозрение, 2008(№91), - С.64-83.

⁴⁴ См.: Walicki Andrzej Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia. The Russian Review, An American Quarterly Devoted to Russia Past and Present, Vol.36, No.1, January 1977. (Росия Сякаисисо то Сурабу сюги. Токио, 1979. - С.124-130. на японском языке).

⁴⁵ См.: Половинкин С.М. Русский персонализм. - С.74-77, 107-109.

⁴⁶ Естественно, возникает вопрос о возможном влиянии славянофильского понимания личности на булгаковское ее понимание раннего периода. Однако, обращение Булгакова к идеям мыслителей славянофилов, в частности, А.С. Хомякова, почти отсутствует. Упоминание его имени у Булгакова начинается в основном после завершения книги «Философия хозяйства».

личности, противопоставленной абстрактности и однообразному универсальному стандарту модели личности Просвещения⁴⁷. Действительно, Н.С. Плотников видит в понимании личности в русском понимании личности в XIX веке в целом именно такие черты. Он указывает на то, что в русском культурном сознании того времени отсутствовало понимание личности как «персоны», сложившееся в западной Европе на основе ее юридической трактовки, которая в свою очередь уходит корнями в античное понятие римского права, а также на основе понимания «персоны» в западном христианстве. Как считает Плотников, в результате в России не получило развития понимание личности как самостоятельной, или автономной, гражданской единицы с моральной ответственностью, что усилило и еще больше распространило понимание личности, свойственное для немецкой романтической традиции и подчеркивающее уникальность творческого индивидуума. Такие особенные черты, как представляется, в общем легко можно увидеть как у упомянутых мыслителей-западников, так и у таких славянофильских мыслителей, таких как Хомяков или Киреевский.

В то же время Плотников затрагивает также соотношения, которое мы можем рассматривать как связь между пониманием личности в немецком романтизме и теми особыми взглядами на личность, которые мы назвали социологическим пониманием личности в России. Как утверждает Плотников, под влиянием немецкого романтизма и идеализма, в русском культурном понимании личности на передний план выдвигается понимание личности как уникальности отдельных творческих индивидуумов, приобретаемой усилиями, а сама **личность противопоставляется не столько неживой вещи, сколько массе как народу, иными словами, обществу**⁴⁸. Мы можем предположить, что данное понимание у немецких романтиков и идеалистов через чувство отчужденности от народа, наверняка, апеллировало к самосознанию русской интеллигенции, переживающей свою отчужденность от народа в России. Как представляется, **данный акцент на отчужденность личности от общества, или ее противопоставление окружающему обществу и осознание необходимости решения данного противоречия** особенно характерны для мыслителей социологического понимания личности XIX века. Мы можем принять данное акцентирование социального расстояния между собственной личностью и обществом как исходную точку для нашей попытки определения «социологического» понимания личности.

Далее, по необходимости останавливаясь на конкретных представителях данного течения,

⁴⁷ Lukes Steven Types of individualism // Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas. Editor in Chief: Philip P. Wiener, N.Y., Charles Scribner's sons. 1973. Vol.II, P.594-604.

⁴⁸ Plotnikov Nikolay «The Person is a monad with windows»: sketch of a conceptual history of “person” in Russia. - P.269-299.

вкратце выделим его общие черты.

Следует указать на существенное влияние понимания личности *В.Г. Белинским* на социологическое понимание, о котором мы говорим. Белинский начал с того, что под влиянием Гегеля, считая «бунт» индивидуума против исторического Духа нерациональным, эгоцентрическим или субъективным, выступал с идеей воспринимающего существующий общественной строй с одобрением «примирения с действительностью». Однако в 1840-х гг., признав неточность своего понимания идеи разумности действительности, Белинский не без влияния левого крыла гегельянцев стал придерживаться «философии рационального и сознательного действия». Оставшись верным в своем убеждении в рациональности общего исторического хода человечества, Белинский отстаивал необходимость формирования свободной и самостоятельной личности, которая не станет просто каким-либо инструментом неличностных общественных сил. Для Белинского личность - это отказ от непосредственной и не-рефлексируемой веры и традиции. Личность - это идеал, к которому надо стремиться. Он требовал автономности индивидуума и видел прогресс человечества в развитии личности и рациональности в обществе. Как это признает Бердяев в своем классическом очерке «Русская идея», размышления Белинского о личности как некоем, что ни в коем случае не должно стать средством для общего, а более ценно, чем общее или равно ему, стала решающей для исторического развития понимания личности в русской мысли⁴⁹.

А.И. Герцен, исходя из сходного понимания проблемы противостояния между историческим Духом и ценностью индивидуума, сформулировал более четкое философское понятие личности и, возможно, оказал еще большее и существенное влияние на историческое понимание личности в России. Герцен уделял большое внимание вопросу личности, сосредотачиваясь на значении действия для личности. В «Дилетантизме в науке» (1843 г.) он прямо заявляет, что «действие есть личность»⁵⁰, и выдвигает диалектическую теорию развития личности: человек сначала должен освободиться от изначального состояния натуральной непосредственности и возвыситься через научную деятельность до сферы нечастного, всеобщего и абстрактного мышления. Однако этого недостаточно для полноценного развития личности. Как считает Герцен, следующим шагом человека должно стать возвращение себе собственного «я» с живым чувством, страстью и желанием: он должен выражать себя в свободном действии, воплощающем в себе гармонию («примирение») всеобщего и единичного не только в научном созерцании, но и в жизни и практике. В этих словах четко выражена идея о том, что человек должен сначала приобрести всеобщность и только после этого он может стать личностью в истинном смысле, т.е.

⁴⁹ Бердяев Н.А. Русская идея // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов. - СПб., 1992, - С.99-111.

⁵⁰ Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-х. - М., 1954. - Т.3. - С.69.

личностью в качестве нечто всеобщего и одновременно конкретного и частного. Не менее важное значение имел и следующий этап понимания личности у Герцена, которое нашло выражение, например, в работе «С того берега» (1850 г.). В ней Герцен, расставшись с гегельянским историзмом, рассматривает историю как вечную импровизацию и отвергает идею рациональности в истории. Он более решительно выступает **против любой формы оправдания «жертвы индивидуальной личности ради достижения общей цели истории».** В более позднее время, в таких работах как, например, «Развитие революционной мысли в России» (1851 г.), Герцен увидел преимущество России в наличии в ней сельских коллективных общин, в которых отсутствует юридическая традиция чрезмерной защиты частной собственности, но с другой стороны утверждал, что русская община должна воплотить в себе и уважение к личности, за которое борется революционная интеллигенция.

Многие исследователи определяют основное философское мировоззрение *Н.Г. Чернышевского* как **антропоцентризм или антропоцентрический материализм**⁵¹ и признают, что они были сформированы прежде всего под влиянием идей Фейербаха. В то же время в знаменитой диссертации Чернышевского «Эстетическое отношение к действительности» (1855 г.) мы можем усматривать своего рода «**биоцентризм**». В этой работе Чернышевский пишет, что значение искусства прежде всего заключается в воспроизведении «всего, что интересно для человека в жизни»⁵². Другими словами, согласно Чернышевскому, красота представляет собой объективный критерий, но в то же время она всегда чем-то полезна именно для человека и, следовательно, она символизирует «жизнь». Здесь под внешностью утилитаризма виднеется мысль о том, что прекрасное и самое ценное - это то, что увеличивает или укрепляет жизнь и ее силу. Как утверждает Чернышевский, «природа и жизнь выше искусства»⁵³. Под данным монистическим биоцентризмом мы можем отметить также далеко не позитивистское, а ценностное, но не вполне сознательное понимание того, что существует определенная «норма» для «естественного» развития человека. Но эта скрытая предпосылка не вербализуется.

В то же время в плане взглядов на индивидуальную личность в этой работе обнаруживается также определенное предпочтение индивидуального и конкретного общему и абстрактному: «<...> для человека общее только бледный и мертвый экстракт из индивидуального, что поэтому между ними такое же отношение, как между словом и

⁵¹ Например, см.: Пантин И.К. Антропологический принцип Н.Г. Чернышевского // История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: Маслин М.А. и др. - М., 2001. - С.189-200.

⁵² Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности (Диссертация) // Чернышевский Н.Г. Собр. соч. в 5 т. - М., 1974. - Т.4. - С.111.

⁵³ Там же. - С.93.

реальностью»⁵⁴. Другими словами, для Чернышевского здесь по-настоящему действительное - это каждый конкретный индивидуум. Основанная на материализме **монистическая идея единства духовного и материального** подчеркивается Чернышевским в «Антропологическом принципе в философии» (1860 г.), написанном как реакция на выход «Очерков практической философии. 1. Личность» П.Л. Лаврова. Разумеется, Чернышевский находил идеальную ценность в образе общества, способном разрешить противоречие индивидуального и общего. Данная идея должной гармонии проявлялась так же в его известной идеи «разумного эгоизма», согласно которой «разумное», т.е. «нормальное» преследование интересов индивидуальной личностью должно привести эту личность к признанию того, что преследовать общие интересы выгодно, и тем самым достигается гармония между обществом и личностью.

Идеи разумного эгоизма придерживался и *П.Л. Лавров*, поставивший вопрос личности в центр своей социальной философии, известной как «субъективная социология». В упомянутых «Очерках практической философии ...» Лавров заявляет: «Вне всяких предположений, не подлежащих наблюдению, следует прежде всего построить *теорию личности*»⁵⁵. Как считает Лавров, общественная справедливость должна рассматриваться по-настоящему «эгоистической» личностью как расширение собственного достоинства⁵⁶, так как уважающий себя и истинно преследующий свое достоинство человек «сознает свое право на уважение прочих личностей и в себе уважает обязанность уважать эти личности как ей (собственной личности - *X.X.*) равные по праву»⁵⁷.

Однако, возможно, особую черту понятия личности у Лаврова на фоне общего социологического понимания личности России следует искать в его подчеркивании **роли критически мыслящей личности**, унаследовавшем идеологию левого крыла немецкого гегельянства. Как считает Лавров, статичная «культура», основанная на религии, традиции и обычаях без критического мышления должна постепенно переходить в цивилизацию как динамическое общество, основанное на сознательных действиях, осуществляемых критически мыслящими личностями. Именно появление критически мыслящих личностей, действующих с научным знанием и сознательным нравственным убеждением инициирует настоящее начало истории. Лавров предоставляет рассматриваемую как учение о эволюции личности **теорию развития видоизменения человеческого желания**. Человечество в первой стадии своего развития подчиняется непосредственным физическим и

⁵⁴ Там же. - С.82.

⁵⁵ Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. - М., 1965.- Т.1 - С.353.

⁵⁶ Там же. - С.415.

⁵⁷ Там же. - С.417.

психологическим желанием. Данный этап сменяется следующим этапом развития, в котором человеческое желание определяется традицией, обычаями и привычками, основанными на уже существующей культуре. За этим должен следовать следующий этап, когда желание личности возникает сознательно и вне зависимости от исторически сложившегося общественного устоя.

Нужно отметить так же исключительное значение «Исторических писем» Лаврова, особенно статьи «Цена прогресса», для **формирования и распространения морально-идейной установки «долга интеллигенции перед народом»** в среде радикально настроенной российской общественности конца XIX века. Лавров писал: «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе»⁵⁸. Как мы убедимся в дальнейшем, данная установка стала своего рода исходной точкой и для идейного развития некоторых русских религиозных идеалистов, в частности, Булгакова.

Образу личности у *Н.К. Михайловского*, считающегося наряду с Лавровым основателем субъективной социологии, как представляется, присущи **антропоцентризм, идеал органической целостности личности с ее внутренней разносторонностей и представление неизбежного столкновения интересов индивидуума и общества.**

Михайловский выдвигал идею истины, основанной на человеческом субъекте. Как считал Михайловский, существуют только истины для человека и все точки зрения субъективны. Но в то же время для формирования данной истины для человека должна быть учтены интересы всесторонне развитой личности.

Как утверждает Михайловский в таких сочинениях, как «Что такое прогресс?» (1869 г.) или «Борьба за индивидуальность» (1875-1876 гг.), человеческая личность как индивидуальный организм, состоящая из различных составляющих его органов, находит себя в постоянной борьбе за собственную индивидуальность с различными формами общежития, стоящими как бы над индивидуальной личностью, так как они тоже подобно биологическому организму стремятся установить собственную самодовлеющую «индивидуальность» и относиться к индивидуальной личности как к своему составляющему «органу». Михайловский, ссылаясь на идеи Спенсера и Геккеля, рассматривает такую борьбу между вышестоящими и нижестоящими «организмами» как проявление объективного закона мира. Однако, согласно Михайловскому, стоящему на позициях субъективной истины для личности, в этой борьбе людям необходимо решительно встать на сторону индивидуальной личности и поддерживать ее борьбу для установления всесторонне развитой личности, т.е «за свою

⁵⁸ Лавров П.Л. Исторические письма // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. - М., 1965. - Т.2. - С.81.

индивидуальность, за самостоятельность и разносторонность своего я»⁵⁹. Михайловский так же, как и Лавров, предложил схему трехстепенного исторического развития человечества. Однако, согласно его теории исторического прогресса, как критерий прогресса для личности выступает именно **уровень роста органической целостности человеческой личности**, или как он сам говорит, уровень «физиологического разделения труда» между органами в каждой личности. Михайловский утверждает, что в первой доисторической «объективно-антропоцентрической» стадии развития человечества человеческое взаимоотношение основывалось на простой форме «кооперации» между людьми с равномерной развитостью физиологического разделения труда. По мере развития общественного разделения труда на смену данного этапа развития приходит «эксцентрическая» стадия, когда «сложная кооперация», или развитость общественной дифференциации достигается ценой разрушения равномерности физиологического разделения труда у людей. Например, в индийском кастовом обществе Михайловский видел крайнюю форму проявления данной общественной дифференциации. В частности, он пишет: «в каждом из представителей этих каст внутренняя физиологическая работа стала одностороннее, их индивидуальное я суживается именно потому, что общество стало разностороннее»⁶⁰. Однако, как считает Михайловский, уже обнаруживаются признаки следующей стадии развития человеческого общества, т.е. «субъективно-антропоцентрической» стадии, в которой неравномерная дифференциация общества сознательно будет ограничена и снова осуществится кооперация между возможно всесторонне и равномерно развитыми людьми, имеющими так же сочувствие по отношению к себе подобным.

Основываясь на этом кратком очерке, попробуем выделить характерные черты представления личности в социологической традиции понимания личности:

1. Противопоставление личности обществу

Личность прежде всего противопоставлена обществу и входит в конфликт с ним. Общество как целое представлено как нечто, агрессивное по отношению к личности. Оно отчуждает от себя личность и может мешать проявлению полноты личности. Однако, согласно данному представлению, это противоречие может быть снято сознательным усилием, в частности, путем формирования нового общественного взаимоотношения. Например, по словам Михайловского, «<...> общество есть первый, ближайший и злейший враг человека, против которого он должен быть постоянно настороже»⁶¹. Но Михайловский

⁵⁹ Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность // Михайловский Н.К. Соч. - СПб., 1906. - Т.1. - С.478.

⁶⁰ Там же. - С.477.

⁶¹ Там же.

признает, что «<...> в принципе расширение нашего личного я путем кооперации, общественной жизни, не подлежит никакому сомнению»⁶².

2. Несводимость личности к обществу

Личность воспринимается как нечто, несводимое к общественному целому. Она становится основанием того, что индивидуум не может рассматриваться как средство для достижения общей пользы или общих ценностей общества и истории. Именно благодаря личностным проявлениям индивидуум рассматривается как ценность, не сводимая к общественному целому и более ценная, чем общественные ценности или хотя бы как нечто равное им. Такое отношение особо характерно, например, для Белинского, писавшего: «<...> судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т.е. гегелевской *Allgemeinheit*)»⁶³. Подобное отношение можно обнаружить и в поздних работах Герцена, объявившего о примате жизни отдельно взятого конкретного человека по отношению к любым ценностям, осуществляемым в истории.

3. Целостность личности

Личность в своем полном и должном проявлении рассматривается как нечто, целостное. Эта целостность личности описывается часто еще как ее внутренняя органичность. Эта целостность проявляется у представителей социологического взгляда на личность в том числе и в необходимости рассматривать человека в единстве его тела и духа, как это ярко выражено, например, у Чернышевского. Как было отмечено выше, для Михайловского реализация полного и всестороннего развития личности - высшая цель, а внутренне органичное единство индивидуальной личности служит основанием необходимости в ее сопротивлении внешним «организмам». Акцентирование на целостности личности - скорее более общая черта, характерная для немецкого романтизма и от него усвоенная русскими мыслителями. Например, у Киреевского была идея о том, что личность в традиции восточной церкви сохраняет целостность и органически объединяет вокруг «сердца» различные моменты духовной жизни человека в единстве. Половинкин замечает, что согласно Киреевскому, мышление, основанное на подобном единстве, владеет «цельным зрением», исходящим из внутреннего непосредственного переживания, и такому мышлению доступно Сущее, недоступное для логического мышления⁶⁴.

⁶² Там же. - С.476.

⁶³ Белинский В.Г. Письма // Белинский В.Г. Пол. собр. Соч. В 13 т. - М., 1956. - Т.12. - С.22.

⁶⁴ См.: Половинкин С.М. Русский персонализм. - С.108.

4. Рост личности

Личность формируется через совершенствование. С одной стороны, личность как основание ее несводимости к общественному целому, рассматривается как то, что уже имеется у каждого индивидуума, но с другой - личность выступает как цель, к реализации или воплощения которой каждый сам должен стремиться. Этот целевой образ личности задает индивидууму ориентацию для личностного роста. Образ реализованной личности характеризуется часто, как мы уже отметили, полнотой или всесторонностью, как это было у Михайловского, или установлением истинной всеобщности, рассматриваемой как решение проблемы фрагментарности и разобщенности индивидуума. Такое состояние, как утверждал Герцен, может быть объявлено как достижение «примирения» всеобщего и единичного не только в науке, но и в жизни, или практике.

5. Активный и волевой характер личности

Личность должна иметь активное и волевое отношение к окружающему общественному целому. Как утверждал Лавров, идеал личности следует усматривать в индивидууме, относящемся к обычаям, традиции и религии не пассивно или бессознательно, а сознательно, активно, т.е. критически и рационально. Бывает, что такое активное отношение определяется как фундаментальный трудовой характер человека. Отметим также, что данное представление об активности личности, скорее, коренится в немецком критическом идеализме. Например, для Чернышевского во многом образцом идеи таковой активности служит Фейербах как критический последователь Гегеля. Можно так же предположить, что источником этой идеи для многих косвенно был и Фихте со своей идеей активности самополагающего субъекта или Гегель с его идеей активного субъекта, переходящего из стадии «в себе бытия» через стадию «для себя бытия» в стадию «бытия в себе и для себя». Неслучайно и Булгаков в своей критике «человекобожества» выступает с критикой фихтеанского образа «я», но подробнее об этом позже,

6. Антиметафизический характер образа личности

В качестве характерной черты социологического понимания личности следует указать также на отказ представителей данной лагеря от споров о метафизическом характере личности. Данная черта выражалась у мыслителей социологического течения в их позитивистских, материалистических или утилитаристских утверждениях, в частности, в тенденции резкого, но, скорее лишь демонстративного отказа от традиционного этического спора. Например, отвергая традиционную религиозную этику, Чернышевский вводит понятие

«нормального» для жизни, но отказывается от обсуждения их возможного метафизического основания.

Можно сказать, что рассмотренное вкратце социологическое понимание личности у русской интеллигенции оказывало сильнейшее влияние на интеллектуальную атмосферу русского общества со второй половины XIX века вплоть до начала XX века, и, возможно, сказывалось еще дольше непосредственным и косвенным образом через употребления данного термина в повседневной речи, литературе, журналистике, политике, науке или даже религии.

Б. Православное персоналистическое понимание личности XX-XXI веков

Прежде всего отметим, что в силу догматического характера русскому православному персоналистическому пониманию личности XX-XXI веков присуще относительное идейное единство. Другими словами, причисляемые к этому течению русские православные мыслители-богословы ни в коем случае не стремятся к созданию какой-либо оригинальной «собственной» теории личности и стараются представить основанные на вере, церковном опыте и учениях святых отцов церкви размышления о личностном характере человека. А необходимость таких размышлений обосновывается богословскими мыслителями, принадлежащими к этому течению, тем, что в учениях церкви собственно отсутствует подробно разработанная современная концепция человеческой личности, несмотря на безусловное существование развернутого вероучения об ипостасном характере Бога и сообразности Бога и человека.

В настоящее время данное направление понимания личности представлено не только русскими мыслителями-богословами. Его влияние распространяется на таких нерусских мыслителях и богословах, как протоиерея Думитру Станилоэ (Румыния), митрополита Каллиста Уэра, (Британия) и Христа Яннараса (Греция). Но в качестве русских представителей обязательно называть основателя данного течения, В.Н. Лосского, протоиерея Георгия Флоровского и протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Некоторые исследователи, в частности, игумен Мефодий (Зинковский), добавляют к этому списку современного философа С.С. Хоружего⁶⁵.

Далее, останавливаясь на персоналистических взглядах В.Н. Лосского и протоиерея Г. Флоровского, с учетом сказанного выше о социологическом персонализме, попробуем аналогичным образом выделить особенные черты понимания личности в православном

⁶⁵ Иеромонах Мефодий (Зинковский) Богословие личности в XIX - XX вв. - СПб., 2014. - С.239-255.

персонализме XX-XXI веков.

Если называть наиболее явные черты православного персонализма *В.Н. Лосского*, то это - **представление сообразности личности Бога и человека и различения ипостаси и природы как двух обязательных моментов в личности вообще.** Во взглядах Лосского, данные идеи служат, с одной стороны, основанием **фундаментальной непознаваемости и сверхсубстанциональности человеческой личности**, и, основанием **идеальной модели человеческой личности, к которой должен стремиться человек**, с другой стороны. Эта модель основана на **особых идеях подчинения природы ипостаси и совладения личности «общей» природой вместе с другими личностями.** Обязательно надо отметить, что данные идеи сообразности Бога и человека и различения в них двух моментов становятся фундаментом теории **особого синергетического сотрудничества Бога и человека как двух «личностей» для обожения человека.**

Как утверждает Лосский, образ Бога в человеке в конечном счете **не познаваем**, поскольку он отражает на себе полноту его Божественного прообраза. Данная непознаваемость ядра человека выражается Лосским также, как **сверхсубстанциональность ипостаси как таковой.** Другими словами, нельзя описывать человеческую ипостась как нечто, субстанционально выделяемое в человеке, в то время как человеческая природа рассматривается как нечто, субстанциональное и бытийное, соответственно, описываемое. Лосский выражает эту трансцендентность ипостаси в противопоставлении природе следующими словами: «личность есть несводимость человека к природе»⁶⁶.

Для Лосского, различие между ипостасью и природой у человека сообразно божественному прообразу не только статичным образом, но и динамичным. *Во-первых*, человек как личность динамично **стремится самоопределяться, и при этом именно ипостась должна определять природу, а не наоборот.** Как пишет Лосский, ипостась «<...> сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу»⁶⁷. В то же время в греховном состоянии человек смешивает свою ипостась и природу и «мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободной от всякой примеси»⁶⁸, хотя, как утверждает Лосский, истинным основанием единственности отдельно взятой личности является именно ипостась. *Во-вторых*, при данном динамичном процессе человеческого овладения природой его идеальная модель усматривается в триипостасном Боге. Должное человеческое отношение к природе сообразно так же отношению трех

⁶⁶ Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословские труды. Сборник 14. - М., 1975. - С.118.

⁶⁷ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. - М., 1991. - С.91.

⁶⁸ Там же. - С.92.

Божественных Ипостасей к Своей общей единой Природе. Правильное отношение к природе - это образ овладения общей Природой тремя Божественными Ипостасями через взаимное самоотречение. **Человек должен стремиться к взаимному владению совместной природой ради других** подобно тому, как Три Божественные Ипостаси свободно владеют единой Природой и содержат Ее в Себе, причем данное владение направлено не на Себя, а на другие Ипостаси.

Следовательно, в изложении Лосского человеческая природа выступает не как некий уникальный личный предмет, свойственный только тому или иному отдельно взятому человеку, а как нечто, изначально единое и только вследствие грехопадения ставшее как бы раздробленным и частным («В качестве личности - а не индивида - ипостась не дробит природы, порождая этим какое-то количество частных природ»⁶⁹).

Теория человеческой ипостаси и природы играет важнейшую роль и в интерпретированном Лосским учении обожения человека. Подобно тому, как Христос воспринял человеческую природу, объединил божественную и человеческую природы неслиянно и нераздельно под единой Божественной Ипостасью и тем самым открыл человеку возможность его спасения, человек должен «<...> соединить по благодати две природы в своей тварной ипостаси, стать «тварным богом»⁷⁰. При этом именно Христос преобразил характер человеческой природы и открыл путь к спасению, а человек, как бы отвечая на это личное действие Христа, собственной волей вступает на путь этого соединения по благодати⁷¹.

Особые черты понимания человеческой личности у *протоиерея Г. Флоровского*, считаемого основателем современного неопатристического синтеза, - это, пожалуй, **христоцентризм и акцентирование на личностном характере соотношения между Богом и человеком.** Это подчеркивание личностного аспекта божественно-человеческих отношений мы находим у Флоровского и в его главном труде - исследовании византийского богословия.

Флоровский придает большое значение персоналистическому характеру учения Григория Паламы о божественных энергиях для человеческого обожения и подчеркивает, что эти энергии представляют собой личное действие Бога, раскрывающего непознаваемого Себя для спасения человека. Флоровский пишет: «Все учение свт. Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая фως (неприступного света), в котором Он обитает вечно, Бог

⁶⁹ Там же. - С.94.

⁷⁰ Там же. - С.97.

⁷¹ Игумен Мефодий (Зинковский) называет в качестве характерных свойств человеческой личности по пониманию Лосского следующие: любовь, свобода, кенотичность, кафоличность и уникальность. См.: Иеромонах Мефодий (Зинковский) Богословие личности в XIX - XX вв. - С.53-57.

устремляется к человеку и объемлет его Своей Благодатью и действием»⁷².

Однако у Флоровского мы находим некоторое разногласие с тем, как характеризует личность Лосский. Флоровский пишет, что понимание Лосским церкви почти полностью приемлемо, но замечает, что «<...> говорит он (Лосский - Х.Х.) это так, что возникает опасность существенно исказить всю экклезиологическую модель»⁷³. Флоровский видит такую возможность искажения в том, что Лосский слишком формально «распределяет» роль Христа и роль Святого Духа относительно Их участия в спасении человека и тем самым уменьшает значение личной встречи отдельно взятой человеческой личности с Христом в церкви. По мнению Флоровского, ошибочно, как это делает Лосский, «<...> сначала говорить: “В церкви через таинства *наша природа* соединяется с *Божественной природой* в ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела”, а затем *добавить как нечто иное*: “Каждая *личность* (человеческой) природы должна стать *сообразной Христу*”, и это происходит “*по благодати Святого Духа*»⁷⁴. Другими словами, по мнению Флоровского, ошибочно приписывать момент преобразования человеческой природы исключительно Христу и связывать преобразование через человеческий свободный выбор исключительно со Святым Духом. В частности, соединение со Христом в таинстве церкви носит личностный характер и личностная встреча со Христом происходит под действием Святого Духа. Следовательно, по мнению Флоровского, «в богословии Церкви мы отдаем предпочтение христологической ориентации пред пневматологической»⁷⁵.

Основываясь на этом кратком очерке, попробуем выделить характерные черты представления личности в православном персоналистическом понимании личности в XX - XXI веков.

1. Противопоставление личности (ипостаси) природе

Личность характеризуется в противопоставлении природе. Согласно тому, как личность понимается современными православными персоналистами, природа представляет собой некое «содержание»⁷⁶ человека. К нему относится не только мышление или душевная жизнь человека, но и даже воля человека. Ипостась представляет собой нечто трансцендентное, или «сверхсубстанциональное» и несводимое к природе, или, лучше сказать, «несводимость» -

⁷² Прот. Георгий Флоровский Святой Григорий Палама и традиция отцов. URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svjatoj-grigorij-palama-i-traditsija-ottsov / (дата обращения: 31.03.24)

⁷³ Прот. Георгий Флоровский Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания // Богословские статьи 4. О церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi / (дата обращения: 31.03.24)

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Цитата из книги иеромонаха Мефодия (Зинковского) «Богословия личности в XIX - XX вв». - С.66.

⁷⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. - С.94.

как это выражает Лосский. Природа - предмет ипостасного владения. Отсюда выводится понимание своего рода трансцендентной свободы личности по отношению к природе или понимание агностичности личности как ее бесконечности. Представление «опытной»⁷⁷ первичности ипостаси рассматривается представителями данного течения часто как характерное понимание православного взгляда на личность, хотя представители данного течения оговариваются, что человеческая ипостась не может быть помыслена без человеческой природы. В частности, у Лосского мы находим следующее утверждение со ссылкой на слова Теодора де Реньона: «Латинская философия сперва рассматривает природу в себе, а затем доходит до ее Носителей; философия греческая рассматривает сперва Носителей и проникает затем в Них, чтобы найти природу»⁷⁸.

2. Личностные отношения с другими личностями

Личность, или ипостась формирует личностное отношение не только к природе, но и к другим личностям, и понимается через данное соотношение. Она должна заключать личностные соотношения с другими личностями. Среди таких связей ключевым для спасения человека предстает соотношение с Богом. Например, как подчеркивает Флоровский, Бог как Другой имеет именно такое личностное отношение к человеку, и следовательно, от человека так же требуются личностное отношение к Христу - личностные любовь, покаяния и подвиги.

3. Особая роль природы в личностном соотношении

Личность рассматривается как открытая для общения и в этом общении природа играет особую роль как нечто, через что человек соединяется с другими. С одной стороны, человеческая природа предстает как предпосылка для спасения уже тем, что она соединена Христом с Божественной Природой и преображена. С другой стороны, можно сказать, что человеческая природа выступает как нечто, которым личности должны совместно владеть «отрицательным» путем, т.е. «не для себя», подобно тому, как Три Божественные Ипостаси владеют единой Природой. Такое отношение совладения противопоставляется эгоизму как стремлению к исключительному владению «индивидуальной» природой «для себя».

4. Данность природы

Личности дана природа как данность. Природа не должна рассматриваться как «случайность». В качестве особой черты данного православного персоналистического

⁷⁷ Иеромонах Мефодий (Зинковский) Богословие личности в XIX - XX вв. - С.97-98.

⁷⁸ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. - С.47.

понимания личности XX века можно отметить то, что природа человека не рассматривается как предмет его творения, или нечто произвольно заменяемое, а как представляющая человеку божья данность. Следовательно, человек должен воспринимать данную Богом природу, и он стоит перед заданным как бы лично Богом вопросом относительно должного отношения к собственной природе: что ему следует с ней сделать? В таком отношении к собственной природе так же можно усматривать личностное отношение человека.

5. Кафоличность, или всеобщность, личности

Личность стремится к полному овладению природой. Должное отношение личности к природе не представляет собой какое-либо частное и частичное владение ею, а восстановление совместного совершенного владения общей природой вместе с другими личностями, т.е. состояние «кафоличности». В понятии данного полного овладения усматривается представление о том, что такое состояние может быть рассмотрено так же как освобождение от исключительного частного существования и приобретение полноты, или целостности как всеобщности. Как пишет Лосский, человек «<...> должен отрешиться от своей индивидуальной ограниченности, чтобы вновь обрести общую природу и, тем самым, “реализовать” собственную свою личность»⁷⁹.

6. Любовь и смирение личности

Личность проявляет активную любовь, направленную на других. В частности, как уже отмечено, личность может владеть природой в ее полноте, однако не путем исключительного эгоистического владения, а путем владения «не для себя», или отказа от эгоизма. Прообразом истинного человеческого взаимоотношения является внутриипостасное Божественное соотношение любви и взаимного предания Себя Друг Другу. Как пишет Лосский, в Троице «<...> каждая Ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной»⁸⁰. Такое отношение может рассматриваться и как смирение. Личность представляет собой не только активного субъекта любви, но также испытывает на себе личностной любви других. При любых обстоятельствах личность способна и не перестает чувствовать любовь, направленную на нее, любовь со стороны других, в первую очередь со стороны Бога.

⁷⁹ Там же. - С.93.

⁸⁰ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. - М., 1991. - С.214.

1.1 Мировоззрение Булгакова в ранний религиозно-идеалистический период

Предыстория

Прежде всего, отметим, что в истоках своих рассуждений Булгаков несомненно разделяет более или менее общую для многих философов русского религиозного возрождения начала прошлого века судьбу относительно кратковременного увлечения революционной идеологией и последовавшего за ним драматического перехода в религиозно-идеалистическое мировоззрение.

Как излагает сам Булгаков в автобиографическом очерке, после поступления в Орловскую духовную семинарию в 1884 году его постиг мировоззренческий кризис, в конечном счете приведший его к отказу от сформировавшейся у него еще в детские годы живой, но наивной религиозной веры. Булгаков бросает семинарию и поступает в светскую Елецкую гимназию, затем на юридический факультет Московского университета. Но состояние потери религиозной веры, в котором оказался молодой Булгаков, вряд ли стоит называть потерей какой-либо «веры» или пафосного мировоззренческого убеждения вообще. Юного Булгакова охватило упование XIX-го века, «вера» в разум и прогресс, дающий человечеству возможность иметь научно обосновываемое целостное мировоззрение и разрешить все волнующие сердце людей социальные проблемы «разумным» и «научным» путем.

Это было, с одной стороны, отражением все поглощающей моды на материалистическо-позитивистское мировоззрение, чрезвычайно популярное среди российской молодежи того времени, и как признавался сам Булгаков: «Иной культуры, кроме интеллигентской, в ее довольно упрощенной форме политической революционности (но даже еще не социальной) я не знал»⁸¹. Люди нового поколения жадно искали разумное и целостное мировоззрение, могущее заменить официальное «церковно-самодержавное» миропонимание, казавшееся им устаревшим и принудительным. С другой стороны, нам не следует рассматривать это «обращение» Булгакова к новому мировоззрению лишь каким-либо поверхностным «заражением» модным течением. В частности, не стоит исключать возможность некоторой созвучности душевной установки этого мировоззрения с юношеским самосознанием Булгакова, с его чувством необходимости собственного духовного развития. Установка на «научное мировоззрение», подчеркивающее право и необходимость юного человека развивать собственную «личность» не в зависимости от окружающего принуждения, возможно, в большей степени находила отклики у сознательной молодежи того времени, в

⁸¹ Булгаков С.Н. Моя родина // Булгаков С.Н. Тихие думы. - М., 1996. - С.322.

частности, юного Булгакова, чем казенные призывы к «покорности»⁸² перед церковью и государством.

Но, какой бы ни была побудительная причина, нам следует остановиться на нравственном значении этой «моды» для формирования духовных устоев будущего философа. Речь идет о высоком этическом сознании и стремлении к правде и справедливости, свойственных идеологической «моды» тех лет, которые некоторые представители религиозного возрождения позже характеризовали как народническое сознание нравственного долга перед народом, желание служить ему и пожертвовать собой для него, а сам Булгаков называл это, «психологией кающегося интеллигента»⁸³. Как представляется, тот аскетически окрашенный этический пафос, который Булгаков находил в этой «моды», имел немало значение для него и в дальнейшем формировании его мировоззрения. Характерно, что в автобиографическом очерке философ сравнивал свой юношеское отречение от религиозного мировоззрения с аналогичными поступками Н.А. Добролюбова и Н.Г. Чернышевского.⁸⁴

Мы можем предположить, что данное влияние «народничества», или представителей социологического взгляда на личность, как мы определили, на нравственный идеал Булгакова или созвучие ему оставило следы и в теоретическо-содержательном плане становления философского мировоззрения философа. Речь идет о характерном для Булгакова почти во все периоды его жизни понимании соотношения свободы и необходимости. Первенствующая жизненная ценность для него – не отстаивание собственной личной свободы перед внешней для него *необходимостью*, т.е. принуждением, или поиск романтической самореализации некоего собственного сокровенного внутреннего «я», а то, что выражается внутренним голосом «долга», воспринимаемого как нравственно *необходимое*. **Значение свободы обретается именно в добровольном принятии нравственно «правильного» решения, представляющегося русскому философу как нечто объективное, всеобщее и должное.** Потом мы увидим, что, в более зрелые годы эта специфическая моральная установка приведет Булгакова к особой теоретическо-философской позиции, отождествляющей свободу и необходимость.

⁸² Приведем как характерные для данного настроения строчки из «Очерков вопросов практической философии» П.Л. Лаврова, влиятельной идейной фигуры в среде народнической молодежи: «Он (современный идеал - Х.Х.) требует человека, который свободно развивает в себе и в других физические качества, ум, знание, характер и сознание справедливости; человека, который уважает одинаково достоинство всякого ближнего, как свое собственное, и не только уважает мысленно, но готов рисковать своей личностью, чтобы защитить личное достоинство и справедливые требования другой личности». Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии. - С.456.

⁸³ Зандер находит для данного булгаковского чувства общественного долга или справедливости другое название: эсхатологичность. См.: Зандер Л.А. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова) в 2-х т. - Париж, 1948. - Т.1. - С.14.

⁸⁴ Булгаков С.Н. Мое безбожие // Тихие думы. - С.322.

Нет ничего удивительного в том, что упомянутый этический настрой привел юного Булгакова в итоге к марксизму. Именно в эти годы марксизм проявлял себя как новейшая перспективная теория для социального преобразования в России и начал вытеснять более самобытную народническую идеологию. В отличие от любого народнического течения марксизм с богатой европейской традицией научного штудирования мог предоставить более целостное и систематически сформулированное и отвечающее на многие запросы общества мировоззрение. Важным явлением в общественной мысли России в этот период, т.е. в 90-ые годы, стали споры между старыми «народниками» и «марксистами» с участием такой яркой персоны, как Г.В. Плеханов. Эти споры были навеяны, в частности, появлением нового течения российского марксизма - «легального марксизма»⁸⁵, сделавшего ставку на капиталистический путь развития России и представившего его как закономерный, т.е. *необходимый* этап социального развития. Новейшее развитие капитализма с сопутствующим ему социальным изъяном рассматривалось представителями легального марксизма, как некое неминуемое зло, которое можно и надо аскетически пережить для объективного развития истории. Булгаков примкнул именно к этому новейшему течению российского марксизма – к легальному марксизму.

По окончании в 1894 году университета с блестящими результатами Булгаков был оставлен при кафедре политической экономии и статистики. Он продолжает свой путь ученого в экономической науке, начинает преподавательскую деятельность в Московском коммерческом училище. Вскоре после публикации своей первой книги «О рынках при капиталистическом производстве» (1897 г.), женившись, философ вместе с супругой отправляется за границу для работы над магистерской диссертацией. Плод его заграничной командировки – капитальный двухтомный труд – «Капитализм и земледелие» (1901 г.). В этот период, отстаивая позиции критического марксизма, Булгаков вместе с М.И. Туган-Барановским и П.Б. Струве, активно публиковался в журналах «Новое слово» и «Начало» - первых марксистских изданиях, в которых так же публиковались такие видные марксисты как В.И. Ленин, Г.В. Плеханов и другие.

Уже в этих булгаковских статьях, относящихся к периоду критического марксизма, мы

⁸⁵ Не оспаривая определения булгаковской позиции как «легальный марксизм», Евтухова верно отмечает, что мы смогли бы получить более полное понимание булгаковского марксизма, если рассматривали бы его в контексте общеевропейского марксизма, особенно в сравнении с австрийско-немецким вариантом того времени. См.: Evtuhov Catherine. The Cross and Sickle. - Ithaca and London, 1997. - P.29. Эта сторона контекста развития булгаковского марксизма хорошо изучена Н.С.Плотниковым и М.А. Колеровым. См.: Плотников Н.С. Философия «Проблем идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей С.Н. Булгакова, кн. Е.Н. Трубецкого, П.Г., Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.А. Аскольдова, кн. С.Н. Трубецкого, П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского, А.С. Лаппо-Данилевского, С.Ф. Ольденбурга, Д.Е. Жуковского под редакцией П.И. Новгородцева. - М., 2002. - С.5-30; М.А. Колеров Сборник «Проблем идеализма» (1902). История и контекст. - М., 2002.

обнаруживаем особенные черты, которые характеризует его понимание философского составляющего марксизма и проявятся в его различных размышлениях в постмарксистские периоды. Мы имеем в виду упомянутое нами и впервые здесь четко проявленное Булгаковым в эти годы **понимание соотношения свободы и необходимости, а также осознание необходимости в кантианском критицизме для построения новой философской системы**, которое в это время у Булгакова пока проявляется как осознание «философской недоработанности» марксизма и необходимости дополнения его Кантом.

В статьях «*О закономерности социальных явлений*» (1896 г.) и «*Закон причинности и свобода человеческих действий*» (1897 г.) Булгаков критикует П.Б. Струве, отстаивающего идею признания сферы свободного личностного выбора как особый фактор поведения в социальной науке. Булгаковская критика направлена и на мысль Рудольфа Штамллера, который примерно таким же образом параллельно со сферой закономерности пытался утвердить существование «целесообразности» как «сферы свободы». Позиция Булгакова заключалась в защите универсального значения закона причинности как единственной закономерности социальных явлений. По мнению Булгакова того времени, личностная свобода существует, но существует субъективно и лишь как психологическое чувство. А само действие, мотивируемое субъективным чувством свободы, не минуется закона причинной связи при анализе данного действия в социальной науке⁸⁶.

В этом противопоставлении себя П.Б. Струве и Р. Штамллеру мы можем легко заметить отмеченное нами характерное для Булгакова отождествление свободы и необходимости или часто отмечаемую исследователями склонность к детерминизму в мировоззрении Булгакова. Позднее, начиная с яркой бердяевской «классической»⁸⁷ критики, многие критики будут отмечать, что подобное утверждение об «условности» свободного человеческого выбора сложилось у Булгакова в период его увлечения марксизмом и сохранилось надолго и после его перехода к идеализму⁸⁸. Но нельзя исключать вероятность того, что у Булгакова этот

⁸⁶ Сходное, скорее, позитивистское понимание свободы и необходимости мы легко можем найти и у представителей социологического взгляда на личность. Например, Чернышевский пишет: «Положительно известно, например, что все явления нравственного мира проистекают одно из другого и из внешних обстоятельств по закону причинности <....>. <...> “хотение” было тут только субъективным впечатлением, которым сопровождается в нашем сознании возникновение мыслей или поступков из предшествующих мыслей, поступков или внешних фактов». См.: Чернышевский Н.Г. Собр. соч. в 5 т. - М. 1974. - Т.4. - С.249.

⁸⁷ В подтверждение сказанного приведем лишь одну цитату: «Ему неведома новозаветная духовная свобода. И Булгакову чужд пафос христианской свободы». Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // С.Н.Булгаков: pro et contra. - С.757.

⁸⁸ Может оказаться характерным и то, что в возможном выборе различных позиций интерпретации марксистской теории в отношении соответствия сознания и материи Булгаков занял именно резкую детерминистическую позицию. Однако следует отметить, что, возможно, данное подчеркивание универсального значения закономерности относится не столько к особому характеру марксизма Булгакова, сколько к общей черте российской интерпретации

«детерминизм» мог иметь вполне домарксистские, более глубокие нравственно-мотивированные корни, т.е. мог иметь внутреннюю опору на чувстве долга, сформированного у философа еще в юности, и на тесно связанном с этим чувством опровержении любого рода «субъективизма». «Детерминизм» Булгакова, скорее, не результат принятия марксизма. Наоборот, **его марксизм, возможно, оказался результатом определенного «объективизма», исходящего из обостренного нравственного чувства.**

Для нас важно также, что, несмотря на критическое отношение к упомянутым публикациям П.Б. Струве, Булгаков разделял с ним мнение относительно «философской недоработанности» марксизма и необходимости его доработки, которая должна быть осуществлена путем дополнения этого учения кантианским критицизмом.

Прежде чем рассмотреть это специфическое для Булгакова отклонение от ортодоксального марксизма, обратим внимание на общий контекст этого булгаковского марксистского преломления. Как считает Н.С. Плотников, подобное «отклонение» непосредственно отражает общеевропейскую «кантианизацию марксизма», проявившуюся, с одной стороны, у упомянутого уже Р. Штамллера в виде его отстаивания автономности критерия целевой деятельности по отношению к причинно-следственному пониманию социальных явлений, с другой - у Е. Бернштейна в виде его утверждения о необходимости строгого разграничения научного познания и политической деятельности. По мнению Н.С. Плотникова, эта установка, выросшая из кантианского марксизма, в дальнейшем стала общей почвой для развития идей российских «идеалистов», участвовавших в сборнике «Проблемы идеализма», и нашла выражение в их общем интересе к вопросу личности как субъекту свободного действия, а также в их критике марксистско-позитивистской редукции вопросов ценностного суждения к опытной науке. Сходная оценка отклонения российского критического марксизма от его ортодоксии представлена также у М.А. Колерова. Следует признать данные утверждения Н.С. Плотникова и М.А. Колерова⁸⁹ справедливыми.

Вернемся к упомянутым марксистским статьям Булгакова и более конкретно на их

марксизма того времени. Подобное детерминистическое подчеркивание почти «механической» закономерности социального развития российским марксизмом того времени уже было отмечено рядом исследователей русской мысли и, как часто отмечается в их публикациях, оно свойственно и «первому марксисту России» Г.В. Плеханову. Исходя из этого можно говорить об общем особо подчеркнутым примате этического пафоса в российской интерпретации марксизма. Например, см.: Andrzej Walicki. Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia. Vol.36, No.1, January 1977. (Росия Сякаисисо то Сурабу сюги. Токио, 1979. - С80-83. на японском языке).

⁸⁹ См.: Плотников Н.С. Философия «Проблем идеализма» // Проблемы идеализма. - С.5-60. М.А. Колеров в этом смысле прямо называет критический материализм источником поздних идеалистов: «Как известно, источником, породившим идеалистическую струю в русской общественности, был марксизм [18]90 годов, но, разумеется, не «ортодоксальный» или социал-демократический, а так называемый «критический»». Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902). История и контекст. - М., 2002. - С.12-13.

примере рассмотрим, как Булгаков пытается доработать марксистскую философию самостоятельно. Эта доработка состоит в как бы противоречивом на первый взгляд отрицании «объективности» значения универсальной закономерности, т.е. отрицании того, что вышеотмеченная универсальная причинность принадлежит к действительному социально-историческому субстрату. По мнению Булгакова, именно человеческое сознание придает причинную связь социальным явлениям при их анализе, хотя эта связь все же сохраняет универсальное значение. Как пишет Булгаков в другой статье того же периода критического марксизма, а именно в статье «Хозяйство и право», «она (действительная история – Х.Х.) знает только дикий хаос чередующихся событий, сумрак, который еще ждет света разума»⁹⁰. Другими словами, тогда ему уже представлялось, что действительному субстрату истории как таковому не принадлежит никакая закономерность. Она придается ему анализирующим человеком. Это отношение Булгакова вполне созвучно с основным гносеологическим воззрением современного ему неокантианства, которое применяло кантовскую гносеологию в вопросах культурологии⁹¹. Так или иначе, как мы рассмотрим далее, отмеченная здесь **кантианская гносеологическая установка, в которой подлинная реальность как таковая выступает как нечто неузнаваемое и не имеющее какой-либо закономерности, как «вещь в себе», будет играть ключевую роль в дальнейших философских построениях Булгакова** в первом десятилетии двадцатого века.

Религиозно-идеалистический период

Примерно в 1901 году уже имевшее место внутреннее булгаковское разочарование в марксизме переходит, с одной стороны, к открытому опровержению атеистическо-материалистического фундамента марксизма, с другой – к отрицанию, или скорее, переработке отдельных экономических постулатов марксизма. При этом он продолжает признавать общее положительное значение марксизма как эффективной теоретической базы для критики капитализма. Но учение Маркса подвергается философом критическому разбору особенно с точки зрения его философско-этической уязвимости. У Булгакова снова происходит мировоззренческое переобращение – на этот раз к религиозному мировоззрению. В этот период, с началом преподавательской деятельности в Киевском Императорском

⁹⁰См.: Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений// Труды по социологии и теологии. Т. 1. М., 1997. - С.15-43; Булгаков С.Н. Закон причинности и социальных явлений// там же. - С.44-59; Булгаков С.Н. Хозяйство и право // там же. - С.59-83.

⁹¹ Например, для представителей баденской школы неокантианства Г. Риккерта, эмпирическая реальность выступает как бесконечное и фактическое аморфное «разнородное продолжение», которое через научное познание превращается в «однородное продолжение» или «разнородное не-продолжение». См.: Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - М., 1998. С.44-129.

университете и Киевском Политехническом Институте, он начинает активно выступать с открытыми лекциями, во время которых отстаивает новый для него религиозный «идеализм». Многие из его лекций пользовались большой популярностью. После того, как Булгаков выступал с ними в аудитории, их содержание публиковалось в виде брошюр, выходило отдельными статьями в журналах. Некоторые статьи были опубликованы в авторских сборниках, таких как «От марксизма к идеализму» (1903 г.) и «Два града» (1911 г.) или в таких сборниках статьей единомышленников того времени, как «Проблемы идеализма» (1902 г.)⁹² и «Вехи» (1909 г.), вызвавших резонанс в среде русской интеллигенции. Среди первых булгаковских статей этого периода – *«Иван Карамзов как философский тип»*, *«Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (параллели)»* и *«Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева»*, которыми философ отчетливо провозглашает свою новую приверженность пути Соловьева и Достоевского. В это время Булгаков занимает посты главного редактора ряда общественно-философских журналов, сыгравших важную роль в развитии философской мысли России. Осенью 1904 года вместе с Н.А. Бердяевым он получает право редактирования основной части выходящего тогда журнала «Новый путь» (с первого номера 1905 года журнал переименован в «Вопросы жизни»). Булгаков участвует и в организации «Религиозно-общественной библиотеки», а в 1906 году оказывается среди главных организаторов учрежденного в Москве Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. В 1910 году участвует в создании издательства «Путь», в котором при нем выходят философско-публицистические книги (многие из них станут хорошо известными) по религиозно ориентированной философии различных авторов.

Если основным идейным течением, к которому принадлежал Булгаков до перехода к религиозной позиции, являлся «критический марксизм», то основное направление, к которому Булгаков примкнул, или лучше сказать, которое инициировал вместе с другими единомышленниками в первые годы 1900-х - это «идеализм». Группа идеалистов выступала против предпринятой марксистами и близкими им по духу «реалистами» позитивистской редукции этических ценностей к вопросам опытной науки. Как отмечает Н.С. Плотников, идеалисты были объединены идеей существования объективных общественных идеалов и мыслью о необходимости философского обоснования «этических критериев, требуемых для нормативной оценки политики»⁹³. Естественно каждый теоретик из этой группы предлагал свое решение поставленных ими задач. Но Г.Ф. Патнэм, М.А. Колеров, Н.С. Плотников и

⁹² О значении статьи «Проблемы идеализма» М.А. Колеров пишет: «В столкновении с «Проблемами идеализма», исподволь или явно, принуждены были искать свои собственные философские решения все идейные силы в России». Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» (1902). История и контекст. - С.13.

⁹³ Плотников Н.С. Философия «Проблем идеализма». - С.22.

другие исследователи разделяют идеалистов на два направления - секулярное и религиозное, - и справедливо относят Булгакова вместе с Бердяевым - ко второй группе, т.е. к тому лагерю мыслителей, утверждающих, что идеализм может основываться только на религиозной, прежде всего христианской основе⁹⁴. Отметим, что эта религиозная ориентация булгаковского идеализма в рассматриваемый нами период идет по возрастающей и все более усиливается от публикации к публикации.

Прежде чем перейти к конкретному анализу определенного как «религиозный идеализм» мировоззрения Булгакова в рассматриваемый период, определимся так же с нашим подходом к данному анализу.

Среди исследователей существуют различные точки зрения в определении основных направлений общественно-философской мысли Булгакова в данный период. Но, как нам представляется, общая характеристика булгаковской мысли этого периода, данная Л.А. Зандером, до сих пор не теряет первостепенное значение. Зандер выделяет три «русла», по которым примерно в этот период развивалась мысль Булгакова: 1). переход от идеализма к конкретной вере и обнаружение «человекобожия» как сущности современного атеистического позитивизма; 2). не просто обвинительное осуждение представителей данной мысли, а диагноз «ее болезни» и своего рода диалог для «лечения», обращенный к русской интеллигенции и молодежи; 3). рассмотрение «социально-философских проблем в свете христианской жизни и учения», приведшее к построению собственного христианского социального мировоззрения⁹⁵.

В этой характеристике Зандера мы находим ценные ориентиры для дальнейшего построения нашего подхода. Как нам кажется, Зандер улавливает характерную черту двухстороннего развития мысли Булгакова в данный период. Речь идет о **негативной критике атеистическо-позитивистского мировоззрения, в частности, атеистического социализма с одной стороны, и о положительной разработке собственной социальной философии, основанной на христианской ценности - с другой**. Собственно, это и является двумя основными направлениями мысли Булгакова в данный период.

В принципе с этим согласны многие исследователи трудов Булгакова этого периода. Такой подход, например, представлен Ю.Н. Давыдовым, который определяет основное направление развития мысли Булгакова рассматриваемого периода как выстраивание собственной версии православной социальной философии через критический самоанализ собственной

⁹⁴ G.F. Putnam. Russian Alternatives to Marxism. Chiristian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-century Russia. - Knoxville, 1977. - С.8.; Колеров М.А. Сборник «Проблемы идеализма» [1902]. История и контекст. - С.210.

⁹⁵ Зандер Л.А. Бог и мир. - С.31-37.

предыдущей марксистской веры⁹⁶. Подобный подход свойствен многим исследователям, рассматривающим булгаковские труды этого времени преимущественно через противостояние философа марксизму. Например, по мнению И.Б. Роднянской, в период с 1896 года и до первой русской революции Булгаков покидает марксизм из-за разочарования в философском фундаменте и «этосе» марксизма, а в период с 1906 по 1912 год, по мнению той же исследовательницы, марксизм анализируется Булгаковым с точки зрения более глубоких эмоциональных мотивов и сокровенных мечтаний марксизма. Действительно, марксизм рассматривается Булгаковым «как религия антихристианства со своей мистикой и эсхатологией». И.П. Смирнов усматривает основное идейное развитие у Булгакова в период до публикации сборника «Вехи», так же, как у Туган-Барановского и Бердяева, в творческом позитивном преодолении марксизма. По мнению Смирнова, оно выражается в положительной оценке части экономической теории марксизма и в отказе от философского обоснования, данного ему Марксом, при сохранении и развитии социально-этического пафоса данного социологического учения⁹⁷.

В то же время противопоставление булгаковской мысли данного периода преимущественно марксизму представляется не самым корректным для анализа булгаковской мысли данного периода: как мы увидим далее, Булгаков противопоставляет свою позицию не только марксизму как таковому, но и другим течениям атеизма или позитивизма. Критика Булгакова направлена также и на философские течения, называемые им «индивидуализмом», «гедонизмом», «пантеизмом» и т.д. И как нам представляется, Булгаков развивал свою философскую позицию именно через диалог не только с марксизмом, но и со всеми этими различными течениями, которым он противопоставлял собственную позицию. При этом, если искать общий критерий, применяемый Булгаковым для обобщения всех этих его предметов критики, то это - **«человекобожие»**. Поэтому, обращая должное внимание на эмоциональную окраску и отсутствие общепринятого четкого значения данного термина, мы

⁹⁶ Давыдов Ю.Н. Апокалипсис атеистической религии (С.Н. Булгаков как критик революционистской религиозности)// Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. - С.405. И.И. Евлампиев, оговариваясь не столько о философском, сколько общем публицистическом характере раннего периода творчества философа, пишет: «все известные работы Булгакова 1902-1912 гг. до первого крупного труда “Философия хозяйства” посвящены, по сути, одной и той же теме: критическому разбору существующих тенденций в понимании человека и в осмыслении его личного и исторического предназначения – ради отыскания единственного правильного мировоззрения, способного разрешить все трагические антиномии нашего бытия)». Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «За» и «Против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. - С.10.

⁹⁷ Ряд исследователей изучает основную мысль Булгакова в данный период в свете его отношения к марксизму. Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории // С.Н. Булгаков: pro et contra. - С.886. См.: Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. - М., 1995. - С.285. В.А. Кувакин также анализирует труды Булгакова данного периода по его отношению к марксизму. См.: Кувакин В.А. Мыслители России. - М., 2005. (О Булгакове: - С.362-393).

тоже будем условно применять его для обозначения данного комплекса предметов булгаковской критики, хотя нам все же надо выяснить, почему и на каком теоретическом основании Булгаков обобщенно определял все эти весьма разные течения именно как «человекобожеские». Соответственно, мы так же будем условно использовать для обозначения собственной булгаковской положительной мировоззренческой позиции противоположный термин, а именно «**богочеловеческое**», хотя сам Булгаков употреблял это выражение не так часто по сравнению с термином «человекобожеские».

Поскольку мы будем использовать данные специфические религиозно-философские определения как «человекобожеские» и «богочеловеческие», попытаемся дать краткую характеристику значениям двух терминов, обрисовать то, что под ними будем подразумевать мы.

Понятие «**человекобожия**», заимствованное Булгаковым вероятно у Достоевского⁹⁸, изначально означало у Булгакова некую духовную установку на то, что человеческая личность и общество стремятся окончательно «устроиться без Бога», т.е. окончательно упразднить религиозную веру в Бога и поставить человека в центре его ценностей. Суть протеста Булгакова против данной установки заключается в том, что приверженность «человекобожию» не только не способна ответить на высокую моральную устремленность человека к правде и справедливости, но и в логическом своем исходе в обязательном порядке приводит людей к безнравственному жизненному строю. И это происходит вопреки тому, что люди могут провозглашать благородный на первый взгляд идеал гуманистического антропоцентризма, основанного на секуляризованных ценностях. Этот мотив в размышлениях Булгакова в данный период повторяется многократно. Справедливости ради отметим, что подобное представление об обязательном разрушительном исходе установки «человекобожия», ее принципиальной бесперспективности не редкая в то время интерпретация мысли, ассоциированной с именем Достоевского. Подобная трактовка уже имела определенную традицию в мире литературной критики в конце XIX- начале XX века. Упомянем прежде всего предшествовавшую булгаковским размышлениям работу Василия Розанова «О легенде Великого Инквизитора» (1894 г.). В ней в центре внимания Розанова оказывается вопрос об этической дилемме Ивана Карамазова, связанный с невозможностью оправдания страдания невинных людей путем обещания им счастья и гармонии у будущего поколения. Сходную трактовку выдвигает и известный литературный критик начала XX века А.Л. Волынский в своей работе «Царство Карамазовых» (1901 г.), прямо противопоставляя

⁹⁸ Например, «возможно ли, чтобы такой период наступил когда-нибудь или нет? Если наступит, то все решено, и человечество устроится окончательно». См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. Ч.III, IV, эпилог. - М., 1981. - С.367.

понятие «богочеловечества» понятию «человекобожия». Согласно трактовке Волынского, идеи Ивана Карамазова о том, что «все позволено, если нет Бога», суждено было стать символично использованной Смердяковым для его ничтожной эгоистической цели, т.е. убийства собственного отца, несмотря на, казалось бы, возвышенный тон этой идеи. Можно так же вспомнить капитальный труд «Л. Толстой и Достоевский» (1900-1902 гг.) Д.С. Мережковского. Критика Булгаковым «человекобожия» в принципе не резко отличается по общему пониманию от подобных типичных интерпретаций того времени. Однако отметим, что, понятие «человекобожие» Булгакова, во-первых, представляет собой продукт анализа довольно широкого спектра общественно-философской мысли атеистическо-гуманистического толка. Именно на разработку *различных версий* «человекобожия» и направляется в данный период интеллектуальное усилие Булгакова. Во-вторых, его критика направлена не на «человекобожие» как предмет *личного* убеждения, которое может быть разделяемо отдельными индивидуумами и может стать их личным убеждением, а именно на эту идею как общественное направление, которое может господствовать в обществе в качестве главенствующей социальной идеи, т.е. как идеологии. Употребив собственное выражение Булгакова, скажем: булгаковская критика «человекобожия» - это критика атеистического *общественного идеала*.

Относительно противопоставленного Булгаковым «человекобожию» понятия «богочеловечества» в свете его характера как возможного общественного идеала, в первую очередь необходимо отметить, что оно исторически основывается на церковном понимании христианской общины как тела Христа, т.е. представлении о Церкви как конкретном духовном собрании верующих людей вокруг Христа («Потому что мы члены Его тела, от плоти Его и от костей Его» [Еф., V, 30]). И данная булгаковская идея человечества как объединенного с Христом коллективного общественного субъекта, выступающего как своего рода партнер Абсолютного и содействующего Ему в историческом мировом процессе, как об этом открыто и многократно в своих работах признавал Булгаков, основывается на идее «богочеловеческого организма», выдвинутой и развернутой Владимиром Соловьевым. Как и Соловьев, Булгаков подчеркивает, что данный коллективный субъект-человечество не есть продукт умственной спекуляции или тем более какого-либо эстетического изыска, а есть «констатация» реально существующей живой единой субстанции всего человечества. Во весь рассматриваемый период Булгаков будет в общих чертах придерживаться данной позиции.

В то же время, помимо данной дихотомии человекобожия и богочеловечества необходимо учитывать присутствие в размышлениях Булгакова в то время попытки метафизического обоснования выдвигаемого им богочеловеческого мировоззрения, а также метафизической

критики противопоставленных им человекобожеских мировоззрений. Другими словами, с одной стороны, Булгаков анализирует состояние российского общества и выдвигает свою вполне эмпирическую модель общества, с другой стороны он стремится выявить глубинную религиозно-философскую сущность этих явлений и разработать, соответственно, религиозно-метафизическую основу разыскиваемого им богочеловеческого общественного идеала. Часто исследователи отмечают, что в рассматриваемый период основная мысль Булгакова носит общественно-публицистический характер и в ней мало философско-метафизической разработки. Но, как нам кажется, поиск метафизической основы общественных идеалов был основной задачей для Булгакова и других идеалистов, и нам необходимо установить каким образом Булгаков пришел в метафизическое понимание, обнаруживаемое в «Философии хозяйства».

Вышеизложенное дает нам основание далее анализировать булгаковское общее мировоззрение в данный период, выделяя два основных направления его мысли с сопутствующими им противопоставлениями положительной и отрицательных идей: **1) разработку феноменальной модели должного по его представлению общества через критику его антиподов, 2) философско-метафизическое обоснование «богочеловеческого» общественного идеала, поиск которого ведется так же через критику антиподов подобного обоснования.**

1.1.1 Разработка феноменальной модели должного общества

Выделим две основные концепции, определяющие булгаковскую разработку феноменальной модели должного общества в данный период: 1) иерархическая структура социальных ценностей как теория общественного идеала; 2) концепция «христианской общественности» как субъекта преобразования общества.

(1). Иерархическая структура социальных ценностей

Как верно отмечает исследующая понятие общественных идеалов в русской философии Е.М. Амелина, разъяснение метафизического характера основы общественных идеалов было одной из главных тем булгаковских рассуждений в данный период⁹⁹. Данная тема метафизического обоснования нормативной сферы и, в частности, общественных идеалов

⁹⁹ Амелина Е.А. Общественный идеал в философии всеединства (от Соловьева к С.Л. Франку). - М., 2000, - С.163-182.

появилась, как отмечает Е.А. Амелина, в среде русского критического марксизма как отражение споров между представителями австрийско-немецкой школы марксизма относительно объективности или субъективности этих идеалов. На то же историческое происхождение основы социальных концепций российских идеалистов также указывают М.А. Колеров и Н.С. Плотников¹⁰⁰. Как они отмечают, тема обоснования общественных идеалов была общей для «идеалистов», выступивших против позитивистически настроенных марксистов и обновленных народников того времени, склоненных к сведению вопроса ценностных суждений к опытной науке. В этом смысле обоснование метафизического характера общественных идеалов, предпринятое Булгаковым, действительно предстает как одна из попыток подобного решения этой задачи.

Мы видим в первых булгаковских статьях этого времени процесс становления собственной версии концепции общественных идеалов в виде **концепции иерархической структуры социальных ценностей**. Попробуем реконструировать формирование данной концепции Булгакова.

В статье «*Основные проблемы теории прогресса*», опубликованной в 1902 году в сборнике «Проблемы идеализма», Булгаков утверждает, что призыв к социальной реформе должен основываться не на псевдонаучной теории закономерности обязательных перемен общественных формаций. Согласно Булгакову, необходимо вернуть этот призыв в должное идейное русло, освободив его от ложной материалистической основы, отрицающей понятие свободной нравственной жизни личности и тем самым дать этому призыву достойную религиозно-идеалистическую основу. Что касается конкретного содержания нового идеалистического фундамента, то оно, согласно Булгакову, должно быть основано на понятии «нравственной свободы человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни»¹⁰¹. Данная нравственная свобода, согласно Булгакову, в свою очередь требует понятия «**абсолютного долженствования**»¹⁰², имеющего сверхопытное происхождение¹⁰³. Булгаков утверждает, что такой «**абсолютный идеал**»¹⁰⁴ в правильном виде обнаруживается именно в христианском учении. Таким образом, данная статья уже

¹⁰⁰ Как указывает М.А. Колеров, данное убеждение о необходимости обоснования освободительного общественного идеала на религиозно-идеалистической основе представляется более или менее общим для участников в сборнике «Проблемы идеализма». Его истоки - в стремлении российских представителей критического марксизма отстоять идеал социализма перед ассоциируемым с идеей Бернштейна ревизионистским практическим уничтожением идеала революционного преобразования общества. См.: Колеров М.А. «Сборник идеализма». История и контекст. - С.26-50.

¹⁰¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса.// Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.135.

¹⁰² Там же. - С.136.

¹⁰³ «Долженствование обращается к воле, оно необходимо предполагает возможность нравственного хотения, возможность выбора, следовательно, немислимо без свободы воли». Там же. - С.129.

¹⁰⁴ Там же. - С.127

достаточно четко свидетельствует об убеждении философа в необходимости фундирования социальной реформы на религиозно-идеалистической основе, в частности, на идее нравственного долженствования как «абсолютного идеала».

Ту же самую мысль о роли «абсолютного идеала» и его более детальное развертывание мы обнаруживаем в опубликованном в конце 1902 года статье Булгакова *«Душевная драма Герцена»*. В ней подчеркивается, что «абсолютный идеал» или, как здесь выражается Булгаков, «идеал совершенства»¹⁰⁵ дарован Богом в христианстве и принадлежит к недостижимой на «земле» «области трансцендентного» или «небу», а движение к нему или для его достижения бесконечно. Булгаков отмечает, что, данный идеал действует как абсолютный **«регулятивный принцип»**¹⁰⁶, т.е. как не что иное, как кантовский нравственный закон. А в качестве конкретного образа воздействия регулятивного принципа мы можем сослаться на уже упомянутую выше статью *«Основные проблемы теории прогресса»*. Как пишет в ней Булгаков, мы «ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого в философии показан совершенно бесспорно Кантом»¹⁰⁷.

Рассмотренные образы «идеала» уже отчетливо показывают характерную черту концепции общественных идеалов Булгакова того времени - идею сверхопытного происхождения «абсолютного идеала» личности и представление о кантовском «регулятивном воздействии» данного идеала на человеческое нравственное сознание.

Опубликованная в 1903 году статья *«Задачи политической экономии»* продолжает развивать его концепцию общественных идеалов. В ней Булгаков представляет свое понимание соотношения между «трансцендентным» или «абсолютным идеалом» и «конкретными социальными идеалами», а также социальными науками. Как резюмирует Булгаков, понятие причинности и понятие нравственного долженствования, или, по-другому, теоретический разум и практический разум, составляющие основу социальных наук, рассматриваются Штаммлером как равноправные начала. Собственная позиция Булгакова заключается в том, что в ценностных суждениях примат должен принадлежать именно «практическому разуму, социальному долженствованию»¹⁰⁸. Как утверждает Булгаков в данной статье, «социальный идеал» носит автономный характер и «создает социальную

¹⁰⁵ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Там же. - С.151.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.134.

¹⁰⁸ Булгаков С.Н. Задачи политической экономии // Там же. - С.279.

науку, а не создается ею»¹⁰⁹. Другими словами, Булгаков здесь придает объявленному в предыдущих статьях как имеющий статус божественной данности «идеалу совершенства», или «социальному идеалу» статус, стоящий иерархически выше любых выводов опытных социальных наук. Булгаков упоминает также о «*конкретных* (курсив мой – Х.Х.) социальных идеалах», которые, как и социальные науки, по мнению философа, относятся к сфере относительного человеческого творчества. А абсолютный «социальный идеал», согласно русскому философу, функционирует как высший – опять же – «регулятивный» принцип в различных суждениях, позволяющих вывести вышеуказанные «конкретные социальные идеалы». Как пишет Булгаков и делает это вполне в духе Канта, эта регулятивная идея «создаст *возможность* нравственного суждения вообще, но не определяет конкретного его содержания. Последнее надо еще отыскать, и это искание, эта подстановка в отвлеченную алгебраическую формулу конкретных, числовых величин, есть процесс нравственного творчества, имеющего себе полную аналогию в творчестве художественном»¹¹⁰. А в опубликованной в том же году статье «О социальном идеале» данный абсолютный «социальный идеал» получает также несколько иные конкретные определения, такие как «идея равенства»¹¹¹.

Таким образом, мы видим, что в статьях, собранных и опубликованных в 1903 году в сборнике «От марксизма к идеализму», Булгаков уже довольно четко представляет модель соотношения социальных наук и метафизики, применяемую в конкретной практической разработке социальных идеалов и общественно-политических мер для преобразования общества. **В этой иерархически выстроенной модели самый высший ранг отведен идеалу «нравственной свободы человеческой личности» или «равенства» как «абсолютному идеалу», имеющему «трансцендентный» статус. Ниже стоят «конкретные социальные идеалы», подчиняющиеся регулятивному воздействию данного абсолютного идеала, и принадлежащие к сфере человеческого творчества и имеющие лишь относительные ценности, еще ниже - «конкретные социальные меры», «социальные науки»¹¹².**

Следующий вопрос заключается, вероятно, в том, что именно подразумевается под упомянутыми «конкретными социальными идеалами». На этом этапе своих рассуждений

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Там же. - С.287.

¹¹¹ Булгаков С.Н. О социальном идеале // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.260.

¹¹² Примечательно в этой связи булгаковское размышление, представленное в статье «О социальном морализме (Т. Карлейль)». Усматривая в образе Карлейля глашатая религиозно обоснованного социального идеала, Булгаков критикует игнорирования Карлейлем рассмотрения «сферы сверхличной экономической стихии», т.е. сферы социальных наук. См.: Булгаков С.Н. О социальном морализме (Т. Карлейль) // Тихие думы. - С.159-186.

Булгаков непосредственно не уточняет, что подобным иерархически нижним, т.е. относительным социальным идеалом может оказаться своеобразно интерпретированный им экономический социализм, т.е., его идеал «христианского социализма», как позднее он сам его назовет. Пока же Булгаков достаточно осторожен с использованием данного термина. Однако наследственная связь между данным понятием «конкретных социальных идеалов» и несколько поздней по времени его идеалом «христианского социализма» представляется очевидной, если учесть булгаковскую критику «экономического материализма» в данный промежуток времени. Согласно Булгакову, одна из главных ошибок марксизма – именно в выдвигании социализма не как нравственного требования, т.е. ценностного суждения, а как псевдонаучного вывода. Это показывает, что социализм как чисто ценностный идеал рассматривается философом, по крайней мере, в ранге неабсолютного, но относительного социального идеала.

Отметим также определенную близость между данной иерархической системой ценностей и более поздним представлением о «регулятивном» воздействии Софии, или мировой души, усматриваемым в таких более поздних работах Булгакова, как «Философия хозяйства», «Свет Невечерний», «Философия имени» и других. Примечательно также, что в частности в «Философии хозяйства» Булгаков будет говорить о необходимости «тройкой постановки» вопросов, которая состоит из опытно-научного, трансцендентально-критического и метафизического уровней и составляет «иерархию проблем». Все это приводит нас к предположению, что одним из ранних источников представления о Софии как трансцендентальном образе мира может оказаться именно данная иерархическая система социальных ценностей и идеалов, подкрепленная еще отмеченным внутренним нравственным «голосом», который, возможно, «ежедневно и ежечасно слышал» сам Булгаков¹¹³.

(2). «Христианская общественность» как субъект преобразования общества

Понимание иерархической структуры социальных ценностей находит свое применение по-своему в другой важнейшей булгаковской концепции того времени - «**христианская общественность**», впервые открыто выдвинутой во время революционных событий 1905 года. Мы увидим, что понятие «христианская общественность», первоначально предложенную Мережковским и Бердяевым в близком контексте, приняло у Булгакова

¹¹³ В статье «О социальном идеале» упоминается, что подобное мировоззрение, основанное на представлении об абсолютном идеале, может быть связано с «вековечной антитезой платонизма». См.: Булгаков С.Н. О социальном идеале // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.262.

определенную четкую формулировку, созвучную с социологическим понятием общества, противопоставляемого государству.

Как утверждает Булгаков в статье «*Неотложная задача (о Союзе христианской политики)*», «защита угнетенного народа, трудящихся классов»¹¹⁴ пока преимущественно поддерживается атеистической социалистической силой и ей принадлежит монополия на эту защиту. Данный взгляд Булгакова встречался и раньше. Но в разгар революционных событий формулировка Булгакова намного резче. Согласно Булгакову, причина успехов воинствующего атеизма заключается не только в тех огромных усилиях и героическом самопожертвовании его сторонников, но и в том, что христианская сила России впадает, с одной стороны, в политический индифферентизм, а с другой – в лицемерный союз с самодержавием. В то же время, как заявляет Булгаков, христианское учение учит, что история есть богочеловеческий процесс, в котором постепенно и добровольно образуется единое человечество как собрание верующих, «тело Христово». Христианской силе, с одной стороны, надо добиться отделения церкви от союза с самодержавием, но, с другой - нельзя допускать превращение религии в «частное дело», т.е. дело исключительного личного спасения и духовного совершенствования. Как заявляет Булгаков в этой статье, нужен не только христианский принцип в индивидуальной жизни, но необходимо внедрять его во внешнем институциональном взаимоотношении между людьми.

Как мы уже отметили, Булгаков к этому моменту уже не раз объявлял, что абсолютным идеалом является данная христианством нравственная автономность и свобода личности. Мы также отметили, что он причислял «конкретные общественные идеалы» к сфере относительного человеческого творчества. Та же позиция отстаивается философом и в этой статье. По заявлению Булгакова, «<...> абсолютные цели этой политики (христианской - Х.Х.) даются религией, средства же для этих целей, изменяющиеся и относительные, должны быть найдены разумом или наукой и, конечно, никоим образом не могут этим целым противоречить»¹¹⁵. К таким «средствам», т.е. конкретным общественным идеалам в политическом плане относятся «свободный союз самоуправляющихся общин, федеративный союз демократических республик». Однако, как многократно оговаривает сам философ, эти идеалы не абсолютные цели, а лишь относительные «исторические средства».

Теория государства, которую выдвигает Булгаков в этой статье, представляет для нас отдельный интерес. Как считает философ, начало государства само по себе чуждо христианству. Собственным идеалом христианства в сфере человеческого сожития является

¹¹⁴ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О союзе христианской политики) // Булгаков С.Н. Христиански социализм. - Новосибирск, 1991. - С.26.

¹¹⁵ Там же. - С.32.

«свободное объединение людей, которые объединяются любовью в церкви, т.е. состояние безвластия»¹¹⁶. В то же время, как оговаривается философ, данный идеал, т.е. идеал христианской общины, освобожденной от государственных властей, представляет собой «абсолютную норму». Ее полная реализация невозможна на земле в силу первородного греха, являющегося коренной «порчей» человечности. Это как бы трансцендентный идеал. Следовательно, задача общества – поддерживать именно постоянное, бесконечное движение к этой абсолютной норме, в частности, добиваться постоянного общественного контроля над государством, характеризуемым как начало насилия. Необходимо «в меру сил и исторических возможностей содействовать тому, чтобы подчинить государственного Левиафана христианским задачам, стремиться к его внутреннему просветлению, заставляя его служить христианским идеалам»¹¹⁷ и заниматься «постепенным упразднением насилия, деспотизма, бюрократической опеки и развитием самоуправления и общественного самоопределения, при котором правительство, власть и общество постепенно сливаются друг с другом»¹¹⁸.

Изложенный взгляд Булгакова на соотношение общества и государства свидетельствует, что он разделял с освободительными силами широкого спектра того времени общее **социологическое понимание, различающее общество и государство как противостоящие друг другу общественные силы, а также опасение подчинения первого насилию и бюрократии, исходящим из второго**. Соответственно, как и для освободительных сил, так и для Булгакова истинным субъектом человеческого сожития оказывается не государство, а общество. Обобщенно можно характеризовать подобное социологическое понимание как руссоистско-локковский взгляд на необходимость общественного контроля агрессивных действий государственных институтов. В то же время, отметим, что марксистская вера в коммунистическое общество, основывающаяся на редукционной идее, сводящей государство исключительно к средству подавления господствующего меньшинства над подавляемым большинством, Булгаковым принципиально отклоняется¹¹⁹.

В последовавших статьях в рассматриваемый период мы встречаем более четко проявленную уверенность философа в том, что в качестве субъекта общественного

¹¹⁶ Там же. - С.32.

¹¹⁷ Там же. - С.33.

¹¹⁸ Там же.

¹¹⁹ Е.Евтухова отмечает, что христианский социализм Булгакова мотивирован сознанием необходимости дать моральное руководство общественному взаимоотношению и в этом смысле имеет много общего с моделью европейского христианского социализма 19-го века. Согласно ее мнению, Булгаков разделял с британскими социалистами опасения потенциальной деградации демократии. Как отмечает исследовательница, Булгаков считал необходимым придать положительный характер демократии, которая как таковая представляет собой явление нейтрального характера, и сделать это может христианство. См.: Evtuhov Catherine. The Cross and Sickle. - С.102.

преобразования вместо государства должна выступить именно общественность, сплоченная христианским идеалом. Например, в статье *«Церковь и культура»*, опубликованной в 1906 году в журнале *«Вопросы религии»*, относя социализм наряду с другими явлениями современной культуры к характерному явлению антропоцентрического духа ренессансного гуманизма, стремящегося освободиться от своих христианских корней, Булгаков призывает трезво отнестись к обещанию современного социализма реализовать «мир любви и дружбы». Однако Булгаков не останавливается просто на призыве к «трезвости». Он призывает церковную общественность взять на себя инициативу в борьбе за реализацию этого же «мира любви и дружбы». Булгаков убежден, что только церковь «<...> может ставить себе и способна разрешать задачу, за которую берется социализм, задачу объединения и организации человечества на основе благодатных даров, данных Спасителем, на основе любви к Нему, одновременно и личной и общей»¹²⁰. Как мы видим, **его «христианская общественность», заменяя собой место «общества» в социалистической парадигме, находится примерно в таком же отношении к государству, как отношение данного социалистического «общества» к государству.**

Мысль о том, что подобная «Церковь-общественность» представляет собой нечто, реализующее задачу, которую не в силах осуществлять государство, и что она есть нечто, стоящее выше государства, отражена и в статье *«Церковь и государство»*, опубликованной также в журнале *«Вопросы религии»* за 1906 г. В этой статье Булгаков, отталкиваясь от заданного Достоевским известного вопроса о ценностном соотношении государства и церкви, проводит собственную четкую демаркацию государства и церкви¹²¹. А в опубликованной в 1907 г. статье *«Средневековый идеал и новейшая культура»* философ подчеркивает, что государство не является тем институтом, от которого непосредственно можно ожидать объединения людей в обществе, и этим должна заниматься «Церковь-общественность»¹²².

Резюмируя выше изложенное, можно констатировать, что в этих рассуждениях философа мы обнаруживаем определенную положительную модель общества. В ней суверенность и достоинство человеческой личности возведены в ранг абсолютных нравственных идеалов,

¹²⁰ Булгаков С.Н. *Церковь и культура* // Булгаков С.Н. Христианский социализм. - С.72.

¹²¹ Поскольку Булгаков не поддерживает идею ликвидации государственных институтов, думается, что его образ «Церкви-общественности» следует отнести к понятию «гражданского общества» в том смысле, в каком его понимает Юрген Хабермас. Т.е. от «общественности» требуется критическое участие в государственных делах, как на «арене политической сферы публичности (Öffentlichkeit)». «Общественность» как необходимый компонент социального мира должна дополнить своей функцией государство.

¹²² См.: Булгаков С.Н. *Средневековый идеал и новейшая культура* (По поводу книги Генриха Эйкена «История и система средневекового мировоззрения» // Два града: исследования о природе общественных идеалов. - М., 2008. - С.185-207. Примечательно что, в этой статье утверждается, что социализм пытается заменить будущее объединение людей на земле объединением посредством *государства*.

основанных на христианстве. Этой сфере ценностей придается «трансцендентный» статус. Ниже стоят конкретная политическая модель, характеризуемая Булгаковым иногда как «социализм» и рассматриваемая им в качестве относительных ценностей, становящихся объектом открытой рациональной дискуссии в «христианской общественности».

Однако, далее по мере приближения к периоду публикации «Философии хозяйства», Булгаков переживает постепенное разочарование в практической возможности создания христианской освободительной силы. Несмотря на его призыв, конституционно-демократическая партия не стала пересматривать политический «индифферентизм» по отношению к церковному вопросу. Его попытка присоединить реформаторски настроенные круги русской церкви к стану демократических политических сил тоже не увенчалась успехом.

1.1.2 Попытки метафизического обоснования богочеловеческого общественного идеала

Мы уже отметили важное значение мысли Достоевского в формировании булгаковского мировоззрения в данный период. Это проявляется прежде всего в центральной роли в мысли философа ярко заданного в романе Достоевского «Братья Карамазовы» вопроса теодицеи, т.е. экзистенциального вопроса о возможности или невозможности «оправдания» страдания и смерти отдельно взятого человека для гармонии «целого». Вопрос философско-метафизического обоснования богочеловеческого общественного идеала для Булгакова в данный период предстает именно как вопрос теодицеи, ассоциируемой им с этой карамазовской дилеммой.

Как мы увидим далее, в рассматриваемый период в поиске ответа на этот вопрос Булгаков приходит с одной стороны к теоретическому выводу, что именно **соотносимое к христианству учение о всеобщем окончательном воскресении всего человечества, т.е. апокатастасис может предоставить мировоззрение, служащее правильным ответом на вопрос о «цене» страдания и смерти индивидуального человека.** С другой стороны, он приходит также к более личностно-экзистенциальному решению данного вопроса, т.е. к **отказу от любого представления об историческом закономерном или причинно-следственном отношении, которое может состояться между человеком и Богом, в частности в вопросе спасения.**

(1). Формирование вопроса теодицеи

Интересно, что упоминание вопроса Ивана Карамазова о цене гармонии будущего человечества встречается уже в одной из статей последнего периода критического марксизма Булгакова - в статье «*Закон причинности и свобода человеческих действий*» (1897 г.). Как уже было отмечено выше, основная идея данной статьи в том, чтобы с позиции защиты универсальности закона причинности и марксистского закона развития общества критиковать попытку П.Б. Струве «привить» историческому материализму сферу свободы личности, которая находится за пределами всеобщего закона причинности и тем самым может потенциально нарушить его «универсальность». В этой статье, затрагивая вопрос характера человеческого чувства свободы, Булгаков ссылается на «чувство несвободы», возникающее, когда конкретная личность не может примириться с «внешней необходимостью». Булгаков приводит в качестве наглядного примера данного чувства формулировку «бунтующего человека», согласно которой «Иван Карамазов не хочет примириться с злодействами, совершенными во тьме веков, хотя бы в результате оказалось и лучшее будущее»¹²³. Булгаков здесь определяет данное чувство как «бунт личности против мирового порядка, объективной закономерности вещей, во имя того, что этот порядок не отвечает идеалам данной личности»¹²⁴.

Согласно мнению Булгакова в это время, решение вопроса «бунта» невозможно теоретическим путем, данное положение «может быть только *пережито, т.е. разрешено психологически путем того или иного приспособления психической личности* (курсив мой - Х.Х.)»¹²⁵ к объективной закономерности. Процитируем также опубликованную за год до этой статью «*О закономерности социальных явлений*» (1896 г.), в которой Булгаков пишет, что решение данной дилеммы в том, чтобы согласоваться с «законом развития данного общества». Такое решение, как отмечает Булгаков, толкает «не к пассивному преклонению пред неотвратимым и неумолимым ходом вещей, а к его разумному *пониманию*»¹²⁶.

Как мы видим, Булгаков использует тему «бунта» Ивана Карамазова для того, чтобы оправдать свою точку зрения, согласно которой принятие «объективной закономерности», т.е. марксистского закона развития общества и экономики возможно и необходимо, хотя эта задача непростая с точки зрения личного сознания свободы и чувства «справедливости» у отдельно взятого бунтующего человека. Как подчеркивал философ, принятие данного закона не угрожает личностному чувству свободы. Но все же он признает, что вопрос о том, как

¹²³ Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.54.

¹²⁴ Там же. - С.54.

¹²⁵ Там же. - С.54-55.

¹²⁶ Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.43.

«примирить поставление целей и идеалов с сознанием необходимости всего сущего»¹²⁷ представляется самым трудным.

Разумеется, здесь Булгаков говорит лишь о психологической трудности при принятии «объективного» закона развития общества. Здесь мы обнаруживаем в рассуждении философа (напомним: это происходит еще во время его последнего марксистского периода) уже два фундаментального понимания, которые в дальнейшем будут играть существенную роль в его философских размышлениях. Во-первых, Булгаков ярко свидетельствует о **своем понимании коренной нравственной трудности принятия чреватого личными трагедиями разумного мирового порядка, каким прекрасным бы ни представлялся данный рациональный мировой порядок «в целом»**. Для личности подобное сведение индивидуальных трагедий на нет, т.е. их рационализация предоставляет крайнюю трудность. Во-вторых, он четко выдвигает также свою позицию, что **надо принять данную дилемму, несмотря на все, и она решаема только путем ее индивидуального живого переживания конкретной личностью, другими словами, актом «примирения», осуществляемым посредством воли и решимости отдельно взятой конкретной личности**. Усматриваемая здесь позиция Булгакова кратко может быть обрисовываема как экзистенциальный призыв «принять мир, несмотря на все». Сразу отметим, что в принципе эта идея трудности в принятии всеобщего разумного порядка и необходимости волевого усилия личности для этого «примирения» совсем не нова в истории русской мысли. Яркое выражение данной идеи мы обнаруживаем, в частности, в известном трактате А.И.Герцена *«Дилетантизме в науке»*¹²⁸, в котором понятие «примирения» играет центральную роль. Мы можем отметить, что эта установка Булгакова свидетельствует, что он разделял с представителями социологического взгляда на личность общую постановку вопроса несводимости личности к обществу и понимание трудности решения вопроса противоречия в интересах между индивидуумами и обществом.

Однако, возвращаясь к мысли Булгакова, отметим, что здесь так или иначе фундаментальный вопрос о принятии мира как данного получает выражение лишь как вопрос о возможности или невозможности субъективного приспособления личности к рациональному историческому закону. **На данном этапе в булгаковских текстах мы пока не можем обнаружить вопрошание о пути «объективного» решения, т.е. спасения личностей, которые действительно исчезли «во тьме веков», не видя будущее счастливое поколение человечества, т.е. тему объяснения и «оправдания» смерти и**

¹²⁷ Булгаков С.Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // Там же. - С.55.

¹²⁸ Герцен описывает эту трудность для личности такими словами: «Отречение от личных убеждений значит признание истины: доколе моя личность соперничает с нею, она ее ограничивает, она ее гнет, выгибает, повинуюсь одному своеволию». Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-х т. - М., 1954. - Т.3. - С.12.

страдания личностей не в субъективном восприятии вопрошающего философа, а в объективном значении происходящих событий.

Продолжим отслеживать развитие данного ключевого для философа мотива осмысления индивидуальных смерти и страданий. Основной замысел статьи *«Иван Карамазов как философский тип»* (1902), знаменующей совершившийся булгаковский переход на новую религиозно-идеалистическую позицию – показать через осмысление образа Ивана Карамазова неадекватность позитивистско-атеистического мировосприятия российской интеллигенции в свете поставленной ей высоконравственной задачи спасения угнетенного народа. Здесь как раз в качестве основного способа доказать неуместность этического решения проблемы зла на основе позитивизма и атеизма Булгаков предьявляет невозможность атеистическим социализмом «выкупить» страдание ушедших «во тьме веков» поколений. В этой статье впервые проблема «бунта» ставится Булгаковым прямо в центре его идейного искания.

Булгаков подходит к этому вопросу немного иначе, чем раньше, придавая ему особые новые оттенки. С одной стороны, Булгаков признает, что дилемма Ивана Карамазова - это «вопрос о происхождении и значении зла в мире и разумности мирового порядка»¹²⁹. Основная тема в этом вопросе – «целесообразность и разумность человеческих страданий»¹³⁰. Это вопрос о фундаментальной и никогда не устранимой этической противоречивости мирового порядка. Следовательно, в принципе вопрос о будущем социализме здесь не причем. С другой стороны, в этой статье **основное внимание Булгакова в вопросе «бунта» направлено не столько на смысл коренного зла, никак неустраняемого в мире, сколько именно на критику скрытой теодицеи, которую Булгаков разоблачает в атеистическом социализме.** Как утверждает Булгаков, эта теодицея обнаруживается в скрытом убеждении атеистического социализма в том, что будто «будущая гармония социализма покупается здесь неизбежно жертвой страданий капитализма»¹³¹. По мнению философа, эта попытка разрешить коренную этическую дилемму посредством обещания будущего наступления общества благополучия и гармонии представляет собой псевдорелигиозную веру. Как пишет Булгаков, она – вера в «человекобога»¹³² будущего общества гармонии. Отметим так же, что

¹²⁹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.95.

¹³⁰ Там же. - С.93.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же. - С.96. Подобное понимание «человекобога» примерно соответствует пониманию данного термина у Достоевского в романе «Братья Карамазовы». Появляющийся перед Иваном в 11-ой главе черт упоминает будущего «человеко-бога», который, бросив представление Бога, будет стремиться получать удовольствие от чисто земных ценностей, а также немного другого «человеко-бога», который, как бы не подождав наступления подобного будущего человечества, практикует в индивидуальной основе начало человекобога, выражающееся идеей «все разрешено». См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. С.367.

в данной статье Булгаков, обращаясь к знаменитому эпизоду «легенды о Великом Инквизиторе», выражает также сомнение вообще об успешности программы атеистического социализма. Философ сомневается относительно самой «обязательности нравственных норм, повелевающих жертвовать безличному прогрессу или благу других людей свое личное благо и интересы» и о нравственной ценности «будущего этого человечества, для которого приносятся все эти жертвы»¹³³. Здесь цель Булгакова именно в опровержении теодицеи атеистического социализма. Словом, это критика и негативное высказывание.

Характерно, что в этой статье философ открыто не выдвигает какую-либо собственную версию возможной правильной «религиозной» теодицеи как определенное теоретическое решение, которое должно заменить эту социалистическую теодицею и дать объяснение смыслу неустранимого в мире зла. Философ лишь подчеркивает, что по этому вопросу нет ответа в виде определенной теории. В тексте статьи лишь отмечается, что **разрешение может носить религиозный характер, и задача эта должна быть выполнена каждым по-своему, т.е. лично**: «Каждым философом, вернее, каждым мыслящим и потому философствующим человеком вопрос этот должен решаться за собственный страх и счет, не от разума, не от логики только, а из всего существа»¹³⁴.

Одним словом, данное булгаковское убеждение в том, что дилемма Ивана Карамазова должна быть решена индивидуально, т.е. *лично*, в сущности не сильно отличается от предложенного в статье «Закон причинности и свобода человеческих действий» «критическо-марксистского» варианта решения. Оба варианта ориентируются на субъективное волевое решение индивидуума, хотя нам надо иметь в виду, что на этот раз в отличие от позиции, показанной в своей марксистской статье, Булгаков четко заявляет о религиозном характере данного личностного решения.

В то же время внимательное чтение текста статьи дает нам понять, что не то, что принципиально опровергается теоретическое решение вообще. Философ не отрицает, что данное религиозное решение может носить и определенный теоретический характер. Булгаков вскользь, оговариваясь, что это частный взгляд, намекает, что может быть некий высший религиозный синтез и решение должно «состоять в слиянии экономических требований идеализма с началами философского идеализма и оправдании первых

¹³³ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.102. Булгаков здесь как бы забывает, что прежде чем говорить о «теодицеи социализма», Иван затрагивает дилеммы самой религиозной теодицеи. Иван отказывается принять не только социалистический рай на костях предков, но и христианское всеобщее воскресение на страданиях «деточки», т.е. великое метафизическое завершение истории, в котором воскреснувшие мать, растерзанный псами ребенок и мучитель обнимутся в слезах

¹³⁴ Там же. - С.96.

последними»¹³⁵.

Мы можем искать более развернутое разъяснение данного некоего высшего религиозного синтеза, т.е. позитивное выражение собственной позиции философа в статье «*Основные проблемы теории прогресса*» (1902 г.).

Сначала разберемся с тем содержанием данной статьи, которое следует рассматривать как **прототип собственного теоретического решения вопроса религиозной теодицеи Булгакова.**

Как отмечает философ в этой статье, вопреки своему отрицанию телеологии, позитивистский взгляд на историю невольно вводит фактическую систему теодицеи в виде теории прогресса, позволяющей «признать конечное торжество разума над неразумной причинностью»¹³⁶. По мнению Булгакова, собственно такая задача, которую «бессознательно» ставит перед собой позитивизм, т.е. именно задача утверждения телеологического принципа в понимании истории должна быть оправданной. Однако, как считал философ, этот вопрос должен быть решен именно через «метафизику истории», понимающую историю как раскрытие абсолюта в относительном бытии.

Рассмотрим подробнее данное булгаковское понимание истории в пределах данной статьи. Булгаков, с одной стороны, утверждает, что данное развертывание абсолютного представляется «более или менее сокрытым от наших слабых глаз»¹³⁷. С другой стороны, философ не склонен принципиально отказаться от того, чтобы признать в этом абсолюте определенную «рациональность», или даже «закономерность развития абсолюта»¹³⁸, хотя она оговорена как «трансцендентная». Подобная «трансцендентная рациональность», продолжает свою мысль философ, «может постулироваться метафизикой и составлять предмет *разумной веры* (курсив мой – Х.Х.)»¹³⁹. Как утверждает философ, согласно этой «метафизике», «все исторические события представляются с положительным или отрицательным показателем»¹⁴⁰.

Оговоримся, что выведенное здесь рассуждение Булгакова не представлено им непосредственно как какое-либо систематизированное теоретическое решение дилеммы Ивана Карамазова. Но ясна его позиция: **существует «трансцендентная рациональность», позволяющая нам давать ту или иную оценку, т.е. придавать смысл историческим событиям, в частности, и трагическим событиям.** Пожалуй, можно интерпретировать это

¹³⁵ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Труды по социологии и теологии. - Т.1 . - С.105.

¹³⁶ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же - С.113.

¹³⁷ Там же. - С.133.

¹³⁸ Там же. - С.132.

¹³⁹ Там же. - С. 133.

¹⁴⁰ Там же. - С. 134.

высказывание как готовность теоретического решения вопроса теодицеи путем предположения «рационального», хотя скрытого, божественного исторического порядка.

Не менее важным оказывается то, как философ представляет себе своих оппонентов, с идеями которых он полемизирует в данной статье. Мы можем выделить несколько типов таких оппонентов. **В первую очередь Булгаков подвергает критике понятие «человечества» или «человеческого рода», которое, как ему представляется, играет фактическую роль божества в теории прогресса.** Как утверждает философ, перед лицом уничтожения значения жизни индивидуума, очевидно постулируемого из факта неминуемой смерти любого индивидуума, теория прогресса, отрицающая все, что трансцендентно, все же прибегает к поиску нового абсолюта в фактах эмпирических данных и находит его в образе «человечества», якобы вечно продолжающего свой прогресс на фоне непрерывной гибели отдельно взятых индивидуумов. Философ стремится наглядно характеризовать образ своего оппонента и приводит в качестве примеров довольно длинные цитаты из сочинений двух мыслителей, к которым он относит данную позицию: Жана-Мари Гюйо и Фихте. Как пишет Булгаков, согласно Гюйо, человек находит утешение в той мысли, что и после нашей смерти «все, что только было неличного (*impersonal*) в нашем сознании, то чего мы являлись лишь как бы носителем (*tout ce qui n'a fait que passer à travers vous*), все это бессмертное наследие человечества и природы, нами полученное и составляющее в нас лучшую часть, оно будет жить <...>».¹⁴¹ А согласно Фихте, смерть «не может внести перерыв в мое дело; ибо мое дело должно быть совершено, а потому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности»¹⁴².

Булгаков называет первую, психологическую, или, как сам он говорит, душевную установку «верой в мертвое», а вторую установку - верой в «живое бессмертие». Согласно русскому философу, не верить в «абсолютный смысл жизни личности, думая найти его в жизни целого собрания нам подобных», – это приписывание черты живого Бога «мертвому, нами созданному объекту» и «логический фетишизм»¹⁴³. Другими словами, это тщетная попытка преодолеть смерть отдельно взятого индивидуума воображаемым коллективным субъектом человечества¹⁴⁴.

¹⁴¹ Там же. - С. 121.

¹⁴² Там же. - С.121-122.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Нужно отдать должное булгаковской безупречной моральной оценке ценности человеческой личности. Однако стоит отметить, что духовная установка, которую философ пытается представить двумя цитатами, тоже не так проста. Представляется, что сама духовная установка упования на дела потомков довольно распространенное и устойчивое народное убеждение. Мысль Гюйо не так далека от часто встречаемой человеческой эмоции родителей перед лицом своих детей или внуков. Интересно отметить, что сам Булгаков признает присутствие некоего привлекательного и искреннего в подобной духовной установке. По

Четче представлять себе собственную позицию философа по этому вопросу дает нам следующее заявление Булгакова: «имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и человечество; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, так же бессмысленны и судьбы человечества»¹⁴⁵. Здесь ясна особая тонко обозначенная позиция Булгакова: **человечество не собирательное мнимое понятие, а имеет абсолютный смысл, хотя не в жертву абсолютного смысла отдельно взятого человека.**

Рассмотрим статью «*Душевная драма Герцена*» (1902), в которой можно найти **еще один тип оппонентов Булгакова**. Эта статья дает нам понять, какому идейному типу оппонентов также противопоставил себя Булгаков, и помогает нам уточнить собственную позицию Булгакова. Булгаков выступает против другого типа «атеизма», отличимого от рассмотренного нами мнимого упования на будущее счастливое человечество или вечно продолжающее человечество. Теперь перед ним новый серьезный оппонент, т.е. **атеистическое решение в виде убеждения примата ценностей личной жизни перед всякими неиндивидуальными «системами».**

Булгаков видит в образе Герцена доведенное до логического завершения атеистическо-позитивистское отрицание всего трансцендентного. По мнению Булгакова, совершенный на атеистическо-позитивистской основе поиск общественного нравственного идеала неизбежно привел Герцена к мучительной и тщетной попытке найти идеал непосредственно на «земле», в эмпирической реальности. Как считает Булгакова, Герцен в результате неизбежно пришел к разочарованию в «Западе» с его «человечеством», «религией человечества» и «прогрессом» и в конечном счете дошел до удивительного «своей несообразностью и своим несоответствием вопросу»¹⁴⁶ утопического упования на будущее торжество сохраняющего традиционный коллективный земельный уклад русского самобытного духа над мещанским Западом.

Не бесполезно немного остановиться на булгаковском понимании данного «разочарования» Герцена в «Западе». С одной стороны, Булгаков почти полностью согласен на герценовский протест против идеи обреченности «современных людей на жалкую участь кариатид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать...»¹⁴⁷, но с другой стороны, он пытается опровергать герценовскую мысль, выраженную в следующих строчках этого автора:

его мнению, убеждение Гюйо выражено «с чарующей искренностью».

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.173.

¹⁴⁷ Там же. - С.159.

«<...> не проще ли понять, что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился *для* (как ни дурно это слово) настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию. Это кажется идеалистам унижительно и грубо; они никак не хотят обратить внимание на то, что все великое значение наше при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни в том-то и состоит, что, пока мы живы, пока не развязался на стихии задержанный нами узел, *мы все-таки сами*, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться мы должны тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории <...>»¹⁴⁸

Комментируя эти строчки из «Былого и дум», Булгаков отмечает, что нельзя рассматривать герценовское восклицание «не куклы» как последовательный логический вывод с точки зрения идейно придерживаемого Герценом позитивизма, воспринимающего «весь мир как цепь необходимых причин и следствий»¹⁴⁹. Булгаков расценивает эти слова Герцена как свидетельство идейного банкротства позитивизма и атеизма, которых, как считает философ, придерживался Герцен.

Однако так ли просто и однозначно поставить этой установке диагноз как *отчаяние* в отношении всех земных порядков, как это делает Булгаков? Волевая установка, представляемая данным восклицанием «не куклы» – это, как красноречиво описал сам Герцен, пожалуй, бунтующее заявление об автономности значения личной жизни «здесь и сейчас», какой бы ничтожной не выглядела эта жизнь конкретного индивидуума¹⁵⁰. Этот протест направлен против любых не соизмеряемых с жизнью отдельного индивидуума больших отчуждающих порядков, таких как «исторический закон развития общества» или «хитрости истории». Можно даже характеризовать эту духовную установку как нежелание опираться на какой-либо порядок, если он дан человеку извне против его воли, каким-либо принуждением. Представляется, что установка, описываемая как «родился для настоящего» содержит в себе нечто и позитивное, не являясь выражением лишь «отчаяния»¹⁵¹.

¹⁴⁸ Там же. - С.158.

¹⁴⁹ Там же. - С.158.

¹⁵⁰ Герцен не отрицает ценность истории как таковой, как это понимает сам Булгаков. Критикуется история как отчужденный от человека закон или порядок

¹⁵¹ Мы можем предположить, что Булгаков на самом деле видит одно из характерных проявлений герценовской установки именно в утверждении ценности «здесь и сейчас», хотя он открыто это и не высказывает. Интересно, что в нескольких приведенных в этой статье Булгаковым цитатах Герцена мы можем найти ту же условную формулировку, суть которой в утверждении ценности «здесь и сейчас». Например: «а цель ребенка – скорее, играть, наслаждаться, быть ребенком». Или: «Это одно должно было насторожить людей; цель бесконечно далекая – не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере заработанная плата или наслаждение в труде». См.: там же. - С.158.

Однако вместо этого Булгаков, резюмирует философское воззрение своего оппонента несколько неожиданным заключением на фоне предыдущего изложения:

«Герцен пришел к тому выводу, что, с точки зрения последовательного позитивизма, нет разума ни в мире, ни в истории и что поэтому человек самоопределяется исключительно по своему усмотрению. *Человек есть мера вещей* – вот сущность всей философии Герцена; принцип Герцена не представляет, таким образом, ничего нового – это принцип софистов, этих позитивистов и ницшеанцев древности»¹⁵².

Как пишет Булгаков, это «выражаясь по-современному, – эготизм, или, что то же, философский нигилизм»¹⁵³. Справедливо ли согласиться с довольно странным определением позиции Герцена как «принципом софистов» или «эготизмом» - это отдельный вопрос. Но, дойдя до этого булгаковского заключительного обобщения, наконец-то нам становится ясно, какую именно ценность он конкретно хотел противопоставить позиции Герцена: **Булгаков желает спасти понятие объективного «мира» или «истории», в которых таится «разум».** Мы уже упомянули, что Булгаков рассматривает понятие человечества как ценность, имеющую абсолютное значение. Эта же защита абсолютного значения человечества встречается и в предъявленном в этой статье обвинении Герцена: как утверждает Булгаков, Герцен «<...> хотя и отрицательным образом, но с полной ясностью показал, <...> что опору социального идеализма и *веры в человечество* (курсив мой – Х.Х.) может дать только религиозно-идеалистическое мировоззрение»¹⁵⁴.

Таким образом, становится понятным, что **Булгаков стремится утвердить именно «религиозно-идеалистическое мировоззрение», способное обосновывать именно «веру в историю и человечество»,** хотя не за счет ущемления ценности жизни отдельно взятого человека. Другими словами, Булгаков и Герцен выступают как бы союзниками по критическому отношению к обнаруживаемой ими в «законе исторического развития» логике «жертвы» для будущего человечества¹⁵⁵. Однако дальше, за пределами данной отрицательной

¹⁵² Там же. - С.163.

¹⁵³ Там же. Несколько иное осмысление «отчаяния» атеистического убеждения дается Булгаковым в его статье «*Чехов как мыслитель*» (1904 г.). В ней Булгаков, ссылаясь на образ Байрона, причиной «отчаяния» называет не столько разочарование в истории или прогрессе, сколько видит ее в невозможности «осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а и в действительности <...>». См.: Булгаков С.Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - М., 1993. - Т.2. - С.146.

¹⁵⁴ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.164.

¹⁵⁵ Действительно, Булгаков далее в «Религии человекобожия русской революции» еще раз возвращается к Герцену и призывает читателей ознакомиться с герценовской критикой «исторического каннибализма социализма».

критики, их пути оказываются разными. Герцен восклицает решительное «нет» по отношению к каким-либо «системам», которые «принуждаются» отдельно взятой личности извне, и призывает как бы всегда исходить из самого себя, доверяя только собственным совести и разуму. А Булгаков ставит вопрос иначе: что же делать тогда с верой в объективное нравственное значение «человечество» или «разум истории»?

Значит ли это, что Булгаков является сторонником некой разумной мировой системы в манере Гегеля? Что предстает собой эта «история» или «человечество», которые Булгаков считал «предметом разумной веры» и считал должным защитить? Почему они должны быть защищены? И действительно ли «история» или «человечество», которые стремился отстаивать Булгаков, достойны защиты против герценовской экзистенциальной критики всякой чуждой для личности «мировой системы»? Чтобы получить ответы на эти вопросы нам следует еще проследить развитие дальнейшего теоретического размышления Булгакова. Мы увидим, что в дальнейшем философ постепенно формирует собственную более четко оформленную положительную позицию, как бы отвечая на эти вопросы о ценностях «человечества» и «истории».

(2). Концепция «человечество» как теодицея

В последовавшей за очерком о Герцене статье *«Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?»* (1903 г.) мы обнаруживаем фактически две различные версии теоретической богочеловеческой теодицеи Булгакова. С одной стороны, в этой статье он повторяет попытку изложить его прежнее убеждение о присутствии некой невидимой «трансцендентной рациональности» за пределами эмпирической истории. Сопровождающий данное теоретическое убеждение рецепт решения дилеммы Ивана Карамазова по-прежнему усматривается философом именно в индивидуально-личностном «переживании». С другой стороны, намечается новая теоретическая теодицея в виде представления об особом взаимоотношении между индивидуумом и «человечеством».

Основная задача этой статьи Булгакова - ознакомление читателей с философской системой Соловьева, «хотя бы в бледных контурах». Статья охватывает гносеологию, онтологию, теодицею, эсхатологию и общественную деятельность Соловьева довольно в сбалансированном виде. Но все же в ней отслеживаются собственные булгаковские оттенки понимания этой философии. Завершив свое изложение гносеологии и онтологии Соловьева, Булгаков продолжает:

«Еще далеко не все проблемы бытия (или, что то же, мировые вопросы) нашли здесь ответ. И прежде всего осталась неотвеченной космологическая, и в частности, всемирно-историческая проблема. В идеальном космосе, воплощающем полноту совершенства, нет места *процессу*, развитию, переходу от менее совершенного к более совершенному, короче, всей исторической драме, нет места злу, лжи, безобразию, горю»¹⁵⁶.

Туда, куда обращается взор продолжателя дела Соловьева после изложения контуров его гносеологии и онтологии, – это опять же тот вопрос, с которым мы уже хорошо знакомы: растерзывающий сердца Ивана Карамазова вопрос о смысле существования зла в истории. Однако то, что в первую очередь здесь предпринимает Булгаков, затронувший этот «проклятый вопрос», – это заявление о том, что присутствие зла в мире становится волнующим душу вопросом, именно потому, что существует абсолютный идеал как его противовес. Упомянув имя конкретно Ивана Карамазова, Булгаков объясняет, что восклицание «нет», брошенное Иваном миру, содержащему в себе неустранимую несправедливость, т.е. «бунт» возникает именно потому, что у Ивана есть абсолютный идеал, который он сам не сознает:

«Действительно, не приняв Бога, мы теряем всякую почву для сознательного отношения к Его миру, и сознательное отрицание “мира” возможно только при признании объективной идеальной нормы, т.е. Бога»¹⁵⁷.

Таким образом, восклицание «нет», брошенное Иваном миру, парадоксальным образом, уже не направляется в сторону Творца такого душераздирающего «мира» и переносится как бы в другую сторону. Интересно, что здесь Булгаков уже перестает ссылаться на Соловьева. Собственная позиция Булгакова незаметно переплетается с попыткой объективного изложения мысли Соловьева. Во всяком случае причину зла уже нельзя не отыскать в самом «мире»:

«Причина зла, очевидно, не может быть в Боге, который есть благодать, ни вне Бога, ибо Он содержит в себе все. Оно может быть объяснено, очевидно, только особенным *взаимным отношением* элементов бытия, их *перестановкой*, так что мир идеальный и мир реальный

¹⁵⁶ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?// Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.196.

¹⁵⁷ Там же.

отличаются между собой не по существу, а лишь по положению элементов <...>»¹⁵⁸.

Следует признать, что данное булгаковское резюме соловьевского объяснения существования зла правильно в общих чертах. Булгаков справедливо упоминает соловьевское понятие «непроницаемость», согласно которому хаотическое состояние мира трактуется как состояние, в котором в одном месте не может физически присутствовать два предмета и каждые элементы, составляющие мир, стремятся к исключительному самоутверждению, господству над другими и, следовательно, их взаимоотношение должно описываться как «механическое» и «эгоистическое». Булгаков справедливо отмечает, что онтологическое понятие непроницаемости в корнях носит этический характер. Философ правильно указывает так же, что фундаментальная, т.е. «метафизическая» причина данного состояния мира, кроется в том, что, по мнению своего учителя, «мировая душа» захотела «обладать им (миром – Х.Х.) иначе, чем обладает, т.е. может хотеть обладать им *от себя* как Бог», и поэтому «теряет свое центральное положение и из всего сама становится одним из многих»¹⁵⁹. Верным также следует признать его пересказ соловьевской идеи о том, что данный «отпавший мир» должен восстановить свое должное единение с Абсолютом через сложный и трудный исторический путь и данный мучительный богочеловеческий процесс требуется именно потому, чтобы мир-человечество самостоятельно, т.е. опираясь на собственное свободное хотение, осуществляло все большее внутреннее принятие божественного порядка¹⁶⁰.

Действительно, представление о необходимости свободного, постепенного, и встречного действия мира-человечества по отношению к божественному «призыву» может оправдывать наличие зла в мире, возможно, лучше, чем логика «жертвы для будущей гармонии». Булгаков даже утверждает, что «мировое зло является как бы выкупом за нравственное достоинство человека как существа разумно-свободного <...>»¹⁶¹. Если в мире нет дефекта, который

¹⁵⁸ Там же. - С.198.

¹⁵⁹ Там же. - С.200.

¹⁶⁰ Если не искать причину зла в Боге, то одно из возможных решений – это наложить на человечество ответственность за трагедию, явно не приписываемую отдельно взятой личности. Например, вряд ли можно ответственность за стихийные бедствия приписать отдельно взятому человеку, но теоретически можно установить нравственно причинно-следственное соотношение между стихийным злом и деянием человечества. Думается, что в этом случае «миф» о Софии оказывается достаточно удобным. То есть «падение Софии» значит, не то, что в «довременном» действии некой непосредственно не связанной с нами Софии есть причина мирового зла или всеобщей скорби. Это значит, что за подобную трагедию виновата София как единое «транс-историческое» человечество, в глубине включающее все его поколения, в частности нас. Однако думается, что Булгаков в это время не совсем сознательно высказывался по этому аспекту «мифа» о Софии. Подобная интуиция Софии отчетливее встречается в его поздних работах, уже в «Религии человекобожия у Л. Фейербаха».

¹⁶¹ Там же. - С.201.

может исправляться человечеством, если нет нравственной проблемы, растерзывающей человечество, то не может быть и будущее «свободное» воссоединение человечества с божественным началом. Следовательно, по идеи Булгакова данного времени, выходит, что мировое зло в своей окончательной «разумности» или «целесообразности» должно быть принято человеком с некоторым одобрением:

«Нам никогда не понять смысла андижанского землетрясения или какой-нибудь железнодорожной катастрофы, или изуверства деспотического правительства. Взятые в своей отдельности, как частные случаи неизбежного зла, они представляются абсолютно иррациональными. Трагизм сомнений Ивана Карамазова в том именно и состоит, что он хочет найти смысл в каждом отдельном факте зла (“деточки”) именно “эвклидовским”, т.е. обособленным от единства с сущим, умом»¹⁶².

Другими словами, здесь говорится о том, что в связи с целым, т.е. целостностью божественного порядка или какой-то точкой омеги богочеловеческого процесса, всякие отдельные проявления зла, даже такие пресловутые, приводимые Иваном Карамазовым, окажутся рациональными, т.е. оправданными. Однако нам не дано непосредственно лицезреть, скажем, эту трансцендентную «общую схему». В этой позиции почти та же самая логика, обнаруженная нами в *«Основных проблемах теории прогресса»*. То есть предположение некой исторической «трансцендентной рациональности», которая «может постулироваться метафизикой и составлять предмет разумной веры». Только здесь одна и та же проблема освещается еще в более открыто этическом ракурсе. Но результат такой же: нам остается лишь надеяться на эту невидимую окончательную рациональность. Духовная или душевная установка Булгакова, стоящего лицом к лицу перед невидимой общей «схемой» или «системой» – хотя это названо уже не законом развития общества, а богочеловеческим порядком – парадоксальным образом окажется сходной и с тем «индивидуальным» решением, которое он сам предлагал в марксистской статье *«Закон причинности и свобода человеческих действий»*, т.е. индивидуальным решением: «оно может быть только пережито». Разумное или рассудочное понимание здесь бессильно, а имеет силу только решение «сердцем»:

«Философское и религиозное сознание велит здесь идти против эмпирической очевидности, отрицать ее во имя высшего знания, давать, действительно, “вещей обличение невидимых”, перед которым тускнеют краски вещей видимых. Такая вера есть нравственная

¹⁶² Там же.

задача, дело не столько ума, сколько *сердца* (курсив мой – Х.Х.), которое во всех основных жизненных вопросах видит и понимает яснее рассудка»¹⁶³.

Мы можем заключить, что и в этой статье налицо **сопровождаемая призывом к личностному принятию «проклятого вопроса» теоретическая теодицея в виде убежденности наличия исторической «трансцендентной рациональности».**

Однако в этой статье у Булгакова обнаруживается и **признак другой версии теоретического решения проблемы религиозной теодицеи.** В этой статье Булгаков стремится представить читателям довольно подробное изложение соловьевской эсхатологии. По глубоко сочувствующему выражению Булгакова, вопрос эсхатологии не исключим из человеческого сознания. Продолжатель дела Соловьева говорит о необходимости эсхатологии следующим образом:

«В существующем мире присутствие зла является отрицанием и оскорблением этого добра. Поэтому одно из двух: или добро есть субъективное порождение человеческого мозга и бессильно в мире, неспособно к победе над злом, к изгнанию зла из мира, или же добро есть объективное и мощное начало, дающее начало миру и человеку и некогда имеющее уничтожить зло»¹⁶⁴.

Пожалуй, не станет принципиальной ошибкой, если мы скажем, что эта его духовно-душевная установка может быть представлена так же как своего рода нравственный гнев, т.е. чувство, что в сути вещей не может быть допустимо ныне воцарившееся господство зла в мире, оно есть оскорбление нравственного сознания человека и, следовательно, подобное зло должно быть ликвидировано в конечном счете. Согласимся, что и эта его установка тоже не выглядит особо далекой от позиции «бунта» Ивана Карамазова. Но, тем не менее, мы видим, что поставленный Булгаковым через образы Ивана Карамазова и Герцена вопрос о цене страдания поколений настоящего и прошлого теперь приводит его к несколько иному решению, т.е. **идее выкупа всего этого страдания путем воскресенья собственно всех этих же людей (апокатастасиса).** Здесь наконец-то выступает на первый план эсхатологическая религиозная теодицея, которая предполагает воскресение всех индивидуумов, хотя здесь оно выражено как «восстановление всего»:

¹⁶³ Там же. - С.202.

¹⁶⁴ Там же. - С.204.

«Нас хотят уверить, что часть равна целому, что смысл всего исторического развития определяется жизнью нескольких последних поколений. *Все* может иметь целью только *все*; торжество добра *во всем* требует поэтому восстановления его *во всем* и для этого *восстановления всего*»¹⁶⁵.

Таков лаконичный вывод Булгакова. Мы можем называть такой рецепт религиозным разрешением, выраженным в определенной теоретической форме. Булгаков начинает постепенно раскрывать свое собственное теоретическое решение вопроса теодицеи, хотя оно пока довольно трудноразлично и переплетается с двумя уже упомянутыми решениями этой же проблемы: решением путем предположения трансцендентного разумного порядка и индивидуально-личностным решением (решением путем личностного восприятия факта индивидуального страдания сердцем). Однако сразу напрашивается другой вопрос: **действительно ли данная эсхатологическая теодицея как теория, нашедшая «рациональное» решение в виде предположения грядущего «восстановления всего» может выдержать критику, в частности, герценовскую критику о том, что такой конец мировой истории тоже может оказаться отчуждающей живущую «здесь и сейчас» личность большой «системой»?** Насколько прочной может оказаться данная система «восстановления всего» против протеста, выражаемого в принципиальном отказе Ивана Карамазова увидеть окончательное примирение угнетающих и угнетенных?

Немного иное обращение к данному вопросу и его решение мы находим в булгаковской статье «*Религия человекобожия у Л. Фейербаха*» (1905). Мы видим, что понятие единого человечества, взятое Булгаковым у Соловьева, в ней оригинальным образом переосмыслено им через противопоставление его модели человечества «человекобожеской» модели человечества Фейербаха и используется Булгаковым для собственного решения вопроса теодицеи. В определенной степени, нам следует говорить так же о частичном булгаковском использовании фейербаховской модели человечества для собственного решения вопроса теодицеи¹⁶⁶.

В этой булгаковской статье Фейербах обвинен в попытке создать «религию человечества», т.е. снять проблему ограниченности отдельно взятых конкретных личностей фальшивым поклонением вечно развивающемуся человеческому роду. Здесь, почти таким же образом, как

¹⁶⁵ Там же. - С.206.

¹⁶⁶ Соглашаясь с данной религиозным философом М. Бубером высокой оценкой понятия «ты» у Фейербаха, американский исследователь М.А. Меерсон предлагает гипотезу об определенном влиянии фейербаховской идеи на булгаковское понимание отношения к Богу как «Ты». Meerson M.A. Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality // Russian Religious Thought. Edited by Kornblatt J.D. and Gustafson R.F. - Madison, London, 1996. -P.139-153.

в размышлениях о Гюйо и Фихте в статье «*Основные проблемы теории прогресса*», подчеркивается тщетность подобной попытки преодоления индивидуальной смерти путем предположения сверхиндивидуального человеческого целого.

Однако в этом варианте опровержения религии человечества, позиция Булгакова не так проста. Он дает определенное признание фейербаховскому понятию рода. Как одобрительно отмечает Булгаков, не рассмотрев «связь индивида с родом, человека с человечеством»¹⁶⁷ просто как чисто внешнюю причинную зависимость, Фейербах придает этой связи «принципиальное религиозное значение», несмотря на свое позитивистскую приверженность. Согласно Булгакову, данная черта составляет сильную и ценную сторону учения Фейербаха, только скрытую под ошибочным позитивизмом. Как считает русский философ, в учении Фейербаха обнаруживается «две истины»:

«Две великие и важные истины высказаны с огромным ударением и энергией в учении Фейербаха: первая, что человек и человечество имеют безусловное религиозное значение, иначе, что человек для человека или человечество для индивида есть и должно быть религиозной святыней, пользуясь выражением Фейербаха, быть земным богом, как бы абсолютом; вторая истина состоит в том, что человечество есть единое целое, в котором индивиды суть только отдельные части, вне его теряющие всякий смысл и всякое значение, и это единство есть не абстракция, существует не в отвлечении только, но вполне реально, человечество есть живой и собирательный организм»¹⁶⁸.

Таким образом, в этой статье Булгаков впервые собственными словами и достаточно экспрессивно начинает разворачивать свою убежденность в существовании человечества как единого сверхиндивидуального организма, представляемого как некий трансцендентальный предмет почитания.

Но еще в большей степени любопытно, что здесь оценка фейербаховского понятия единого человечества фактически используется Булгаковым и для обоснования собственного «правильного» понятия человечества как единого организма. Как утверждает русский философ, **между людьми существует реальная, неабстрактная связь, поддерживаемая «общечеловеческой солидарностью» или «нравственной солидарностью» и поэтому мы обладаем «способностью гордиться и стыдиться за человека, т.е. чувствовать от имени**

¹⁶⁷ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. - М., 2008. - С.109.

¹⁶⁸ Там же. - С.100-101.

человечества»¹⁶⁹. Это есть «живое, реальное чувство общечеловеческой солидарности, живая гордость и живой стыд и раскаяние за человечество»¹⁷⁰. В этом смысле, как утверждает Булгаков, Фейербах, возвысивший значение «человечества» или «рода» до реально существующего предмета почитания для отдельно взятых личностей, «удивительно близко и здесь приходит к сущности христианства и величайших истин его»¹⁷¹. Но самое интересное в том, что данная своего рода «родовая совесть» здесь может рассматриваться как способ обоснования идеи существования характера человечества как некоего единого коллективного существа:

«Оно (данное чувство общечеловеческой солидарности - Х.Х.) связано с той стороной, которая обращена к подземными, мистическим корням сущего, где индивид реально соединяется с единым человечеством, с мировой душой, и загадочное, мистическое переживание общечеловеческой солидарности есть голос, доносящийся из глубины»¹⁷².

Здесь видна ясная и оригинальная формулировка: **в основе «чувства общечеловеческой солидарности, живой гордости, живого стыда» лежит *Мировая душа***. То есть источник человеческого сострадания заложен не в собственно индивидуальной человечности, а именно в Мировой душе.

Интересно, что тут Булгаков обращается также к словам Достоевского. Определяя Достоевского как одного из лучших проповедников «общечеловеческой солидарности», Булгаков связывает данное чувство «гордости и живого стыда и раскаяния» со следующей известной фразой из мыслей Зосимы из «Братьев Карамазовых»:

«все за всех и во всем виноваты, человечество едино и солидарно и нет в этом едином и живом целом возможности провести границу, где кончается вина одного или другого»¹⁷³.

Мы видим, что Булгаков таким образом связывает данную мысль о «всеобщей взаимной виновности» Достоевского с фейербаховской «общечеловеческой солидарностью» или «гордостью, живым стыдом и раскаянием», которые по мнению Булгакова основываются на

¹⁶⁹ Там же. - С.110.

¹⁷⁰ Там же. - С.111.

¹⁷¹ Там же. - С.109-110.

¹⁷² Там же. - С.111. Интересно, что мы уже встречали описание некоего нравственного «голоса», который «мы слышим ежедневно и ежечасно» в виде расширенной интерпретации кантовского категорического императива в статье «Основные проблемы теории прогресса».

¹⁷³ Там же. - С.111.

Мировой душе как коллективной субстанции всего человечества. Интересно также, что таким образом у Булгакова данная идея «бесконечности вины» Достоевского как бы расширена в сторону таких позитивных чувств как гордость. То есть оказывается, что такая характеристика, как «бесконечность» должна относиться не только к чувству вины, но и другим проявлениям человеческого позитивного чувства.

Следовательно, мы можем говорить, что фактически в этой булгаковской статье **Мировая душа представлена как функция, которая как бы своей сетью «подземных мистических корней» позволяет отдельно взятым личностям преодолеть внешние преграды и совместно обладать всеми положительными и отрицательными чувствами, начиная с «гордости, живого стыда и раскаяния».** В обыденном или, скажем, «человекобожеском» состоянии, люди не способны истинно и реально чувствовать и разделять чужую радость или страдание как свое, но существует миг или состояние «бесконечности», о котором говорил Достоевский, и есть некое состояние, в котором устранена эта «ограниченность» - так можно пересказать идею Булгакова.

Но вернемся непосредственно к булгаковской статье. Как продолжает философ, в то время как на деле существует укоренившееся в Мировой душе чувство единства всего человечества, «реальным мистическим единством человечества необходимо предполагается и живой, реальный, индивидуальный, а не абстрактный центр всего единства, его воссоединяющий и превращающий человечество в живой духовный организм»¹⁷⁴. Вряд ли необходимо специально подчеркнуть, что этим «живым, реальным индивидуальным центром» является Христос.

В изложении Булгакова занимает важное место так же **мысль о эмпирическом нарушении данного единства из-за индивидуальной смерти.** То есть единство всего человечества, включающего в себя всех индивидуумов, существовавших во всех уголках света в прошлом и ныне, испорчено внешним фактом того, что единожды ушедший из жизни не может вернуться на сей свет. Как считает философ, индивидуальная смерть «<...> внутреннее единство превращает во внешнее чередование поколений, а сознание связи и солидарности – в наследственные традиции истории <...>»¹⁷⁵. Как продолжает Булгаков, разрешение данного вопроса возможно только «в том случае, если признать, что история не есть окончательная форма жизни человечества и что результаты совокупной деятельности и трудов всего человечества имеют значение действительно для всего

¹⁷⁴ Там же. - С.111.

¹⁷⁵ Там же. - С.114.

человечества»¹⁷⁶ и для чего необходимым становится христианская идея всеобщего воскресения. Ибо «неужели же нужны были многовековые страдания всего человечества, чтобы доставить благополучие неведомым избранным на короткое время их жизни?»¹⁷⁷. Последнее заключение нам уже хорошо знакомо.

Представляется, что здесь на самом деле прослеживаются две логики мысли. С одной стороны, мы видим идею разрешения мировой скорби путем предположения будущего всеобщего воскресения всего человечества. Иными словами, страдание индивидуумов или поколений, подвергавшихся тем или иным страданиям, будет компенсироваться именно будущим всеобщим воскресением их же. С другой стороны, можно предположить, что такие слова, как «результаты совокупной деятельности и трудов всего человечества, имеют значение действительно для всего человечества» и подразумевают именно такой смысл, что все поколения человечества, включая будущие, прошлые и настоящие - все вместе разделяют все достояния истории, невзирая на конкретное время их собственного «земного» существования. Другими словами, здесь проявляется позиция, что, поскольку человечество представляет собой на деле объединенную транс-историческую субстанцию, его представители через эту субстанцию всегда пользуются окончательными достояниями, т.е. всеми достояниями человечества - хорошими и плохими - вне зависимости от своей конкретной принадлежности к определенному времени. Если еще попробуем перефразировать эту идею по-другому, то выходит, что **индивидуумы не только когда-нибудь в будущем получают «выкуп» за свое собственное страдание путем «всеобщего воскресения», но и, в конечном счете, уже реально разделяют и участвуют во всем страдании и достояниях человечества во всех его исторических существованиях, так как человечество едино**¹⁷⁸.

Не значит ли это, что согласно мысли Булгакова того времени мы все не только совместно владеем достоянием и страданием человечества во все времена, но и можем совместно владеть даже виной чужих индивидуумов через человечество как некую транс-историческую субстанцию, которая объединена не внешним «чередованием поколений», а «внутренним единством»?¹⁷⁹ Трудно ответить на этот вопрос однозначно. Но, так или иначе, как известно,

¹⁷⁶ Там же.

¹⁷⁷ Там же.

¹⁷⁸ Булгаков высказывает похожую мысль и в другой статье того времени: «Выход из этого противоречия может быть мыслим только один, именно, что участники в совокупном историческом делании всего человечества приобщатся, не отвлеченно только, а реально приобщатся ко всему этому делу в его законченном результате. Этот выход и дает христианство в своем учении о всеобщем воскресении всего человечества <...>». См.: Булгаков С.Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. - С.228.

¹⁷⁹ Примечательно так же замечание Булгакова, что именно данной мыслью о единстве человечества

идея всеобщего воскресения, равно как и идея совместного разделения ответственности за несправедный поступок, совершенный отдельным индивидуумом, противоречит традиционному христианскому пониманию вины, которое возлагает отдельную вину только на того, кто действительно его совершил.

Во всяком случае, перед нами предстает оригинальная «богочеловеческая» теодицея, предполагающая транс-историческое реальное единое человечество, объединенное внутренней связью – «Мировой душой» и противопоставляется «человекобожесткой» теодицеи, в которой гармония принадлежит только будущему отдельному счастливому поколению. Причем эта «Мировая душа» как основание этой богочеловеческой теодицеи представлена так, что ее реальность свидетельствуется наличием человеческого внутреннего нравственного голоса, чувства «родовой совести» или «общечеловеческой солидарности», которое Достоевский представлял чувством всеобщей взаимной виновности, а также другими проявлениями таких эмоций, как «гордость». Надо признать, что подобная теодицея поддерживалась Булгаковым как бы параллельно с традиционной теодицей всеобщего воскресения.

Представляется, что таким образом здесь у Булгакова уже можно угадать нечто, что может служить ответом на один из ранее нами упомянутых «герценовских» вопросов. Рассматриваемая модель «единого человечества» как раз то, что Булгаков уже мог бы предъявить как свой ответ великому проповеднику русского социализма. Но остается еще второй «герценовский вопрос»: что такое «история», которую, по убеждению Булгакова, столь необходимо защищать?

(3). Концепция «история» как теодицея

После революционных событий и временно возникшей анархии российского общества 1905 года, булгаковское опасение грядущей угрозы атеистического позитивизма и материализма российской интеллигенции еще более усиливается. Булгаков все активнее применяет такие выражения, как «эсхатологический» и «апокалипсический» для характеристики современных ему общественных реалий.

Согласно наблюдению философа в статье *«Религия человекобожия русской*

«становится все более понятным учение о первородном грехе всего человечества, которым все человечество могло согрешить в одном человеке». Нам угадывается насколько интуиция Софии тесно была связана с данной этической мыслью о всеобщем грехе и сыграла большую роль в восприятии Булгакова. Если не бояться преувеличения, то можно сказать, что София, по крайней мере ее образ у Булгакова в данное время – это выражение нравственного упования на состояние, в котором люди могут чувствовать грех всего человечества как грех своего участия. См.: Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. - С.110.

интеллигенции» (1908), после политических событий 1905 года «атеистический рационализм», который до этого оставался лишь незрелым верованием российской интеллигенции, стремительно проникается в широкую массу общества, в частности, охватывая «особенно молодое поколение деревни и городских рабочих»¹⁸⁰. По диагнозу, сформулированную философом, российская интеллигенция и общество в целом находятся в самом авангарде общечеловеческой борьбы между двумя течениями: богоборчества и Богочеловечества. Примерно с этого времени данная **формулировка об апокалипсическом характере современной ему России становится одним из основных тезисов Булгакова**, повторяемых им в выступлениях и статьях¹⁸¹.

Однако сначала немного остановимся на статье «*Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)*» (1908). Главный замысел статьи в том, чтобы показать должное отношение к известной идее общего дела Н.Ф. Федорова с точки зрения собственной концепции активного применения христианской позиции в политике и обществе, о которой мы уже говорили. В ней дается высокая оценка ряду федоровских идей, в частности, понятию «родство», согласно которому все люди должны жить как братья и сыновья для всех других, включительно усопших. Булгаков выражает общее согласие так же с идеей управления природой и активного ее преобразования, предполагающей преобразование данной в потенциальном разрозненном виде природы по божьему замыслу усилиями человечества как представителя божьего дела на земле, что безусловно важно в свете последовавшей позже публикации «Философии хозяйства». Дается высокая оценка также федоровской критике расхождения современной «кабинетной» философии и практической задачи общества.

Однако в контексте нашего рассмотрения более важным представляется отношение Булгакова к федоровской идее «активного воскрешения отцов». Как стремится показать Булгаков, с федоровской точки зрения теория прогресса представляет собой именно разрушение принципов «отечества» и «братства», т.е. «поглощение» старших поколений младшими поколениями. «Сыновья» или «младшие поколения» безнравственно пользуются всеми благами, основанными на костях «отцов», т.е. предыдущих поколений. Следовательно, разрешение данной проблемы «поглощения» заключается именно в его антитезе, т.е. общем деле воскрешения «отцов». Таким образом, мы видим, что перед Булгаковым данная

¹⁸⁰ Там же.- С.428.

¹⁸¹ Ранее у Булгакова выражение об апокалипсическом характере современной ему России обнаруживается в опубликованной в 1906 году статье «Очерки о Ф.М. Достоевском. Чрез четверть века (1881-1906)»: «К нашему времени можно применить образ из новозаветной пророческой книги, столь близкой духу Ф.М.: “И вышел другой конь, рыжий; и на нем было взять мир с земли, и чтобы убивали друг друга”. Царство апокалипсического рыжего коня и всадника его теперь наступило в России. Горит русская земля, огонь быстро уничтожает долгие сооружения и преобразует лицо ее». См. Булгаков С.Н. Очерки о Ф.М. Достоевском. Чрез четверть века (1881-1906) // Тихие думы. - С.187.

федоровская идея предстает как яркий пример ответа на упоминавшийся уже много раз вопрос Ивана Карамазова.

Отдельный интерес представляет булгаковская оценка федоровской идеи «активного воскрешения» в свете проблемы эсхатологии.

Внимательно прослеживая критические замечания Достоевского и Соловьева в адрес взглядов Федорова, Булгаков определяет поддерживаемую Достоевским и Соловьевым модель воскресения как «трансцендентное» воскресение¹⁸², а федоровское как проект «имманентного» воскресения, подразумевающего устранение «трансцендентного воскресения» и замену его «имманентным»¹⁸³, т.е. искусственным воскрешением всех «отцов».

Называя эту идею «имманентного воскресения» «головокружительно смелым “проектом”», Булгаков осторожно отмечает: «Ни одна идея Н.Ф. не подвергается такой опасности лжетолкования, искажения, вульгаризации»¹⁸⁴. Мы почти не встречаем в словах Булгакова резкого отрицательного отношения в адрес данной идеи Федорова, хотя она противопоставляется «трансцендентному воскресению», которое Булгаков представляет своими кумирами – Достоевским и Соловьевым. Этот факт уже подсказывает, что федоровская идея активного воскресения воспринята Булгаковым критично, по крайней мере, осторожно, но не без определенной положительной оценки.

В этом плане интерес представляет довольно большое цитирование Булгаковым соловьевской оценки федоровской идеи воскрешения. В этом отрывке Соловьев задается вопросом: если человечество достигнет состояния, сравнимого со зрелым сыном, готовым добровольно, самостоятельно и активно реализовать «отцовские замыслы», то не может ли остановиться кажущееся нам «внешним», т.е. насильственным, проявление божественной силы? Напомним, что Соловьев считал, что в мировом процессе мы постепенно учимся осуществлять божественные замыслы «внутренним» образом, т.е. на добровольном основании. Это было основным тезисом Соловьева со времени написания «Чтений о Богочеловечестве». Как мы видим, на самом деле, данная идея о постепенном внутреннем проникновении божественной силы в мир не так далека от идеи Федорова, согласно которой божественная сила вызывает наступление принудительного, причем не всеобщего, а частичного только для праведников, воскресения, если мы сами не будем проводить должное искусственное всеобщее воскрешение своих «отцов» как наш нравственный долг. Общая идея, лежащая в основе этих двух взглядов Федорова и Соловьева – это именно

¹⁸² Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Два града. - С.517.

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ Там же. - С.515.

предположение о том, что мы способны изменять конкретную эмпирическую форму проявления божественных замыслов, в частности, конца света. Другими словами, это идея о том, что активное нравственное действие человечества может повлиять на конкретный способ проявления божественных замыслов на земле.

Булгаков, далее не затрагивая вопроса о том, возможна ли подобная «ликвидация» наступления конца мира, переходит к вопросу существования наследственного отношения между двумя философами. Четкая позиция Булгакова относительно «ликвидации», или человеческого нравственного содействия ходу истории так и остается не объявленной. Толкуя Федорова и Соловьева, Булгаков лишь констатирует: «Во всяком случае, оба они, каждый по-своему, отстаивают идеал активности в христианстве и ведут борьбу с пассивностью аскетической метафизики <...>»¹⁸⁵.

Однако, нам становится понятно, почему федоровский проект, равно как и соловьевская его интерпретация привлекает Булгакова: Обе идеи указывают на **возможную связь нравственного деяния человечества с «ответным» проявлением божественной провиденции** или, другими словами, на возможность повлиять таким человеческим деянием на божественную провиденцию. Следует сказать, что перед нами одно из самых ранних булгаковских размышлений о соотношении между нравственной установкой человечества и ответным проявлением божественной воли.

Идея современности как апокалипсического времени получает яркое выражение с подробным переосмыслением сущности апокалипсиса в статье «*Первохристианство и новейший социализм*» (1909), которую можно рассматривать как первую попытку построения собственной булгаковской версии философии истории.

Булгаков с одобрением относится к апокалиптическому настроению, обнаруживаемому у отдельных современных ему людей: «В отдельной душе эсхатологичность настроения тем сильнее, чем напряженнее в нем религиозная жизнь, чем непосредственнее *чувство Бога в мире и в истории* (курсив мой - Х.Х.), ощущение живого и творческого начала, для мощи которого нет границ»¹⁸⁶. Согласно философу, такому человеку очевидно, что современность имеет «особое духовное сродство»¹⁸⁷ со временем первохристианства.

При этом это «ощущение» для Булгакова не просто факт психологического настроения людей, а именно свидетельство о глубокой реальности за пределами исторической эмпирии. Снова наступает особый исторический «эон», в котором борьба за богочеловечность становится «неотложней задачей», время, когда вспыхивает нечто «скрытое от глаз» – таков

¹⁸⁵ Там же. - С.521.

¹⁸⁶ Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм // Два града. - С.337.

¹⁸⁷ Там же. - С.307.

булгаковский диагноз современности. В дальнейшем Булгаков будет постоянно возвращаться к данной мысли.

В данной статье, как и в предыдущих статьях, Булгаков в принципе положительно оценивает нравственную устремленность, усматриваемую им в современных ему социалистических движениях. Однако он оговаривается, что эти движения были основаны исключительно в социальном побуждении, тогда как, по его мнению, первохристианству присущ был «христианский индивидуализм»¹⁸⁸, т.е. осознание внутренней нравственной свободы личности. Эта мысль о положительной стороне современного атеистического социализма у него не нова. Она встречалась и ранее. Но особого внимания заслуживает другая булгаковская положительная оценка атеистического социализма: оценка исторического чутья марксизма. Нам известно, что Булгаковым за долго до этой публикации был отвергнут главный постулат исторического материализма о производительных силах как моторе исторического развития общества. Поскольку это так, то что же он нашел особенно ценного в историческом материализме?

«В социализме, и особенно в марксизме, есть *живое ощущение органического роста, исторического становления, могучего сверхиндивидуального процесса* (курсив мой - Х.Х.), который в его теории обозначается как рост производительных сил с его железной логикой; в нем, действительно, подслушано биение исторического пульса, есть ощущение исторического прозябания»¹⁸⁹.

Выходит, что после того как атеистический социализм был отвергнут, Булгаков продолжает положительно оценивать атеистическо-социалистическую «интуицию» реального «сверхиндивидуального процесса», идущего в истории. Здесь нам стоит вспомнить о том «трансцендентном» развертывании «более или менее сокрытого от наших слабых глаз», про которое в статье «Основные проблемы теории прогресса» Булгаковым уже было сказано, что оно может стать «предметом разумной веры». Оказывается, Булгаков усматривает что-то положительное в марксистском историзме именно потому, что, согласно его мнению, **в нем отражено чутье некоего сверх-индивидуального динамического движения, идущего за пределы видимой истории.**

Такое его двойственное отношение к социалистическому историзму распространяется и на «эсхатологию» социализма. По мнению Булгакова, «эсхатология как вера в будущий век и

¹⁸⁸ Там же. - С.327.

¹⁸⁹ Там же. - С.336

его ожидание, чаяние нового неба и новой земли, в которых правда живет, есть неустранимая часть религиозных верований»¹⁹⁰. Но, как он отмечает, социализм как религия тоже питается этой верой в «новое небо и новую землю». Тогда в чем же разница между ними? Мы уже видели, что Булгаков видел это отличие прежде всего в оправдании жертвы ради «будущей гармонии» у представителей атеистического социализма. Но в данной статье говорится, что атеистическо-социалистическая эсхатология отличается также и следующей чертой:

«Его (атеистического социализма - Х.Х.) эсхатология основывается лишь на вере в мертвую социальную стихию, в мир тварный, в вещи, в механическую закономерность природы, которая в силу собственной внутренней диалектики приведет человечество в *Zukunftstaat*»¹⁹¹.

Подчеркнем: здесь атеистический социализм обвинен не в наличии в нем эсхатологии или апокалиптики как таковых. Философ критикует его именно за веру в неживую стихию «механической закономерности». Другими словами, по мнению Булгакова, атеистический социализм чует подлинную стихию сверх-индивидуального движения, идущего за пределами истории, но вместо того, чтобы признать его, вымышляет мертвую «механическую закономерность» в то время, как правильная эсхатология должна базироваться на чем-то другом, на которое указывает эта интуиция.

Мы находим более детально разработанную модель истории и эсхатологии, в частности, модель взаимоотношений между эмпирическим человечеством и «более или менее сокрытым от наших глаз» сверхиндивидуальным «историческим пульсом» в статье «*Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели)*» (1910). Предметы сопоставления в этой статье – хилиазм и эсхатологизм, обнаруживаемые в историческом христианстве. Как утверждает философ, первое продолжает традицию древнееврейских пророков, призывавших к активным действиям для преобразования земного порядка. Хилиазм носит имманентный характер и выражает оптимистическое настроение, упование на «рай на земле» со всеми материальными благами в виде идеального государства в будущем. В противоположность этому, второе уходит своими корнями в традицию древнееврейской апокалипсической литературы, которая характеризуется пассивным и более внутренним и рефлексивным отношением к историческим событиям и верой в окончательное разрешение трагической судьбы общины внезапным вмешательством трансцендентного Бога в историю. Эсхатологизм

¹⁹⁰ Там же. - С.337.

¹⁹¹ Там же. - С.338.

живет ожиданием трансцендентного вторжения божественных промыслов в историю, и для него эмпирическая история представляется по сути условным порядком.

Согласно образным выражениям Булгакова, хилиазм отличается склонностью смотреть вперед в историческую даль, т.е. он видит «перед собой» блаженное земное «царство». Но эсхатологические видения апокалиптики подсказывают нам, что это «царство» на самом деле располагается не в исторической дали, где-то впереди, а может быть найдено, если поднять «голову вверх»¹⁹². Перед лицом волнующих душу трудно-переносимые для человеческого зрения апокалиптических видений эмпирическая историческая реальность начинает терять свою силу.

В тоже время это не значит, что хилиазм, живущий верой в земной прогресс, совершенно ошибочен. Хилиазм так же отражает реальность истории как чередование эмпирических исторических событий. Но земная история все же есть «средство ориентирования лишь в горизонтальной плоскости, лишь в историческом разрезе, в области дискурсивного, имманентного содержания истории <...>»¹⁹³. То обстоятельство, что данная метафизическое измерение истории отыскивается, если поднять «голову вверх», подсказывает, что она расположена не в какой-то далекой дали будущего, а присутствует всегда и как бы параллельно вне времени. Она рядом, где-то совсем вблизи в невидимом виде. Однако вторжение этой реальности в земную реальность вызывает у людей серьезное волнение и глубочайший страх.

Эта иная реальность Булгаковым называется так же, как «*метаистория*, н[о]уменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история»¹⁹⁴. Перед лицом подавляющей реальности подобного метафизического процесса наш имманентный мир, мир эмпирических усилий и воли человеческой, т.е. история как результат рациональных усилий человечества, предстает как почти тщетный. Прочитируем образное выражение самого философа:

«Общий смысл всего этого изображения сводится к тому, что человеческие средства бессильны там, где борются и бушуют изначальные мистические стихии. Н[о]уменальность мира глубже всякой исторической феноменальности, в которой находит оплот и точки приложения деятельная человеческая воля. Мир зреет помимо нее, по картинному сравнению в III Эздры: «Пойди, спроси беременную женщину: могут ли по исполнению девятимесячного срока ложесна ее удерживать в себе плод? Я сказал: не могут. Тогда он сказал: подобны

¹⁹² Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели) // Два града. - С.366.

¹⁹³ Там же. - С.363.

¹⁹⁴ Там же. - С.385.

ложеснам и обиталища душ в преисподней (4, 41-42)»¹⁹⁵.

Очевидно, что эта мысль продолжает линию развития уже знакомого нам размышления Булгакова о том «более или менее сокрытом от наших глаз» и движущемся за пределами эмпирической истории, которое философ упомянул в уже статье «Основные проблемы теории прогресса». Но мы видим, что это «сокрытое» уже перестает быть чем-то таким, что поддается каким-либо абстрактным или рационалистическим определениям, как «трансцендентная рациональность», «закономерность развития абсолюта» или «предмет разумной веры». Для Булгакова современное ему время предстало как арена, на которой вспыхивает подобное сокрытое мета-историческое и в этом смысле оно было как раз «апокалипсическим».

Однако этот метафизический порядок существует не то, что абсолютно трансцендентно или безразлично по отношению к нашей земной жизни. Очень важным представляется то, что, согласно мнению Булгакова, **люди участвуют в нем через «духовную жизнь» и «историю» как ее отражение:**

«Но в тоже время в нем символизируется та самая действительность, к которой реально причастны и мы со своей духовной жизнью и своей историей. Поэтому нельзя принципиально отрицать возможности и того, что цепь исторических событий выходит в некоторых своих частях и на поверхность истории, и тогда последняя непосредственно превращается в Апокалипсис»¹⁹⁶.

В целом, согласно Булгакову, выходит, что эмпирическая история со своей «земной» целью представляет собой трагедию и идет даже к увеличению трагизма. Глубинной реальностью являются именно отмеченные только что «своя духовная жизнь и своя история», неизбежно идущие в «окончательное обособление духовного добра и зла»:

«Согласно этому метафизическому дуализму, трагедия не разрешается в истории, но лишь созревает в ней и потому к концу ее достигает величайшего напряжения и полной зрелости <...> в истории возможен “прогресс”, рост цивилизации, материального благополучия, и однако, внутренний итог истории есть все-таки не гармония, но трагедия, окончательное

¹⁹⁵ Там же. - С.375-376. Книга Ездры передает разговор между пророком Ездром и явившимся перед ним ангелом после падения Сиона. Основной сюжет разворачивается вокруг вопроса о том, можно ли нам, земным существам, узнать пору наступления конца света. Можно сказать, что булгаковская позиция по данному вопросу почти точно следует позиции, утверждаемой в этой классической модели истории.

¹⁹⁶ Там же. - С.386.

обособление духовного добра и зла (курсив мой – Х.Х.) и в нем последнее обострение мировой трагедии»¹⁹⁷.

Оказывается, именно этический выбор добра и зла фактически является конечной целью исторического движения, т.е. «целью» истории. Тот небольшой оптимизм, который раньше давал философу надеяться, что мы можем повлиять на форму проявления божественных промыслов и исключить наступление конца света, и выраженный им в статье «Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)» окончательно испаряется: «Не постепенная эволюция или прогресс <...> но мировая и историческая катастрофа отделяет настоящий эон от будущего»¹⁹⁸.

Доступны ли нашему взору признаки нарастания подобного напряжения скрытого метафизического порядка? Подобное «созревание» не поддается рациональной теоретизации, в то время как ранее Булгаков требовал от нее некоего разума. Но, согласно Булгакову, оно обнаруживается в таких «символах», которые описаны в библейской апокалипсической литературе. При этом объявляется, что эти символы открыты только взору отдельной личности, которая имеет зрелый «религиозный опыт»:

«Однако главная сила и ценность и этих попыток принадлежит все-таки не рационалистическому (по мнению иных, почти научному) методу дешифрирования символов при помощи ключа к пророческой азбуке, но освещению их *на основе личного религиозного опыта и вдохновения, личного апокалипсиса толкования* (курсив мой - Х.Х.)»¹⁹⁹.

Вывод Булгакова таков: **мы как отдельно взятые личности должны прислушиваться к наступлению такой реальности.** Это есть такая духовная установка, которая стремится видеть глубокую реальность за пределами нашего повседневного эмпирического мира. Мы можем заключить, что это есть именно та история, которую Булгаков отстаивал перед герценовским «и здесь и сейчас».

Подведем итог данного раздела о булгаковских попытках метафизического обоснования богочеловеческого идеала общества. Мы получили общий контур того «богочеловеческого» мировоззрения, к утверждению которого стремился Булгаков в этот промежуток времени, хотя оно пока не получило систематизированное выражение у философа. В это время

¹⁹⁷ Там же. - С.387.

¹⁹⁸ Там же. - С.374.

¹⁹⁹ Там же. - С.386.

богочеловеческое мировоззрение Булгакова выступало прежде всего как антитеза тому типу «человекобожеского» мировоззрения в виде атеистического социализма, который потенциально оправдывает «муки рода», т.е. смерть и страдания прошлых, нынешних и будущих индивидуумов ради наступления будущего гармонического общества. В противоположность этому, богочеловеческое мировоззрение видит возможность «выкупа» страданий прежде всего в религиозной идее всеобщего воскресения всего человечества. Здесь мы находим уже теодицейную концепцию «человечества». Согласно Булгакову, все человечество, включая его прошлые, нынешнее и будущие поколения и все личности, вместе разделяет ответственность за «конец света», вместе пользуется положительным и отрицательным достоянием человеческой истории. В этом едином человечестве во главе с Христом все составляющие его члены объединены внутренней реальной связью, опирающейся на «Мировую душу», о наличие которой свидетельствует «сочувствие» или чувство неограниченности вины, представленное теми словами, которые старец Зосима произносит в «Братьях Карамазовых»: «все за всех и во всем виноваты <...>». Действительно, с точки зрения рационалистического мировоззрения, устанавливающего непреодолимую преграду между собственным внутренним миром чувства, мысли и воли и внешним миром, в который попадает также интимный внутренний мир ощущений других людей, невозможно «признать» *свою* вину за чужую ошибку или чужое преступление, которые совершены другими людьми. В противоположность этому данное мироощущение, выдвинутое Булгаковым, учит нас возможности реально и как бы изнутри чувствовать внутренний нравственный мир другого человека. Можно сказать, что, по мысли Булгакова, человечество изначально было объединено подобной внутренней связью и будет объединено ею в конечном исходе истории. Эту установку позволительно назвать мировоззрением «нравственного всеединства».

Булгаков пытался активно отстаивать ценность не только «человечества» как единого коллектива, но и «истории» как органичной и телеологической целостности, т.е. ту ценность, которую Герцен назвал бы чужими для личности «системами». Для Булгакова история предстояла как нечто, имеющее глубокий скрытый «разум» за пределами воли и деятельности индивидуума как субъекта. Данное понятие истории, содержащей в себе «разум», через интенсивное переосмысление христианской эсхатологии, эволюционировало в понятие ноуменальной «метаистории», развертывающейся на недоступном земному взору «небе», которое раскроется только, когда поднимешь «голову вверх». «Метаистория» не должна быть понята как «система» или «законы». Но «метаистория» не абсолютно чужда эмпирической человеческой истории, так как люди участвуют в ней через «духовную жизнь».

Можно сказать, что история должна быть представлена как живой исторический диалог между нравственными поступками человечества и божьим провидением. Герценовский взгляд на историю, несмотря на его чутье истории, не может понимать эту сторону истории как «ответы» Бога, т.е. «обнаружение» скрытого «ноуменального» в истории. Такова вкратце философская мировоззренческая модель, выдвинутая Булгаковым в рассматриваемый период.

Обобщая изложенные выше рассуждения Булгакова в данный период, можно констатировать, что мы находим в размышлениях философа этого периода – и особенно ярко это проявляется во второй половине рассматриваемого периода – уже достаточно четкие и философски обоснованные представление о «человечестве» как едином организме и представление об «истории» как нравственном обнаружении трансцендентной «метаистории».

1.2 Представление о личности в ранний религиозно-идеалистический период

Как мы уже рассмотрели, булгаковская мысль в ранний религиозно-философский период в целом развивалась именно как стремление представить христианское мировоззрение, могущее выступить против различных идейных течений, характеризуемых Булгаковым как «человекобожеские». При этом он придавал существенное значение именно отстаиванию личности как не-подвергаемой разрушению абсолютной христианской общественной ценности. Личностный или персоналистический характер христианского мировоззрения был использован Булгаковым как основной инструмент для опровержения понимаемых им как анти-личностных «человекобожеских» атеистических мировоззрений. В тоже время, необходимо указать, что свое богочеловеческое мировоззрение он выдвинул как общественный идеал, не только защищающий ценность автономности личности, но и необходимый для гармонического взаимоотношения между личностью и целым, понимаемым им как на уровне эмпирического общества, так и на метафизическом уровне. В противоположность этому «человекобожеские» мировоззрения были восприняты Булгаковым как нечто, не способное к осуществлению подобной гармонии, несмотря на их громкую претензию на то, чтобы быть «решающим голосом» по вековечному вопросу противостояния индивидуума обществу и, через него по вопросу приобретения необходимой «всеобщности» индивидуальным человеком.

Далее мы выделим четыре основных аспекта представления о личности в мировоззрении Булгакова в данный период.

1.2.1 Личность как нравственный субъект, обладающий «свободой нравственного выбора»

Как уже отметили, Н.С. Плотников, изучающий историю понятия личности в России, считает, что в рассматриваемый нами период в дискуссиях группы «идеалистов», собравшихся вокруг сборника «Проблемы идеализма» впервые произошел «семантический сдвиг» концепции личности в России. В центре данной концепции теперь стало выступать основанное на кантианском понимании понятие личности как субъекта, обладающего этической автономностью и нравственными правами. Как представляется, данный новый тип понимания личности в целом характеризует и понимание личности Булгаковым в рассматриваемый период.

В качестве почти неизбежного и довольно из раннего времени развитого - частично из периода «легального марксизма» - фундаментального идейного составляющего в различных рассуждениях Булгакова можно указать именно на это в принципе новое понимание личности как существа, обладающего «свободой нравственного выбора». Предварительно отметим, что данный взгляд на человеческую личность поддерживается Булгаковым почти во все периоды его жизни как мыслителя, в частности, в рассматриваемый период.

Как считал Булгаков, любая отдельно взятая человеческая личность обладает свободой выбора. Но среди различных форм ее проявления первостепенное значение, по мнению философа, принадлежит именно свободе нравственного выбора. Свобода выбора не значит некую свободу в смысле вседозволенности для индивидуума. Такая свобода не только далека от булгаковского понимания свободы, но и представляется ему как «дурная» и связывается им с человекобожеским убеждением: «все позволено». Эта свобода не значит также какое-либо формальное уважение к пользованию частным правом свободы в духе демократического плюрализма, т.е. допущение права иметь индивидуальные «частные» позиции. Она даже не та ныне ценимая свобода слова, за счет которой обеспечивается необходимая публичная политическая площадка для обсуждения с целью получения общего социального консенсуса, т.е. наиболее подходящего, но относительно правильного решения. По убеждению философа, существует единственно правильный трансцендентный критерий этического суждения, в какое бы конкретное воплощение он ни был бы облачен. Свобода и уважение к индивидуальному выбору должны быть защищены именно для того, чтобы каждая личность автономно могла совершать нравственное суждение, непосредственно и лично опираясь на абсолютный нравственный идеал трансцендентного происхождения.

Одним словом, это есть свобода, которая дарована Богом личности как обязанность именно для совершения ее автономного и добровольного нравственного выбора. Как мы рассмотрели, Булгаков признает, что развитое выражение данной идеи обнаруживается именно в этическом взгляде Канта и одновременно рассматривает эту идею как преимущественно христианскую:

«Основная идея христианства состоит в этической равноценности всех людей, и идея, сформулированная как равенство всех перед Богом. Речь идет <...> о признании в каждом человеке, в каждом существе полноправной нравственной личности, имеющей известные права и, следовательно, налагающей известные обязанности. Никакая личность – повторилась позднее эта же идея в этике Канта – никогда не должна быть средством, она есть сама себе цель<...>»²⁰⁰

Здесь усматривается не столько идеал современной демократии, считающей право личного выбора неотъемлемым составляющим для общественного порядка, сколько кантовская этическая идея свободы как абсолютной нравственной обязанности, принадлежащей именно личности.

Подобное представление о свободе приводит так же к идее о необходимости освобождения личности от состояния, препятствующего индивидууму совершать автономный нравственный выбор, по какой бы причине такое ограничение ни наложено. Как объявляет Булгаков в статье *«Основные проблемы теории прогресса»*, **целью социальной политики является возведенное в ранг «нравственной аксиомы» «свободное развитие личности как идеал общественного развития», т.е. «создание условий автономной нравственной жизни»²⁰¹.**

Здесь опять же уместно вспомнить кантовскую классификацию свободы, которая постулирует пассивную свободу как освобождение от материальных условий, препятствующих свободному нравственному выбору, и активную свободу для проявления нравственной автономии. Мы находим аналогичное представление в размышлениях Булгакова по общественным идеалам, ставшим предметами его непосредственного интереса на протяжении всего рассматриваемого периода.

В статье *«Об экономическом идеале»* Булгаков упоминает несколько типов «освобождения» в связи с вопросом о создании условий свободы для личности. Как утверждает Булгаков в этой статье, свобода является необходимым условием духовной жизни

²⁰⁰ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.100.

²⁰¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Там же. - С.128.

человека. Однако человек подвергается внешнему и внутреннему отсутствию свободы. Внешнее отсутствие свободы разделено на общественно-политическую несвободу, отраженную в политическом порабощении человека человеком, и экономическую несвободу, отраженную в порабощении человека природной стихией. Освобождение от первой группы несвободы рассматривается философом как обеспечение людей равными гражданскими правами и определяется как «политическое освобождение»²⁰². Путь к освобождению от второй группы несвободы, т.е. от экономического порабощения, по мнению философа, прежде всего надо искать в увеличении материального потребления, к которому, согласно философу, общество должно прийти путем увеличения производительных сил. А освобождение от внутренней несвободы обозначает освобождение от «оков чувственности», что тоже вполне можно считать кантовским пониманием. Как полагал Булгаков, человеческая личность должна устремиться к максимальной свободе от ограничения духа по причине чувственности. Целью этого высшего ранга «освобождения» объявляется именно совершение нравственного выбора как можно более в чистом виде:

«Победа добра в индивидуальном сознании значит такое состояние сознания, когда, свободное от оков чувственности, оно имеет пред собой только дилемму добра и зла в их чистом виде, причем, добро оказывает неотразимое действие на душу чрез посредство совести («слово Мое будет судить вас в последний день»)²⁰³»

Возможное заключение, выводимое из подобного понимания общественного идеала, может быть представленным в такой формулировке, что **«общественный прогресс», могущий ограничивать «автономию нравственного выбора», должен быть отвергнут даже в том случае, что этот «прогресс» привнесет увеличение материального блага**, так как именно нравственный выбор составляет настоящую цель общества и любой отдельно взятой личности. И действительно, такой мотив угадывается в размышлении булгаковской критики атеистического социализма. Напомним, что одно из основных положений, выдвинутых Булгаковым для критики атеистического социализма в статье *«Иван Карамазов как философский тип»*, заключалось именно в представленном в описании образа великого Инквизитора утверждении, что атеистический социализм взамен на обеспечение народа

²⁰² Следует вспомнить также, что целью искомой Булгаковым христианской общественности объявлялось «освобождение личности»: «Союз христианской политики общим руководящим началом политики признает право на свободу и самоопределение за каждой человеческой личности, в которой чтит образ Божий». См.: Булгаков С.Н. Неотложная задача // Христианский социализм. - С.54.

²⁰³ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.205.

хлебом лишает свободы личности. Другими словами, согласно этой логике, социализм не признает ценность личности, имеющей равную всем свободу автономного нравственного суждения, в то время как никто не может заменить свободу других людей и не может лишить ее у какого бы ни было человека, так как это обязанность, дарованная Богом каждой личности. А равенство в атеистическом социализме - это равенство прежде всего по материальному благу и стоит выше равенства духовного. Таковым представляли ²⁰⁴ атеистический социализм Достоевский и вслед за ним Булгаков. Справедлив ли подобный его взгляд на социализм – это отдельный вопрос. Данная его позиция, возможно, может показаться сторонникам социализма и допущением бедности ради некоего абстрактного духовного равенства, хотя то, что требовал Булгаков, – это создание условий, в частности, материальных, для свободного нравственного выбора.

Понимая, что это, наверняка, не самое лучшее определение, мы назовем эту черту его понимания личности **усиленным морализмом**. В свете рассмотренного, в каком-то смысле естественно, что данная позиция привела Булгакова к идее существования зла в мире как некоего необходимого условия для духовной жизни человека. Позволительно предположить, что данная установка придания исключительного значения нравственному выбору сыграла немалую роль в формировании у русского философа и эсхатологического настроения, которое усилилось особенно во второй половине рассматриваемого нами периода²⁰⁵. Здесь уместно вспомнить довольно специфическую, на первый взгляд, идею Булгакова об **истории как «увеличении трагедии»**. Булгаков приходит к мысли, согласно которой оптимистический взгляд на историю как процесс увеличения материального блага, т.е. прогресс отвергается как ошибка и на самом деле по мере продвижения исторического хода увеличивается «трагедия». Как утверждал Булгаков, на эмпирическом уровне, как будто продолжается процесс бесконечного материального прогресса. Но настоящее мерило продвижения истории – это «созревание» «ноуменального», которое должно найти свое отражение прежде всего в нравственном выборе человечества. Согласно мнению Булгакова, это «созревание» приведет человечество к максимальному этическому напряжению

²⁰⁴ В то же время у него встречается несколько иное понимание свободы. В статье «О социальном идеале» встречаются следующие слова: «Возможность выбора и отрицание необходимости как единственно возможного хода события – вот то специфическое содержание представления о свободе, которое открывается каждому в его непосредственном сознании». Думается, что в этой строчке говорится скорее не о свободе как обязанности нравственного выбора, а о фундаментальном чувстве свободы как отвращении от жизни, в которой все рассчитано. См.: Булгаков С.Н. О социальном идеале // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.251.

²⁰⁵ В связи с этим «усиленным морализмом» интересно, что, описывая соловьевскую теорию о мировом процессе, Булгаков называет мир даже как «средство»: «Мы знаем уже, что в теодицее Соловьева мир есть скорбное средство к цели сознательного и свободного соединения с Божеством <...>». См.: Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Там же. - С.204.

духовного мира, необходимому для совершения наиболее острого выбора между укрепленной силой добра и укрепленной силой зла. Другими словами, настоящий показатель исторического процесса – парадоксальное увеличение шансов нравственного выбора, которое выражается как и количественно, так и качественно. Выводимое заключение состоит в том, что история должна завершаться наибольшим напряжением противостояния добра и зла, который предполагает «укрепление добра» и «укрепление зла»²⁰⁶, т.е. наступлением исторической апокалиптики.

С позиции, рассматривающей нравственный выбор как окончательную цель человека и человечества, вполне естественным оказывается подобный взгляд на историю как трагедию. Можно сказать, что идея личности как существа, обладающего свободой нравственного выбора, была настолько глубоко и интимно воспринята Булгаковым, что она обусловила его эсхатологическое миропонимание, определившее направление его философских размышлений в последние годы рассматриваемого периода.

1.2.2 Личность как незаменимое, неразложимое и не-поглощаемое уникальное целое

Современная демократия учит, что каждый индивидуум является уникальным, т.е. незаменимым целым, представляющим безусловную нравственную ценность и, следовательно, любая личность не должна быть подвергнута насильственному разложению или уничтожению как и духовно, так и физически. И в мировоззрении Булгакова подобное вполне светское понимание безусловной ценности индивидуума составляет неотъемлемую часть его понимания личности²⁰⁷. В качестве характерного примера процитируем следующую строчку из его статьи «*Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?*». Подобные высказывания довольно часто встречаются в текстах Булгакова рассматриваемого времени:

«Индивидуальные силы и способности различны, но каждая личность, как бы она ни казалась мала и ничтожна, равно необходима уже потому, что она индивидуальна, т.е. имеет абсолютную оригинальность и неповторимость, следовательно незаменима»²⁰⁸.

²⁰⁶ Булгаков С.Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Тихие думы. - С.226.

²⁰⁷ Светские истоки понятия личности указаны А.П. Козыревым. Как он пишет: «Личность становится одним из центральных терминов “русского религиозного ренессанса”, топологически воспроизведя антропоцентрическую и гуманистическую составляющие Возрождения». См.: Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личности у С.Н. Булгакова // Субъектность и идентичность. Отв. ред. Михайловский А.В. - М., 2012. - С.169.

²⁰⁸ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Труды по

В целом подобную характеристику индивидуума можно определить как **представление об уникальности любой отдельно взятой личности**. Мы указали в качестве одной из характерных черт социологического взгляда на личность на представление о несводимости человеческой личности к общественному бытию. Другими словами, личность рассматривается представителями данного взгляда как противопоставляемая обществу абсолютную ценность. Но сразу отметим, что булгаковское понимание уникальности личности далеко не ограничивается рамками социологической разработки и имеет измерение философского наблюдения человеческого самосознания. **Уникальность личности представляется Булгаковым одновременно как некая констатация, выводимая из ощущения самоочевидной абсолютности индивидуального сознания**. Уникальность самосознания выступает для него как исходная точка жизни сознания индивидуального «я». Критикуя уничтожение образа человеческой личности у Маркса, Булгаков размышляет о принципиальном значении сознания своего я во внутренней жизни индивидуального сознания.

«Та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды, на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притязает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия, живой “Бог живых” религии, а не мертвый бог мертвых социологий. <...> Здесь, если хотите, индивидуалистический эгоизм, но высшего порядка, не эмпирическое себялюбие, но высшая духовная жажда, то высшее утверждение я, тот святой эгоизм <...>»²⁰⁹

Как считает Булгаков, осознание собственного «я» как «святой эгоизм» необходимо, ибо, как он утверждает, данный «святой эгоизм» лежит в основе внутренней личностной жизни, которая представляется Булгаковым также принципиально религиозной.

Данное понимание абсолютной уникальности личности, и исходящее из него представление **не-заменимости той или иной личности другой личностью** находят свое отражение в одном из постоянно повторяемых в рассматриваемый период размышлений Булгакова - в критике подыскиваемой философом в атеистическом социализме логики «погашения» личности. Как нам уже хорошо известно, по мнению Булгакова того времени, атеистическому социализму свойственно устремление «погасить» страдание индивидуумов

социологии и теологии. - Т.1. - С.228.

²⁰⁹ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С.Н. Два града. - С.125.

прошлого и настоящего за счет «гармонии» будущего счастливого поколения. Как мы рассмотрели, данная критика изначально появилась у него как вопрос о том, можно ли индивидуальному сознанию принять мировой порядок, представляющийся ему как нечто совершенно неразумное с этической точки зрения личности. Это вопрошание привело Булгакова к мысли о неразрешимости проблемы страдания отдельно взятых личностей, пропавших «во тьме веков», посредством эмпирического исторического прогресса, другими словами, за счет счастья и благополучия других людей, т.е. будущего счастливого поколения. Философ приходит к выводу о необходимости «выкупа» данного страдания за счет будущего эсхатологического воскресения именно тех же конкретных страдальцев, а также о предположении существования единого человечества, которое позволяет им разделять - по крайней мере на уровне сострадания - муки других личностей, как бы преодолевая границы собственного «я».

Булгаковское осознание уникальной ценности личности как неповторимого живого существа проявляется также и в его философском устремлении понимать человека как **абсолютную единицу, более неразложимую и не-поглощаемую каким-либо спекулятивно представленным «объединенным человечеством» или ассоциируемой с каким-либо всеобщим свойством человека некой «всеобщностью».** Данная мысль, разумеется, прямиком примыкает к отмеченной только что идее о не-заменимости личности, которая проявляется в критике атеистического социализма. Но нам представляется необходимым отдельное рассмотрение данного мотива. **Сначала остановимся на булгаковском аргументе против спекулятивной идеи разложения или поглощения личности именно в сравнительно конкретно представленном «объединенном человечестве».**

То, что в первую очередь обнаруживает по этому поводу Булгаков в мысли Фейербаха, – это размытость у Фейербаха границы индивидуальной личности в человеческом роде как своего рода объединенном человеческом целом. Согласно прочтению русского философа, Фейербах считает, что ограничение отдельно взятой личности как существа, живущего в определенных рамках пространства и времени, т.е. его ограничение по физической и духовной мощи преодолимо, если количественно собрать всех или многих подобных личностей вместе. Булгаков приводит следующее размышление Фейербаха:

«Все люди суть грешники, я это допускаю, но не все они грешны на один и тот же манер, напротив, существует весьма большая, даже существенная разница. Один человек склонен ко лжи, а другой нет: он пожертвует скорее жизнью, чем нарушит слово или солжет; третий

имеет склонность к пьянству, четвертый – к распутству, зато первый не имеет всех этих склонностей, по милости ли своей природы или благодаря энергии характера. В *моральном* отношении люди *восполняют* друг друга, как в умственном и физическом, так что взятые вместе в целом они таковы, какими должны быть, представляют совершенного человека»²¹⁰.

Как излагает Булгаков, согласно Фейербаху, представление о первородном грехе как собственном коренном нравственном недостатке на самом деле возникает из-за ошибочного представления об изолированности отдельного индивидуума от человеческого рода как «сущности человека» и из-за связанного с этим незнания возможности указанного взаимного «дополнения» нравственных качеств индивидуума. Как хорошо известно, далее, по мнению Фейербаха, образ абсолютного монотеистического Бога формируется в результате того, что люди абстрактно, вонне человека, полагают свой человеческий род, освобожденный от различных индивидуальных ограничений, в частности, нравственных. Словом, это полагание отчужденного от себя рода приводит к представлению о своем роде как некоем внешнем живом абсолютном человеке, т.е. Боге.

В основании изложенного понимания Булгаков заключает, что в мысли Фейербаха «несовершенства индивида поглощаются в роде, сумма больше своих полагаемых»²¹¹. Заслуживает внимания и то, что в этой критике «религии человечества» Фейербаха Булгаков обращается именно к фейербахской идее «погашения греха» как проявлению данной идеи взаимного «дополнения». То есть подвергается критике именно идея о том, что можно перешагнуть духовную границу между личностями и собрать воедино грех и добродетель многих индивидуумов. Другими словами, **Булгаков находит особую уязвимость фейербахского представления об «объединенном человечестве» именно в его идее о том, что, можно «погасить» принадлежащий отдельной личности грех подобным «поглощением», в то время, как только конкретные личности, совершившие данный грех, способны и должны нести ответственность за него.**

Переходим к вопросу булгаковского отношения к несколько иному проявлению возможного разложения и поглощения личности, т.е. к **вероятности фактического растворения человеческого «я» в воспринимаемом им как «всеобщность» том или ином «родовом» всеобщем свойстве человека, чаще всего, умственного**, хотя сам Булгаков не особо отличает данную философскую установку от рассмотренного только что утверждения о существовании «объединенного человечества». Речь идет, в частности, о возможном

²¹⁰ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л.Фейербаха. // Два града. - С.87-88.

²¹¹ Там же. - С.89.

самоощущении растворения «я» в различных личных опытах, ассоциируемых переживавшим их индивидуумом с понятием «всеобщности».

Вспомним: одной из настойчивых идей Булгакова в критике «человекобожеских» или атеистическо-позитивистских мировоззрений являлось представление о том, что социально ориентированный тип атеизма, устранив абсолютную ценность индивидуума, невольно рвется увидеть ее в «человечестве», представленном как бессмертное и продолжительное на фоне «ничтожности» отдельно взятой личности. В статье *«Основные проблемы теории прогресса»* Булгаков приводит примеры подобного атеистического обожествления человечества. Прочитируем отрывок из Фихте, который приводит Булгаков:

«О, это есть самая возвышенная мысль из всех: если я приму на себя эту возвышенную задачу, я не буду в состоянии никогда ее окончательно исполнить; и поэтому, если принятие этой задачи составляет действительно мое назначение, я не могу никогда перестать действовать и, следовательно, никогда перестать существовать. То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело; ибо мое дело должно быть совершено, а поэтому и не определено время моего существования, и потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело я поднимаю голову к грозному скалистому хребту или неистовому водопаду или к гремящим, в море огня плавающим облаком, и говорю: я - вечен и я противлюсь вашей власти»²¹².

Зададимся вопросом: можно ли действительно полностью отождествлять эту мысль Фихте лишь с спекулятивной попыткой погашения индивидуальной смерти за счет некоего вечного человечества, как это делал Булгаков? Думается, все же не совсем это можно. Здесь речь идет именно о происходящем у отдельно взятой личности переживании некоего «приобщения вечности». Скорее, за идеей, изложенной в этом отрывке из Фихте, скрывается время от времени встречаемая в человеческом сознании установка **отождествления себя с различными «делами», представленными ему как обладающие всеобщими ценностями.** Другими словами, здесь перед нами стоит идейная установка, сводящая более или менее обладающую достойным значением деятельность личности преимущественно к «всеобщей» или «родовой» сфере деятельности человека.

В своем проявлении такая позиция может оказаться также **убежденностью в том, что можно снять противоречие личного и всеобщего путем достижения личностью «всеобщего», представленного, чаще всего, как «разумного» или «объективного» и тем**

²¹² Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.121-122.

самым добиться «освобождения» личности от представляемых как «субъективных» и «частных» всевозможных ее составляющих. При этом часто подобная идея «освобождения» сопровождается представлением о том, что чувственное ощущение носит сугубо субъективный характер и ему должен приписываться низший статус перед ассоциируемым с «всеобщностью» разумом. Добавим, что данная идея редко принимает такую грубую форму, как отбрасывание всех индивидуальных интересов и переживаний или всего, что связано с отдельно взятой личностью, ради социального целого, т.е. форму идеи создания какого-либо «социалистического муравейника», в противоположность тому, как, очевидно, считал Булгаков. Наоборот, она часто находит свое выражение в возвышенном заявлении о том, что личность, освобожденная от «субъективного», «чувственного», «обывательского» или «мещанского» станет наиболее «личностной» и, следовательно, могучей и гармоничным индивидуумом²¹³.

Как представляется, подобная позиция находит отражение в истории мысли человечества достаточно широко. Пожалуй, данная идея получила наиболее влиятельное философское выражение именно в системе Гегеля, ассоциировавшего данное «освобождение» от оков

²¹³ В качестве наглядного примера такой умственной установки в русской мысли приведем позицию раннего Герцена, представленную в его работе «Дилетантизм в науке». Согласно заявлению находящегося в это время под влиянием Гегеля Герцена, личность «воспитывается» через занятие объективной наукой и перерождается как разумное «я» в результате отказа от субъективности: «Личность погибла в науке; но не имеет ли личность, сверх призвания в сферу всеобщего, иного призвания, и если то призвание лично, то оно не может поглотиться наукой, именно потому, что она улечивает личное, обобщая его. Процесс погубления личности в науке есть процесс становления - в сознательную, свободно разумную личность из непосредственно естественной; она приостановлена для того, чтоб вновь родиться. <...>». Прочитируем еще другой характерный фрагмент из той же работы Герцена: «Личность, выходящая из науки, не принадлежит более ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщим сферам; в ней сочетались частное и общее в единичности гражданского лица. Примирившись в науке - она жаждет примирения в жизни; но для этого надобно творчески одействовать нравственную волю во всех практических сферах». Герцен в те годы считал, что личность, освобожденная от частного и субъективного, переходит от уровня невоспитанного естественного самосознания к уровню разума, к возвышенной всеобщности и тем самым станет подлинной личностью и будет участвовать в делах сознательного усовершенствования мира (позже данная позиция подвергалась корректировке с точки зрения опасения того, что может произойти поглощение личности всем, что называется всеобщностью). Прежде всего, справедливости ради, признаем, что, несмотря на всю критику Булгакова, этому «объективизму» все же присущи вполне положительные идейные черты, особенно тогда, когда он направляется на «воспитание» собственной личности у приверженца данного идеала. Этот «объективизм» учит человека отказаться от чувственного влечения, повседневного субъективного расчета и всего эмоционального отношения там, где они не требуются, учит перенести свой взор на более возвышенные ценности и цель, учит принять вообще более «взрослое» отношение к себе. Данное трудное освобождение личности от своего естественно данного сопровождается возвышенным чувством выхода в более широкий свет, позволяет ощутить раскрывшийся бесконечный простор возможностей для освобожденной личности. Именно в этом заключается неустраиваемая положительная ценность, которая сделала данную мысль столь привлекательной для всех мыслящих людей XIX в. и одновременно делает булгаковскую критику представителей «человекобожия» столь неуклюжей, односторонней и, главное, недоступной для людей определенного склада мышления. Булгаков пытается все эти смысловые составляющие свести к «человекобожеской» религии человечества или вообще религии Антихриста. Замечание о пагубной склонности «объективизма» превращается в одностороннее отрицание. Создается впечатление, что Булгаков выбрасывает ребенка вместе с водой. См.: Герцен А.И. Дилетантизм в науке. - С.66; С.76.

чувственности и чего-то личного и частного с отождествлением себя с фундаментальным свойством человеческого сознания, основанного, согласно мысли Гегеля, в конечном счете на свойстве абсолютного духа, диалектическим движением преодолевающего любое ограниченное данное. У Гегеля мышление, т.е. человеческая бесконечная способность мыслить и тем самым преодолевать любой данный перед собой интеллектуальный образ объявляется как высшее свойство человека и тем самым происходит отождествление себя с деятельностью абсолютного духа.

Но мы вернемся к постановке данного вопроса у Фихте, которому непосредственно обращается Булгаков. Пожалуй, в качестве одной из фундаментальных мыслей Фихте, на основании которой можно вывести рассматриваемую здесь умственную установку, следует выделить **противопоставление фундаментального абсолютного активного «чистого я» опытному данному «я», и продиктованный данным положением этический императив сводить все содержание второго «я» к имманентному развитию первого «я», т.е. фактически к самоотчуждению (entausserung) «абсолютного я».** Как мы видим в его работе «Назначение ученого», на которую ссылается Булгаков, выводимое из данной установки конкретное практическое заключение сводится к тому, чтобы высвободить опытное «я» из «естественного» данного «пассивного» состояния и основать его на принципиально активном движении абсолютного «чистого я», а также сделать опытное «я» наиболее чистым результатом деятельности абсолютного разумного «чистого я». Согласно Фихте, все, что неразумно и чувствительное должно быть подчинено воле разумного. Мы должны обрабатывать данное естественное «я» в соответствии с всеобщим разумом. Чем больше опытное «я» отражает такое абсолютное «я», тем в большей степени первое становится разумным и всеобщим. Легко напрашивающийся вывод таков: все естественное данное «я» или частное «я» должно быть отстранено, пусть даже оно формально останется как часть в «системе».

Можно ли в этом заключении Фихте найти какое-либо количественное сведение личности к вечному человеческому роду или социальным отношениям, как это делал Булгаков? Действительно, в своем «Назначении ученого» Фихте утверждает, что личность участвует во всеобщей жизни человечества путем включения себя в определенное «общественное сословие», т.е. профессиональные группы. Заявляется, что личность достигает всеобщности за счет своей полезной деятельности для развития человечества, в частности, для его нравственного развития. Однако, согласно Фихте, разумность или всеобщность все же не равна социальному участию. Здесь перед нами спекулятивное выражение содержащегося в процитированном отрывке Фихте довольно широко представленной в истории философии

идеи личностного переживания неограниченности человеческой активности, преодолевающей любое данное перед ним. Верное название этой установки - **отождествление себя с содержанием возвышенного переживания, воспринятого личностью как свидетельство бесконечности фундаментальной активности человеческой деятельности, в частности, умственной, и выводимой из чего ее «всеобщности»**²¹⁴.

Однако так или иначе очевидна уязвимость данной позиции с точки зрения понимания личности как незаменимого, неразложимого и непоглощаемого уникального целого: человеческое конкретное «я» фактически редуцируется к тому или иному свойству человека, хоть возвышенному, и отождествляется с ним. Такое абсолютизированное всеобщее «я»

²¹⁴ Приходится отметить и несправедливость рассуждения Булгакова по отношению к позиции Фейербаха. Дело в том, что у Фейербаха человеческая родовая сущность представлена также в виде некой присущей каждой личности универсальности человеческого сознания и чувственного восприятия. Как утверждал Фейербах в «Сущности христианства», «ограниченное сознание», усматриваемое, например, в сознании червя, не достойно именоваться сознанием в собственном смысле этого слова, так как, например, сознание червя не может выйти за узкие пределы определенного растения, представляющего собой среду обитания данного червя. В противоположность этому, человеку свойственна беспредельность сознания: «Сознание в строгом или собственном смысле слова и сознание бесконечного совпадают, ограниченное сознание не есть сознание; сознание по существу всеобъемлюще, бесконечно» [Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Соч. в 2-х т. - М., 1995, - Т.2. - С.25.]. В работе «Фундаментальные вопросы будущей философии» Фейербах так же утверждает, что, когда чувственность освобождается от обособленности и тем самым от необходимости, она приобретает всеобщность. Как заявляет Фейербах, с одной стороны, чувственность человека в отдельном своем проявлении бывает не острее по сравнению с различными проявлениями чувственности у некоторых животных, например, как это наблюдается, если сравнивать человеческие органы осязания с нюхом собаки. С другой – человеческая чувственность не ограничена определенной обособленной сферой, потому что она более свободна и универсальна в свете своей всеобщей возможности. Согласно Фейербаху, такое «универсальное чувство есть разум, универсальная чувственность - духовность» [Фейербах Л. Основные положения будущей философии / Фейербах Л. Соч. в 2-х т. - М., 1995, - Т.1. - С.142.]. Как мы видим, здесь речь идет о присущем всем индивидуумам качестве сознания и чувства (разуме). Беспредельность, свойственная человеческой родовой сущности, выводится не из возможности суммирования множества человеческих сознаний, а именно из потенциальной неограниченной широты охвата постижения и свободы, усматриваемой в отдельно взятом сознании. Добавим, что еще в большей степени, чем только что рассмотренное спекулятивное размышление обогащает фейербаховское понятие человеческой родовой сущности живое переживание и наблюдение проявления мощи этой «сущности человека», в частности, описание характера «разума, воли и любви». Фейербах определяет характер данной триады человеческого существа следующим образом: «Нельзя сказать, чтобы разум (воображение, фантазия, представление, мнение), воля и любовь или страсть были силами, принадлежащими человеку, так как он без них – ничто, и то, что он есть, он есть только благодаря им. Они составляют коренные элементы, обосновывающие его (человека – Х.Х.) сущность, не являющуюся ни его непосредственным достоянием, ни продуктом. Это силы, оживотворяющие, определяющие, господствующие, это божественные, абсолютные силы, которым человек не может противостоять. Как бы мог чувствующий человек противиться чувству, любящий – любви, разумный – разуму? Кто не испытал чарующей силы звуков? <...> Кто не испытывал силы любви или по крайней мере не слышал о ней? <...> Кто из мыслящих людей не испытал на себе силы мышления, тихой, бесшумной силы мышления?» [Фейербах Л. Сущность христианства. - С. 25-26.]. Несмотря на громкое заявление о гуманизме, перевернутости религиозного сознания, у Фейербаха человек оказывается существом, могущим стать объектом владения подобных конкретных содержаний «сущности человека». Здесь мы сталкиваемся с наглядным выражением упомянутого «объективизма», т.е. с сознанием возвышенного освобождения от ига «субъективности» и эмоциональности, возвышения всего того, что «объективное» и «всеобщее».

воспринимается конкретным «я» как нечто имманентное. При этом на самом деле выбор определенного свойства как некой сущности человека - как отметили, чаще всего, это именно умственного свойства человека - представляется произвольным и, соответственно, другие фундаментальные свойства человека получают второстепенное значение.

1.2.3 Самоотверженность как положительная черта личности и индивидуализм как отрицательная черта личности

Характеризуя развитие понятия личности Булгакова в целом, А.П. Козырев отмечает: (для Булгакова) «Быть личностью - наивысшее наслаждение, которое граничит с самопожертвованием, отказом от самости»²¹⁵. В качестве третьего ключевого момента булгаковского понятия личности в рассматриваемый период следует указать **акцент на религиозной самоотверженности как положительной черте должным образом развитой личности**. При этом отметим, что данное представление о самоотверженности личности выражалось у Булгакова в основном критическим способом. То есть, в преобладающих случаях оно находит свое отражение в различных указаниях на **пагубный характер атеистического индивидуализма**, который Булгаков характеризует такими словами как «человекобожество», «аморализм», «самообожение» и т.д.

Термин «индивидуализм» упоминается у Булгакова в этот период в различных сочетаниях: «современный индивидуализм»²¹⁶, «новейший внерелигиозный индивидуализм»²¹⁷, «дурной, нездоровый индивидуализм в социализме»²¹⁸, «нигилистический индивидуализм»²¹⁹, «неязыческий индивидуализм»²²⁰ и т.д. Отметим также, что Булгаков представлял отстаиваемый собственный взгляд на личность одновременно как «индивидуализм», но только как христианский, хотя такое употребление термина индивидуализма встречается реже.

Тема разрушительного характера атеистического индивидуализма присутствовала с самого начала рассматриваемого нами периода. Это представление довольно быстро переросло у него в мысль, согласно которой логическим итогом любого атеизма, включая атеистический социализм, должен стать аморальный, следовательно, «нигилистический»

²¹⁵ Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личности у С.Н. Булгакова // Субъектность и идентичность. - С.173.

²¹⁶ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Труды по социологии и теологии. - Т.1. -- С.204.

²¹⁷ Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм // Два града. - С.327.

²¹⁸ Там же. - С.340.

²¹⁹ Булгаков С.Н. Религия человекобожия в русской революции // Там же. - С.418.

²²⁰ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Там же. - С.450.

индивидуализм. После этого мысль об аморальной индивидуалистической сущности атеизма почти не претерпевала какого-либо изменения и сохранялась у него в течение всего рассматриваемого периода. Рассмотрим вкратце конкретные примеры булгаковского употребления термин «индивидуализм» в отрицательном значении.

«Атеистический аморализм» как «отрицание альтруизма» и «эгоизм» уже занимали центральное место в критической статье *«Иван Карамазов как философский тип»*, хотя здесь Булгаков пока не использовал собственно термин «индивидуализм» в отрицательном значении. В этой статье Булгаков обязательной, почти причинно-следственной связью связывает позицию, которую он усматривает в известной фразе Ивана Карамазова «все позволено», с заявлением о «смерти бога» Ницше. По определению философа, обе позиции представляют собой «человекобожество» и «атеистический аморализм». Булгаков пишет: «<...> принцип эгоизма, отрицание альтруизма, становящееся на место упраздненной морали, повторяется и здесь и там (у Ницше и у Ивана Карамазова – Х.Х.)»²²¹. Согласно утверждению Булгакова, такие позиции не могут удовлетворить «моральные запросы личности»²²² и вызывают у их приверженцев неразрешимую нравственную дилемму.

Мы находим почти неизменную позицию Булгакова тогда, когда тот же самый мотив применяется им в анализе мировоззрения Герцена. В статье *«Душевная драма Герцена»* Булгаков заявлял, что свойственный Герцену атеизм или позитивизм в силу отрицания абсолютной нравственной нормы, приписываемой божественному авторитету, представляет собой человеко-центрическую позицию, в которой «человек есть мера вещей». Это, как перефразирует Булгаков, «выражаясь по-современному, – эгоизм, или, что то же, философский нигилизм»²²³.

В статье *«Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?»* данная идея аморальной сущности атеизма появляется в критике «современного индивидуализма». Это один из первых примеров употребления термина «индивидуализм» в обсуждаемом отрицательном значении. Согласно изложению Булгакова, «современный индивидуализм», с одной стороны, признавая ценность личности, с другой - исключительно абсолютизирует ее и приводит к аморальному эгоизму. «И рядом с этим воззрением современный индивидуализм доказывает абсолютную ценность человеческой личности, последняя раздувается в своем безграничном себялюбии в сверхчеловека, микрокосм хочет наполнить собой макрокосм»²²⁴.

²²¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Труды по социологии и теологии. - Т.1. -- С.91.

²²² Там же.

²²³ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Там же. - С.163.

²²⁴ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию Философия Владимира Соловьева? // Там же. - С.206.

В статье *«Героизм и подвижничество»* Булгаков, называя этот «современный индивидуализм» «неязыческим индивидуализмом», придает ему несколько другое определение. Булгаков начинает углубляться в исторический корень современного индивидуализма. Согласно изложению Булгакова, суть данного индивидуализма заключена в возведении ложного идеала естественного человека. Он возвеличивает «натурального, невозрожденного человека»²²⁵. Как пишет Булгаков, по представлению этого индивидуализма, «человек добр и прекрасен по своей природе, которая искажается лишь внешними условиями; достаточно восстановить естественное состояние человека, и этим будет все достигнуто». Согласно мнению русского философа, в этом усматривается исток и социализма, и гуманизма, которые необоснованно налагают надежду на роль «естественного человека» в деле социального преобразования и пытаются разрешить социальные проблемы исключительно путем преобразования внешних условий человека.

Данное отношение к атеистическому индивидуализму сохранялось и в дальнейших статьях рассматриваемого периода. Например, в опубликованной в 1908 г. статье *«Религия человекобожия в русской революции»*, говоря о «нигилистическом индивидуализме», Булгаков определяет его как «культ гордого, обособленного Я». Этот культ «составляет самое серьезное явление духовной жизни современности»²²⁶. А в опубликованной в 1909 г. статье *«Первохристианство и новейший социализм»*, говорится о «новейшем внерелигиозном индивидуализме», который перефразируется так же, как «культ голой самости»²²⁷.

Обобщая рассмотренное, следует отметить, что для Булгакова этого периода **отрицательный характер современного ему индивидуализма объясняется гордым исключительным подчеркиванием собственного «я» и свойственной атеизму нового времени человеко-центрической духовной установкой, лишаящей человека богоданной абсолютной нравственной нормы.** Как считал Булгаков, такая установка не только антиморальна, но обязательно приводит человека в его притязании стать «человекобогом» к «отчаянию, разочарованию, надорвавшейся гордости <...>»²²⁸.

Как мы упомянули, в булгаковских статьях данного периода непосредственные указания на положительный образ личности, который приписывается Булгаковым христианскому мировоззрению, встречаются сравнительно редко. Но в качестве сравнительно редкого исключения следует назвать статью *«Героизм и подвижничество»*, в которой философ пытается дать характеристику положительных черт должным образом развитой религиозной

²²⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Два града. - С.450.

²²⁶ Булгаков С.Н. Религия человекобожия в русской революции // Там же. - С.418.

²²⁷ Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм // Там же. - С.327.

²²⁸ Булгаков С.Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - Т.2. - С.146.

личности.

В данной статье Булгаков вводит противопоставление атеистического «героизма» христианскому «подвижничеству» как принципу служения Богу. По мнению философа, сущность героизма проявляется в разъединяющем людей «самоутверждении» или «самообожении» человека. Это есть так же аморализм, освобождающий себя от нормальной человеческой морали ради своего идеала. «Героизм» проявляется в минимализме в индивидуальной нравственной жизни и в максимализме в выборе средств для реализации своего идеала. А подвижничество как христианский идеал личности, по определению философа, отличается смирением перед Богом. Оно выражается, с одной стороны, в представлении жизни как служения Богу, с другой – в осознании бесконечного расстояния между собственной личностью и образом Христа как идеального богочеловеческого идеала. Подвижничеству, согласно Булгакову, свойствен «максимализм в личной жизни в требованиях, предъявленных к самому себе»²²⁹.

Интересными представляются еще другие характеристики, приданные Булгаковым «человекобожескому» героизму и богочеловеческому подвижничеству. По определению философа, героизму свойственны «иррациональная “приподнятость настроения”, экзальтированность, опьянение борьбой, создающее атмосферу некоторого героического авантюризма»²³⁰, «вспышки, искание великих деяний», «историческая нетерпеливость, недостаток исторической трезвости»²³¹, так же, как «отвлеченный «космополитизм» или «отсутствие здорового национального чувства»²³². А «подвижничеству» - «ровность течения, “мерность”, выдержка, неослабная самодисциплина, терпение и выносливость».

Мы видим, что положительный характер религиозной личности усматривается Булгаковым в установке, определенной им самим как религиозное подвижничество, т.е. смирение перед Богом, служение Богу, трезвость, самодисциплина и другие черты, которые требуют от человека определенного самоотвержения и проявляются помимо прочего в человеческих отношениях. В целом можно отметить, что **согласно Булгакову в рассматриваемый период, должным образом развитая религиозная личность характеризуется обобщаемой как «подвижничество» способностью религиозной самоотверженности человека.**

Примечательно, что Булгаков распространяет эту идею и на вопрос об общественной пользе подобным образом развитой личности в широких сферах жизни общества. По мнению

²²⁹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Два града. - С.464-465.

²³⁰ Там же. - С.457.

²³¹ Там же. - С.466.

²³² Там же. - С.471.

Булгакова, «светский аскетизм» или послушание в обществе может оказаться полезным не только для интеллигенции, но и для многих профессиональных групп общества. Булгаков развивает данную мысль в статье «*Народное хозяйство и религиозная личность*» (1909), в которой он обращает больше внимания на позитивную роль нравственно мотивируемой личности и ее дисциплины в экономической жизни отдельно взятого государства.

1.2.4 Личность как часть целого

Казалось бы, вышеотмеченные черты понятия личности Булгакова рассматриваемого времени могли бы создавать впечатление, что его внимание было направлено исключительно на подчеркивание нравственной автономности человеческой личности перед угрозой всепоглощающего безличного коллективизма или «родового» универсализма. Однако, конечно такое понимание односторонне без дополняющей его второй части понимания личности, т.е. **позитивного понимания личности как части объемлющего ее целого. Эта идея положительной связанности личности с целым получает выражение у философа как на феноменальном уровне общества, в котором проживает конкретная личность, так и на метафизическом или онтологическом уровне, в частности, на уровне спекулятивно понятой «всеобщности», которая на том или ином отвлеченном от эмпирии реальности положительно связывает личность с другими личностями и бытием человечества.** Как мы уже знаем, эта «всобщность» представлена Булгакову как некая метафизическая основа человеческого сожития, которая заложена в человечестве и как бы априорно обеспечивает его возможностью реализовать идеальную общественную гармонию и полноту развития каждой личности. Мы знаем, что и такая сторона была неотъемлемой частью взгляда Булгакова на личность, хотя, как мы уже знаем, отстаивание «всеобщего» в фихте-гегелевской манере было предметом его особенной критики данного времени. Напомним, что, подвергая атеистический фундамент философии Фейербаха беспощадной критике, философ подчеркивал все же «истины», разделяемые немецким философом, в частности, «истину» о том, «что человечество есть единое целое, в котором индивиды суть только отдельные части, вне его теряющие всякий смысл и всякое значение, и это единство есть не абстракция, существует не в отвлечении только, но вполне реально, человечество есть живой и собирательный организм»²³³.

Именно эта сторона его мировоззрения, пока еще не достаточно развитая, приведет Булгакова в дальнейшем к всесторонней разработке своей центральной идеи, т.е. концепции

²³³ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Там же. - С.101.

всеединства, характерного учения о Софии или Мировой душе в «Философии хозяйства» и других последующих ее работах. Однако и в рассматриваемый нами период многократно, пусть фрагментарно, им высказывалось убеждение в том, что личность представляет собой часть чего-то целого в положительном смысле.

Для начала рассмотрим, как у философа в это время определялась личность в ее феноменальном отношении с обществом.

1). Идеальная социальная связь для личности

Начнем с того, что в рассматриваемый период Булгакова обращал большое внимание на разработку достаточно конкретной модели должного общественного взаимоотношения людей, которую вполне можно рассматривать как параллельную различным проектам коренного общественного преобразования попытку решения классического вопроса общественного антагонизма между личностями и обществом. Разумеется, именно в этом аспекте Булгаков разделяет много общего с представителями социологического взгляда на личность. В это время мы находим у Булгакова комплекс социологических идей, которые следует рассматривать как размышления о должном гармоничном социальном порядке и способах его достижения.

Мы уже говорили, что такие ранее отмеченные нами аспекты булгаковского понятия личности, как равное владение свободой нравственного самоопределения или уникальность не-подлежащей замене личности, в качестве социальных идей топологически близки к модели индивидуума демократических политических идей нового времени. Приведем для наглядного примера этой близости следующее заявление философа из статьи «*Неотложная задача*» (1905), вышедшей в преддверии обнародования царского манифеста 17 октября. В этой статье Булгаков, в целом требуя политического освобождения личности и соблюдения естественных прав личности, в частности, требует «<...> свободу слова, свободу совести, свободу общения людей между собою, иначе говоря, свободу союзов и собраний <...>». В числе политических требований Булгакова также отмечены всеобщие равноправные выборы (в т.ч. для женщин), контроль законодательной власти над исполнительной, отмена сословных привилегий и т.д. Все это говорит о том, насколько отчетливо **Булгаков в это время разделял с либерально-демократическими политическими теоретиками, требующими соблюдения естественных прав личности, вполне светское понимание автономности и неприкосновенности личности-гражданина в обществе.**

Однако, как мы уже отметили, говоря о вопросе соотношения личности и целого в целом,

подобные заявления, исключительно защищающие физическую и духовную независимость, или неприкосновенность личности, отражают только одну сторону булгаковского понимания эмпирического взаимоотношения личности и общества. Идеальные личностно-социальные отношения, выдвинутые в рассматриваемый период Булгаковым, не представляют собой просто какое-либо равноправие индивидуумов, предающихся исключительно частной хозяйственной или духовной деятельности, т.е. не являются представленными Гегелем отношениями отвлеченных и отчужденных личностей в обществе. Эти должные отношения у Булгакова не сводятся только к социально-политической защите свободы и равенства отвлеченных от общества граждан. Представленные Булгаковым **идеальные отношения между личностями-гражданами намного более плотны, тесны, активны и характеризуются осознанием необходимости в более активной взаимной личностно-гражданской заботе, т.е. подчеркнутыми идеями братства, сострадания и взаимной помощи.** Булгаков резко критикует всякого рода «безразличие» общественности по отношению к попавшим в беду гражданам. Например, в статье «*Без плана*» в октябрьском номере журнала «Новый путь» (1904) Булгаков, характеризуя свою общественную программу «индивидуализмом» и «либерализмом», подчеркивает, что истинное значение понятия либерализма страдает искажением из-за «западно-европейского буржуазного либерализма», который на деле проводит лишь экономическую политику *Laissez faire*, и добавляет, что правильным оригинальным значением «либерализма» должно быть «свободное самоопределение самоорганизующихся общественных групп»²³⁴.

Однако, как представляется, значение идеи необходимости в братстве, сострадании и взаимной помощи у Булгакова не ограничивается отвлеченными призывами к взаимной помощи. Мы можем усматривать более конкретный образ данной идеи в общественно-политической программе для «христианской политики», выдвинутой в 1905 году. Как нам представляется, в связи с понятием личности в этом призыве к созданию «христианской общественности» можно выделить следующие характерные черты.

Во-первых, отметим **отражение в мысли Булгакова чисто светской руссоистско-гоббсовской идеи народного суверенитета граждан, объединяющихся под «общей идеей» и активно противоборствующих различным проявлениям произвола государственных властей.** В мысли Булгакова в рассматриваемый период присутствуют подчеркнутое опасение направляемых на личности произвола и насилия со стороны государственных властей и сознание необходимости в гражданской активности для объединения с непосредственным участием личностей-граждан. В упомянутой статье из октябрьского

²³⁴ Булгаков С.Н. *Бес плана*. 1. «Идеализм» и общественные программы (Окончание) // *Новый путь*. 1904. Декабрь. №12. - С.270.

номера журнала «Новый путь» Булгаков требует «изменения правовых и государственных учреждений в таком направлении, чтобы уменьшалось влияние централизованной бюрократии и увеличивалось самоопределение самоуправляющихся общественных групп»²³⁵. А в статье «Неотложная задача» философ формирует свою задачу так: «<...> постепенным упразднением насилия, деспотизма, бюрократической опеки и развития самоуправления и общественного самоопределения, при котором правительство, власть и общество постепенно сливаются друг с другом»²³⁶.

Как мы видим, Булгаков разделяет политическую парадигму понимания гражданского общества, требующего постоянного критического отношения к государственной исполнительной власти и активной народной контроли этой властью. Этот принцип в разных видах заложен в глубинной основе различных видов социализма, включая марксизм, за исключением разновидности социализма, которая уничтожает разграничение общества и государства (государственный социализм, или корпоративизм), хотя, согласно Булгакову, государственная власть - не абсолютное зло и никогда не будет ликвидирована в противоположность упованию на это утопического марксизма и анархизма, а также определенной части тогдашнего народничества.

В целом, можно констатировать, что **согласно пониманию Булгакова, государство должно постепенно сокращать свою сферу опеки и принуждения, передавать свою функцию в руки общества, вследствие чего должно развиваться «самоуправление» более самостоятельными и сознательными личностями и общественными группами**, хотя такие элементы «насилия» государства, как законы и полиция никогда не будет упразднены. Отметим также, что в таких статьях Булгакова, как «Социальная философия Роберта Оуэна» (1911), подчеркивается, что в демократическом обществе происходит увеличение общественной ответственности граждан и необходимость в увеличении их активности.

Во-вторых, в качестве характерной черты булгаковской идеи христианской общественности в плане ее отражения на понимании личности отметим также **базирование обозначенной идеи гражданского самоуправления как активного противовеса государству именно на христианском понимании церкви как института «не от мира сего» (Иоан. 18. 36)**.

Булгаков исходит из библейской идеи о фундаментальном примате Церкви над светской властью. В статье «Неотложная задача» он утверждает: «Государственность как таковая, сведенная к своей сущности - праву, есть стихия мирская, низшая и преходящая». В

²³⁵ Там же.

²³⁶ Булгаков С.Н. Неотложная задача // Христианский социализм. - С.32.

противоположность этому, «естественный идеал христианства есть свободный союз людей, объединенных любовью в церкви, т.е. идеал безвластия <...>»²³⁷. Конечно, Булгаков не забывает добавить, что этот идеал лишен возможности своего полного воплощения в земной эмпирии «благодаря коренной порче человеческой природы, о которой учит нас христианство и которая является неоспоримой и опытной истиной»²³⁸. Однако, продолжает Булгаков, все же необходимо «в меру сил и исторических возможностей содействовать тому, чтобы подчинить государственного Левиафана христианским задачам, стремиться к его внутреннему просветлению, заставляя его служить христианским идеалам, в приближении к абсолютному идеалу свободы личности, общечеловеческой любви»²³⁹. Ясна его принципиальная формулировка: церковь есть стоящее выше светского государства свободное собрание людей, которое не должно слиться с государством, но должно регулировать его активность и оказывать ему положительные духовные воздействия. В качестве доказательства того, что «церковь» в данном контексте или «христианская общественность» фактически выступает у Булгакова как вполне альтернативный светским освободительным политическим силам субъект для борьбы с государственным «Левиафаном», приведем следующие его слова: «<...> он (экономический союз и социалистическое государство - Х.Х.) лишен творческой силы объединения, какую имеет только религиозно-мистический союз веры и любви, утверждающийся на реальном мистическом единстве, т.е. церковь. Только церковь может ставить себе и способна разрешить задачу, за которую берется социализм <...>»²⁴⁰.

Однако, в то же время необходимо отметить также, что сфера, которую охватывает булгаковский идеал христианской общественности шире, чем уже отмеченный чисто политический идеал братства, сострадания и взаимной помощи. **В его идее христианской общественности присутствует комплекс религиозно-духовных идеалов, которые выходят из сферы социально-политического призыва к сглаживанию антагонизма общества и личности и распространяются на чисто христианскую или евангельскую идею необходимости в духовно-религиозном объединении людей любовью и братством.**

По определениям Булгакова, данное подыскиваемое единство людей – это союз любви, т.е. союз братства и солидарности, образуемый от имени Христа. Как определяет Булгаков, это «религиозно-мистический союз веры и любви (курсив мой – Х.Х.), утверждающийся на

²³⁷ Там же.

²³⁸ Там же. - С.33.

²³⁹ Там же.

²⁴⁰ Булгаков С.Н. Церковь и культура // Христианский социализм. - С.72.

реальном мистическом единстве, т.е. церковь»²⁴¹, объединение «на основе любви к Нему (Спасителю - Х.Х.), одновременно и личной и общей»²⁴². Как утверждал философ в статье «Церковь и культура», социализм в чистом виде или «экономический коллективизм», возможно, может установить внешнее объединение путем принуждения или, быть может, даже «добровольной дисциплины»²⁴³, но «она («социалистическая муштра» – Х.Х.) нисколько не устраняет ужасов одиночества и разъединения»²⁴⁴. Такое объединение определено Булгаковым так же, как и осуществление братства людей как сыновей Божьих. Как описывает Булгаков с большим сочувствием в статье «Загадочный мыслитель (Н.Ф.Федоров)», «одна из центральных религиозно-социальных идей Н.Ф.» усматривается в понятии «идея родства», или «сын человеческий». Согласно характеристике Булгакова, идея братства указывает на такое состояние человечества, в котором «все сознают себя братьями, чувствуя себя сынами»²⁴⁵. Булгаков цитирует следующее слова Федорова:

«Должно жить не для себя только и не для других только, а со всеми (братство) и для всех (отечество); потому что жить не со всеми, а для других только, то есть для некоторых хотя бы и многих, значило бы, делая добро одним, причинять зло другим. Должно жить со всеми живущими, потому что большего уже и сделать невозможно, а все меньшее безнравственно»²⁴⁶.

Вряд ли ошибемся, считая, что данное описание состояния «всемирного родства» почти полностью переносимо в характеристику булгаковского образа идеального объединения личностей-граждан в «церкви».

Булгаков непосредственно в контексте характеристики «церкви», или «христианской общественности», не затрагивает уже рассмотренной нами этической проблемы - «муки рода», т.е. позитивистского «канныбализма» атеистической псевдо-религии «человекобожия». Но вообще эту его одну из главных и настойчивых идей данного периода - идею коренной несправедливости исключительного спасения будущего поколения на фоне абсолютного уничтожения предыдущих поколений и индивидуумов без какой-либо нравственной компенсации - следует рассматривать как проявление комплекса рассуждений, связанных с рассмотренной идеей о необходимости реального объединения людей любовью и братством.

²⁴¹ Там же.

²⁴² Там же.

²⁴³ Там же. - С.71.

²⁴⁴ Там же. - С.71-72.

²⁴⁵ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров) // Два града. - С.513.

²⁴⁶ Там же.

Это не что иное, как отражение убежденности в необходимости союза веры и любви на уровне всего человечества как объединения вне времени.

2). Метафизическая связь между личностью и целым

Теперь рассмотрим каково в это время представление Булгакова о метафизической связи между личностью и целым. Именно в этом аспекте Булгаков резко выходит из постановки вопросов у представителей социологического взгляда на личность. Заметим, что это булгаковское представление выражается в основном через изложение и пересказ подобных отношений, усмотренных им в системе Соловьева и, соответственно, носит фрагментарный характер. Часто довольно затруднительно установить насколько те или иные положения этих отношений в соловьевской системе поддерживаются самым Булгаковым.

Мы уже начали говорить о его религиозных размышлениях, связанных с понятием «церкви». **В целом нам следует отнести булгаковское метафизическое и онтологическое понимание связи людей в данный период к возможным рамкам идей, которые могут развиваться вокруг христианского понятия «церковь» как тела Христа (Кол. 1.24).** В качестве характерного примера его понимания церкви приведем следующее определение Церкви у Булгакова:

«Пробужденная индивидуальность, осознавшая богосыновство, находила себя в кругу других таких же индивидуальностей, соединенных в Боге, чувствовала себя в Церкви, в союзе веры, надежды, любви, в мистическом единстве Тела Христова»²⁴⁷.

Данное его понимание церкви, вполне соответствующее ее традиционной христианской трактовке как Тела Христа, как известно, у Булгакова подкрепляется соловьевской концепцией богочеловечества и получает онтологическую трактовку. Следовательно, «церковь» как человечество в понимании Булгакова в данный период подразумевает реальную единую субстанцию человечества, которая в динамичном, так называемом богочеловеческом процессе постепенно и свободно, т.е. добровольно принимает божественное начало, образует более осознанный «союз веры, надежды и любви» во имя Христа и тем самым должно осуществлять все более органичное, неразрывное и свободное единство с Богом, т.е. образовать «богочеловечество» во всечеловеческом масштабе. Объединение общества, или человечества под христианским началом, т.е. христианизация

²⁴⁷ Булгаков С.Н. Первохристианство и новейший социализм // Там же. - С.327.

всего человеческого общества воспринималось Булгаковым как деятельность в историческом процессе свободного приятия божественного начала.

Признавая укорененность булгаковского понимания метафизического измерения объединения человечества в соловьевской концепции всеединства в целом, мы далее выделим основные черты его интерпретации метафизической связи между личностью и человечеством, как это понимается им в данный период.

Прежде всего, отметим, что, так же, как и в соловьевском понимании, в булгаковском представлении о метафизическом уровне единства человечества присутствует определенная склонность к лишению конкретности или реальности бытия отдельно взятого человека, т.е. рассмотрению отъединенной от человечества личности как некоего несовершенства и абстракции. **Реальная субстанция человека усматривается Булгаковым ни в отдельно взятом человеке, ни в абстрактно понятом человечестве, а именно в целом конкретном человечестве, включающем *все* личности, существовавшие, существующие и имеющие возможность существовать. Соответственно, укорененность в человечестве и связь с другими личностями через это человечество для личности неотъемлемы.** Эта общая конструкция необходима для полноты личности. Согласно этому пониманию личность становится по-настоящему реальной и богатой именно тогда, когда она находится в подобном должном единстве.

Для подтверждения этой формулировки обратимся непосредственно к булгаковскому тексту. Как отмечает Булгаков в своем очерке о Соловьеве, русский родоначальник философии всеединства выдвигает концепцию, провозглашающую «идеальное человечество» как умопостигаемую сущность, «которая лежит в основе эмпирического явления»²⁴⁸. Он резюмирует учение Соловьева, отмечая, что в противоположность этому вневременному «идеальному человечеству», человечество как эмпирическое коллективное собрание представляет лишь «абстракцию», ибо отдельно взятые люди, которые могли бы составлять подобное эмпирическое собрание, на деле существуют лишь в то или иное определенное время. При этом, эмпирический отдельный индивидуум тоже представляет собой «абстракцию», ибо невозможно эмпирически обосновать причину, по которой мы берем в качестве индивидуума не отдельную клетку или орган, а именно эмпирического отдельного человека. Демонстрируя свое понимание того, что «идеальный человек» не является ни исключительно индивидуальной, ни исключительно коллективной «сущностью», Булгаков цитирует следующие строки Соловьева:

²⁴⁸ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Труды по социологии и теологии. - Т.1. - С.197.

«Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке»²⁴⁹.

Мы уже видели, что Булгаков, как и Соловьев, многократно выражал свою уверенность в том, что позитивистское понятие единого человечества, религия человечества представляет собой некие далекие отголоски верной интуиции о данном «идеальном человечестве».

Нам необходимо остановиться и на упомянутой характеристике структуры «единой и mnogой», т.е. всеединой вневременной субстанции человечества. **Данная структура человечества, составляемая личностями на метафизическом уровне, характеризуется Булгаковым органичностью и внутренней взаимосвязью.**

Согласно одобительно изложенной Булгаковым модели Соловьева, особенность соловьевского понимания живых «монад» (и это отличает его от модели Лейбница) заключается в том, что эти умопостигаемые составляющие идеальной Софии как универсального организма имеют «действительность не только для другого, но и для себя»²⁵⁰, а также выражается в том, что в модели Соловьева имеется «не внешнее, а внутреннее отношение между ними»²⁵¹. Как излагает Булгаков, у Лейбница единство монад «не свидетельствует о внутреннем их единстве»²⁵² и отношение Божества как высшей монады «к миру остается чисто внешним»²⁵³. Мы узнаем, что здесь «внутреннее отношение» ассоциируется у Булгакова с наличием у человека некоего отношения «для себя», хотя философ здесь не развивает свое рассуждение по этому поводу. Кроме того, Булгаков находит выгодно отличающуюся черту данного соловьевского «внутреннего отношения» в том, что **в данной модели группирования расширение рамок смыслового охвата той или иной «идеи» сопровождается не уменьшением, а увеличением ее отличительных признаков.** В противоположность данному идеальному типу группирования в случае эмпирического понятийного группирования, расширение смыслового объема сопровождается уменьшением

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ Там же. - С.190.

²⁵¹ Там же. - С.191.

²⁵² Там же.

²⁵³ Там же.

содержания. В случае с первым идеальным или органическим единством «все отдельные части, не теряя своих особенностей, входят в состав общего целого»²⁵⁴. При этом, как утверждает Булгаков, данное единство идеальных монад не есть «механическая совокупность», но «внутреннее их единство, которое есть любовь»²⁵⁵.

Переходим к тем чертам, выходящим из рамки чисто соловьевского понимания метафизической связи между личностями. Хотя нам всегда надо иметь в виду, что у Булгакова этого периода представление о подобной метафизической связи все еще оставалось не столь развитым и размышления о ней носили лишь фрагментарный или эпизодический характер, мы можем найти нечто оригинальное в его понимании всеединой структуры человечества, **во-первых, в его рассуждениях об «общечеловеческой солидарности» как особой функции «мировой души», и во-вторых, в его особом понимании участия личности в истории.**

Сначала остановимся на представлении о первом. Как мы уже увидели в статье «*Религия человекобожия у Л. Фейербаха*», в булгаковском представлении о «общечеловеческой солидарности» речь идет об определенном состоянии человеческого сознания, в котором мы как бы разделяем с другими общее этическое чувство, в частности, чувство «живой гордости и живого стыда и раскаяния»²⁵⁶. Как характеризует это состояние философ, оно есть чувство «общечеловеческой солидарности», «родовая совесть, родовое чувствилище, не выдуманное, а реально общечеловеческое сознание, живущее во всяком индивиду»²⁵⁷, и выступает в жизни личности как «голос, доносящийся на поверхность из глубины»²⁵⁸ и связано с «той стороной, которая обращена к подземным, мистическим корням сущего, где индивид реально соединяется с единым человечеством, с мировой душой»²⁵⁹.

Прежде всего, нам следует рассматривать эту оригинальную формулировку свойства «мировой души» у Булгакова как его попытку дать объективное обоснование этическому долгу оказания взаимного сострадания путем предположения существования общечеловеческого объективного фундамента подобного чувства. Другими словами, согласно Булгакову, данное чувство сострадания коренится именно в объективно существующей общечеловеческой «мировой душе» и поэтому мир может и должен быть объят реальным взаимным человеческим чувством сострадания. Одним словом, здесь усматривается мысль о том, что все люди реально имеют объективную способность проявлять сострадание всем

²⁵⁴ Там же.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л.Фейербаха // Два града - С.111.

²⁵⁷ Там же.

²⁵⁸ Там же.

²⁵⁹ Там же.

людям и должны проявлять его, хотя мы, естественно, не можем реально переходить границы индивидуального сознания между личностями и буквально «разделять» или «брать себе», т.е. «снимать» страдание таких других людей. И соответственно нет причины не распространять объект подобного сострадания или солидарности и на людей, пропавших «во тьме веков». Другими словами, предположение основанного в мировой душе реального чувства солидарности или сострадания, возможно, есть ответ на главный вопрос для Булгакова данного периода, т.е. вековечный вопрос о возможности спасения людей, пропавших во тьме веков, хотя бы через сострадание.

В то же время Булгаков предоставляет также теоретическое этическое основание, оправдывающее проявление подобного чувства всем людям, т.е. отвечает на вопрос о том, почему мы морально должны проявлять такое сострадание. Как утверждает Булгаков, пороки и грехи индивидуума никогда не существуют обособленно, и грех любого отдельно взятого человека всегда неотделим от грехов других людей, так как «не может пасть один индивид, не вовлекая за собой в бездну и своих собратьев»²⁶⁰. Никогда человек не бывает абсолютно непричастным даже в отношении к такому чужому греху, к которому сам для видимого глаза совсем вроде не причастен, и поэтому чувствует свою виновность и перед подобной чужой трагедией. Как утверждает Булгаков, ссылаясь на слова Достоевского, именно поэтому действительно «все за всех и во всем виноваты, человечество едино и солидарно и нет в этом едином и живом целом возможности провести границу, где кончается вина одного или другого»²⁶¹. Другими словами, чувство этого безмерного сострадания и солидарности имеет объективный этический довод: **индивидуумы не только имеют исходящую из мировой души способность проявлять чувство сострадания и солидарности, но и вследствие предположенного существования всеобщих связей грехов реально и взаимно причастны к любому греху чужого человека, и, следовательно, нам необходимо каяться за эти чужие грехи.** Булгаков особо четко не выражает и не развивает эту идею всеобщих связей грехов, но мы можем вывести такую формулировку из упомянутой статьи о Фейербахе.

Отметим, что данные идеи об укоренившейся в мировой душе способности сострадания и солидарности и о предположенных всеобщих связях грехов как объективного основания для проявления этих чувств порождают определенные вопросы. Почему Булгаков все же должен был отнести данную способность не просто к отдельно взятому человеку, а именно общей субстанции человечества, т.е. мировой душе? Действительно в принципе нет необходимости отнести данную способность к какой-либо общечеловеческой надиндивидуальной

²⁶⁰ Там же. С.110.

²⁶¹ Там же. С.111.

субстанции, просто чтобы сделать данную способность объективной. Не значит ли, что это булгаковское предположение имеет другое значение, т.е. обоснование общечеловеческого, т.е. не-индивидуального сознания и чувства? Если да, то не существует ли такая вероятность, что, согласно мысли Булгакова, таким образом мы вообще непосредственно разделяем или можем разделять чувство страдания всех других людей, включая тех, пропавших «во тьме веков»²⁶²?

Отметим, что нет документального основания подтвердить, что именно подобные соображения у Булгакова были в то время. Но позднее, в период написания «Философии хозяйства», Булгаков действительно будет развивать идею существования общечеловеческого единого сознания, хотя мы не находим подтверждения у него идеи о том, что люди тем самым могут разделять или потенциально уже разделяют страдание чуждых им людей.

В конце остановимся на **вопросе о метафизическом составляющем булгаковского понимания взаимоотношения между личностями, которое проявляется именно в его представлении о причастности индивидуальной личности к истории.** Как мы выяснили в разделе об общем мировоззрении философа, булгаковский поиск целого порядка мироздания, в котором участвуют все личности, привел Булгакова к пониманию истории как божьего ответа на нравственные деяния человечества в целом. Признаемся, что данное представление об истории как таковой непосредственно не обязательно предполагает такое понимание истории, в которой положительно участвуют все личности без исключения. Однако, как нам представляется, это представление все же отличается некоторыми моментами, которые защищают ценность личности перед лицом истории и положительно соединяют историю и личность на метафизическом уровне. Во-первых, мы должны вспомнить, что данное понимание истории как ответа на нравственные деяния человечества вызвано именно потребностью такого исторического мирового порядка, в котором ни одна личность не пропадает «во тьме веков». **Это мировоззрение было сформулировано именно потому, что, как представлялось Булгакову, было необходимо миропонимание, обеспечивающее окончательное спасение всем несправедливо страдающим и страдавшим историческим личностям.** Надо признать, что это миропонимание в корне мотивировано сугубо персоналистически. Гипотетически, мы можем пытаться представить себе такое положение, в котором отдельные намерения или поступки подобного исторического всечеловеческого

²⁶² Булгаков при этом отмечает, что «пороки и грех человечества принадлежат ему как целому». Надо сказать, что данная идея существования общечеловеческого сознания и чувства вместе с идеей всеобщих связей грехов может «снимать» у отдельно взятого человека индивидуальную ответственность за индивидуальный грех и тем самым порождает острую нравственную проблему. В этой связи характерно, что, хотя как это оформлено как примечание и изложено фрагментарно, но Булгаков упоминает возможность разделение людьми греха Адама. То есть, Булгаков показывает нам такое понимание, что люди разделяют первородный грех не только в отношении его результата, т.е. порока, но и в отношении его действия как такового, т.е. его виновности. Там же. С.110.

целого могут противоречить воле отдельно взятой личности. Но на такую гипотезу можно ответить и так: подобные возможные намерения или поступки всечеловеческого целого, пренебрегающие волей отдельно взятой личности, просто перестают быть достойными называться нравственными и, соответственно, неверными с точки зрения «истинной» истории.

Второй важный момент, который спасает статус личности перед историческим целым, потенциально способным поглотить ее, - это представление Булгакова о том, что в этом понимании истории как ответа Бога индивидуальная личность должна вслушиваться в историческую реальность как ответ Бога и только личность способна распознать данный ответ. Как мы уже упоминали в разделе об общем мировоззрении философа в данный период, такое «дешифрирование символов», заключенных в исторических событиях, может быть совершено только «на основе личного религиозного опыта и вдохновения, личного апокалипсиса толкователя»²⁶³. Такая установка Булгакова указывает, что гносеологическая связь личности с целым – а здесь это означает распознавание воли Бога в истории - никогда не станет объективным действием, поддерживаемым каким-либо объективным знанием о некоем мировом законе исторического развития, и остается субъектным действием, совершаемым только личностью, в то время как данное целое истории всегда остается объективным и не становится каким-либо условным фактом, зависимым от субъективного восприятия личного наблюдателя. Релятивизм в понимании истории исключен. Иначе говоря, **здесь мы можем признать у Булгакова преимущественно персоналистическую установку, согласно которой должная связь человека с объективным целым может и должна быть субъектной и личностной.** Данные моменты понимания истории, так же как и вышеуказанное представление об общечеловеческой способности солидарности и сострадания, нельзя назвать четко сформулированными идеями философа в данный период и их упоминания пока носят эпизодический характер. Но их следует называть важными указателями на булгаковское глубинное понимание метафизической связи личности с целым в рассматриваемый период.

Заключение к первой главе

Подведем итоги настоящей главы. Позволиительно сказать, что в рассматриваемый период у Булгакова сложился персоналистический подход к пониманию личности. Уже в этот период он выбрал в качестве незыблемой основы своего философского мировоззрения кантовский

²⁶³ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Два града. - С.386.

взгляд на личность, предстающую как незаменимый нравственный субъект, имеющий свободу и обязанность нравственного выбора. Приняв в целом кантовский гносеологический аппарат и поставив данное отношение к личности на месте абсолютного регулятивного общественного идеала, Булгаков сумел обрисовать иерархическую модель общественных ценностей и модель общества, имеющее своей целью именно обеспечение каждой личности наиболее благоприятными политическими и социально-экономическими условиями для того, чтобы она могла совершить нравственный выбор в его наиболее чистом виде. При этом данный идеал рассматривался и преподносился Булгаковым как христианский идеал личности. Одновременно, стоя на функциональной точке зрения, Булгаков утверждал, что подобная автономная личность необходима для здорового развития общества и народного хозяйства.

В этот период понятие личности активно использовалось Булгаковым как главный инструмент для обоснования несостоятельности атеистического социализма. Атеистический социализм был отвергнут Булгаков именно как антиличностное мировоззрение, уничтожающее уникальность и нравственную автономию личности, и сводился философом, в конечном счете, к аморальному нигилистическому индивидуализму. При этом Булгаков часто опирался на уходящую своими корнями в учения Белинского, Герцена и других представителей социологического взгляда на личность этическую критику коллективизма или универсализма, готового приносить в жертву ценность личности ради интересов общего. Отметим также, что через анализ атеистического антиличностного мировоззрения Булгаков обнаруживает связь данного мировоззрения с активно-волевым характером образа личности у Фихте.

В то же время, как и представили социологического взгляда на личность, Булгаков не придерживался какого-либо исключительного индивидуализма, который мог бы стать легкой с точки зрения философского задания антитезой всепоглощающего коллективизма. Личность, рассмотренная как единственная нравственная ценность и цель, в своей исключительности не обладает полной ценностью – такова занятая Булгаковым позиция. Задача, которую на данном этапе ставит перед собой философ, заключается в защите объективных положительных ценностей общества и истории как совместного деяния человечества при сохранении абсолютной ценности человеческой индивидуальной личности. Именно в решении данной задачи булгаковские размышления через осмысления вопросов теодицеи открыто выходят из парадигмы русского социологического взгляда на личность, и философ приступает к изучению метафизической основы индивидуальной личности и ее связи с окружающим миром.

В целом для этого Булгаков принимает соловьевскую концепцию надындивидуального единого «человечества» и рассматривает каждую личность в качестве незаменимого уникального составляющего данное «человечество», которое в свою очередь предстает как реальный всеобщий субъект человечества в богочеловеческом процессе. Один из оригинальных вкладов Булгакова в данную концепцию «человечества» – выдвижение концепции «христианской общности», или христианского социализма, в качестве феноменального социального аспекта «человечества» как «церкви». Что касается философской обработки концепции «человечества» как метафизической основы единства человечества, она в целом в это время пока еще не была представлена философом в систематизированном виде: в это время Булгаков в основном довольствуется заимствованием соловьевской модели. Однако в этой булгаковской разработке образа гармоничного сосуществования личности и всеобщего стоит особо назвать уже оригинальной идею о том, что метафизический уровень коллективной субстанции в качестве «Мировой души» обеспечивает каждую личность чувством «общечеловеческой солидарности». Отметим, что к данной оригинальной идее Булгаков приходит именно через близкое по духу к размышлениям представителей социологического взгляда на личность теодицеинное размышление о смысле жизни отдельно взятой личности перед лицом всеобщности в виде истории и мира. Данную идею можно рассматривать как вполне самостоятельную разработку по теоретическому преодолению отчуждения между людьми. Персоналистический характер булгаковских размышлений в данный период отражен и в его понимании истории как места причастности личности к человечеству в целом. Понятие истории пересматривается Булгаковым прежде всего с персоналистической точки зрения, и сама цель истории усматривается им в решении сугубо персоналистической задачи - необходимости обеспечить всех представителей человечества, включая тех, кто пропал «во тьме веков», всеобщим спасением.

Таким образом, следует заключить, что в рассматриваемый период личность представлена Булгаковым, с одной стороны, как единственный и безусловный субъект свободного нравственного выбора в основном в духе кантианского морализма, с другой - как органически соединенное с другими такими же субъектами существо через наделенную личностно-нравственной функцией метафизическую единую субстанцию - «Мировую душу». В целом в самой постановке вопроса отслеживается влияние социологического взгляда на личность, но путь, который Булгаков выбрал и по которому он начал идти для решения этого вопроса, может быть признан как совершенно оригинальный и выходящий из данной парадигмы.

Глава 2. «Философия хозяйства» и ее представление о человеческой личности

Как известно, булгаковская книга «Философия хозяйства. Мир как хозяйство» выпущена в феврале-марте 1912 г. издательством «Путь»²⁶⁴. В сентябре того же года эта работа защищена как докторская диссертация в Московском университете. Некоторые ее главы первоначально были опубликованы в периодических изданиях. В частности, статья «Проблемы философии хозяйства», представляющая собой первоначальный вариант первой главы «Философии хозяйства», опубликована в 4-м номере журнала «Вопросы философии и психологии» в 1910 г. В 1912 г. так же отдельно выпущены две статьи, соответствующие пятой («Природа науки») и девятой («Экономический материализм как философия хозяйства») главам «Философии хозяйства».

Предмет рассмотрения в данной главе - представление о человеческой личности в «Философии хозяйства». Однако, поскольку период непосредственной работы Булгакова над этой книгой длился, по крайней мере с 1910 г. до самого начала 1912 г., по необходимости мы будем дополнять наше рассуждение анализом ряда других статей, написанных в данный промежуток времени.

В 1910 г., т.е. в год начала публикации статей, включенных потом в «Философию хозяйства» Булгаков активно пишет и другие материалы для различных изданий. В качестве статей этого года, тематически тесным образом связанных с «Философией хозяйства» стоит назвать, кроме упомянутой статьи в «Вопросах философии и психологии», следующие: «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (Религиозно-философские параллели)» (мы анализировали эту статью в первой главе), «Размышления о национальности», «Природа в философии Вл. Соловьева». Все эти статьи одна за другой опубликованы в тех же «Вопросах философии и психологии» и «Русской мысли» в течение 1910 г. На этот год пришлась кончина Льва Толстого. Очевидно, что смерть великого писателя воспринималась Булгаковым как особое знаменательное событие, требующее глубокого осмысления наследия писателя (имеется предположение о том, что личная встреча Булгакова с Толстым в его марксистский период сыграла определенную роль в булгаковском возвращении к религиозному мировоззрению²⁶⁵). Можно предположить, что в плане поиска и

²⁶⁴ Время выпуска «Философии хозяйства» указано согласно изложению Е.А. Голлербаха, который ссылается на «Книжную Летопись Главного Управления по делам печати». См.: Голлербах Е.А. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910-1919 гг.) // Вопросы философии.- 1994.- №4. - С.132.

²⁶⁵ Ссылаясь на воспоминание пианиста А.Б. Гольденвейзера, В.В. Сапов упоминает о личной беседе Булгакова с Л.Н. Толстым, которая, по мнению Гольденвейзера, была «одним из сильных толчков, заставивших Булгакова вскоре отказаться от марксизма и пойти по совершенно иному, хотя и весьма далекому от Льва Николаевича, пути». Сапов В.В. От марксизма к «Христианской социологии» (Путь С.Н. Булгакова // Социологические исследования. - 1990. - №4. - С.102.

выдвижения должных общественных идеалов российского общества Булгаков считал важным четко обозначить отличие своей позиции, ориентированной на традиционное учение Православия от неортодоксальной религиозной мысли писателя, т.е. его свободомыслящего религиозного синкретизма. Первая булгаковская статья о писателе «На смерть Толстого» появилась в 12-м номере «Русской мысли» в 1910 г. В этом году начинается также публикация цикла статей о протестантизме, что, возможно, связано с булгаковским убеждением в необходимости идеологического и конфессионального самоопределения русской интеллигенции по отношению к Западу²⁶⁶. Первая из этих статей «Профессорская религия» опубликована в том же 12-м номере «Русской мысли».

В названных работах, особенно в статьях, связанных с Толстым, мы можем найти дополняющие «Философию хозяйства» материалы для анализа булгаковского представления личности. Как важное событие для интеллектуальной жизни Булгакова в этом году необходимо отметить также, что весной этого года началась работа по подготовке к учреждению издательства «Путь» - фактического печатного органа «Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева». В частности, работа по выбору тем будущих сборников, предназначенных к выпуску в этом издательстве. Булгаков вместе с Г.А. Рачинским, В.Ф. Эрным, Н.А. Бердяевым и другими становится членом редакционного комитета издательства, возглавляемого М.К. Морозовой и Е.Н. Трубецким. Как сообщает исследователь Е.А. Голлербах, Булгаков принимал самое активное участие в издательской практической работе как «основной труженик»²⁶⁷. По мнению Голлербаха, Булгаков стремился создать на основе группы интеллектуалов, собравшихся вокруг издательства, идейный костяк, через который он мог бы распространять свои взгляды на широкие круги общества.

В начале следующего 1911 г. Булгаков опубликовал новую статью о Льве Толстом «Толстой и Церковь» в 1-м номере «Русской мысли». Публикация статей на тему протестантизма также продолжалась. В «Русской мысли» вышли статьи «Религиозная мысль на Западе (Hat Jesus gelebt)» и «Кризис христианства в современном протестантизме», а также «Христианство и мифология». В последней Булгаков затрагивает вопрос о мифе как особой форме знаний и рассматривает смысл «откровения» в нехристианских религиях, что представляется немаловажным и для понимания значения мифа в мироздании «Философии хозяйства». В том же году в «Пути» Булгаков выпускает также сборник собственных статей

²⁶⁶ Можно предположить, что написание статей о протестантизме было связано с проектом издания сборника о новейшей религиозной и философской мысли на западе в издательстве «Путь». Голлербах указывает, что в издательстве существовал подобный проект. См.: Голлербах Е.А. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910-1919 гг.) // Вопросы философии. - 1994. - №3. - С.145.

²⁶⁷ Там же. С. 137.

«Два града», в котором собраны работы, написанные в 1905-1910 гг. для различных изданий. Кроме того, Булгаков в качестве члена редакционного комитета «Пути» участвует в издании сборника статей, посвященного Владимиру Соловьеву²⁶⁸. А в 1912 г. также в издательстве «Путь» Булгаков вместе с другими составляет сборник статей, посвященный Льву Толстому, публикуя уже упомянутые две работы о Толстом в расширенном виде и две новые статьи о нем - «Человек и художник» и «Л. Толстой. Простота и опрощение». В том же году Булгаков публикует еще одну статью о писателе - «Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л.Н. Толстого: “Дьявол” и “Отец Сергей”».

2.1 Основные черты мировоззрения Булгакова в «Философии хозяйства»

2.1.1 Внутренние задачи, заложенные в «Философии хозяйства»

Наша задача - выявить и характеризовать образ личности, обнаруживаемый в «Философии хозяйства» и других работах, написанных в отмеченный период. Эта задача требует восстановления целостного образа философского мироздания Булгакова, в котором человеческой личности отведены определенные место и роль. В этом разделе мы попытаемся реконструировать и изложить мировоззренческую модель «Философии хозяйства» в ее основных чертах.

«Философия хозяйства» - непростая работа. Подобно тому, как в любом серьезном философском произведении, в ней применена определенная историческая философская методология, требующая определенного метода построения системы. В то же время следует сразу отметить, что мировоззренческая модель этой книги очевидно имеет в своей основе глубоко укорененные в личном убеждении философа определенные идейные предпосылки, даже интуитивные и далеко не доказуемые каким-либо чисто логичным и дискурсивным методом. Если этого не учитывать, основные идеи «Философия хозяйства», наверное, не будут поняты. Прежде чем начать непосредственное изложение мировоззренческой модели «Философии хозяйства», примем во внимание это обстоятельство и остановимся на трех моментах, которые помогут нам понять основу мироздания, представленного в этой книге. А именно: 1) *вопрос о том, что является настоящим предметом рассмотрения этой книги;* 2) *вопрос об особой «методологии», выбранной философом для изложения своей системы;* 3) *вопрос о содержании довольно интуитивных мировоззренческих предпосылок, которые*

²⁶⁸ Роднянская отмечает, что в этот период у Булгакова наблюдается резкий интерес к трудам Соловьева. См. Роднянская И.Б. Читатель и толмач замысла о мире // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: соч. в 2-х т. - М., 1999. - Т.1. Свет Невечерний. - С.7.

Булгаков применил в построении своей системы как бы без особого специального разъяснения.

1). Предметы анализа в «Философии хозяйства»

Какова же основная тема «Философии хозяйства»? Судя по названию книги, мы могли бы предположить, что, возможно, это есть философское размышление о смысле хозяйственно-экономической деятельности человечества. Или, по крайней мере те, кто знаком с опубликованными до этого его трудами по экономике, могли бы предположить, что в этой книге может быть представлена идеалистическо-религиозная философия экономики, претендующая заменить материалистическую философию хозяйства, лежащую в основе марксизма. Подобные предположения не особо ошибочны. Но все-таки не оправдываются уже при чтении первых страниц. Из обычного богатого лексикона науки о хозяйстве как экономике в книге упоминаются разве что только термины «производство» и «потребление». Надо сказать, что в книге даже их различие не представлено достаточно четко. Такие понятия, как деньги, капитал, торговля, наемный труд, рынок, эксплуатация, конъюнктура, обычно обязательно присутствующие в экономических рассуждениях, не затрагиваются. Те, кто ожидал от этой книги какой-либо альтернативы марксистской экономике, должны были бы обнаружить, что в «Философии хозяйства» совершенно отсутствуют какие-либо рецептуры решения или даже просто явные критические замечки по таким существенным проблемам экономической науки как бедность, эксплуатация, кризис и т.п. Куда пропал Булгаков, который только недавно заявлял о необходимости унаследовать на основе идеализма «неотложные задачи» марксизма и народничества²⁶⁹? Вероятно, такие читатели, заглянувшие в «Философии хозяйства» с надеждой найти в ней развитие прежних идей Булгакова, не только недоумевали, но и считали бы, что философ уклоняется от этих вопросов. Даже прочитывали бы в содержании этой книги «реакционное» одобрение современной экономической системы. Этот момент действительно давал довольно убедительные поводы для критики «Философии хозяйства» таким оппонентам, как Н.Н. Алексееву, указавшему на пренебрежение в «Философии хозяйства» этическими вопросами, или Бердяеву, критиковавшему эту работу как оправдание буржуазного строя, и мы должны сказать, что их критика в какой-то мере имеет достаточное основание²⁷⁰.

²⁶⁹ См.: Булгаков С.Н. Без плана. 1. «Идеализм» и общественные программы // Новый путь. Ежемесячный журнал. - 1904. - октябрь. - С.260-277.

²⁷⁰ См.: Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства // С.Н.Булгаков: Pro et Contra. - СПб., 2003. - Т.1 - С.669-697; Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение

Однако подобная критика в определенной степени не оправдана, так как непосредственные задачи «Философии хозяйства», как нам представляется, на самом деле лежат в другом измерении. **Таким непосредственным предметом рассуждений в этой книге является, скажем, идеальная сущность или, если можно так сказать, архетип хозяйства, лежащий где-то за пределами знакомой нам человеческой экономики как явления этой сущности.** Она, соответственно, могла бы иметь свое иное, более подходящее проявление, чем то, что мы наблюдаем в современной экономике как таковой. Следовательно, изначально «Философия хозяйства» написана не как произведение, призванное ответить на только что указанные нами «эмпирические» задачи непосредственно. Тогда встает следующий вопрос: где искать эту «сущность»? По сути, «архетип» этот ищется Булгаковым в его характерной концепции единой совокупности обрабатывающих деятельностей человечества, которую, если рассматривать ее в современном понимании, скорее, следует отнести к понятию *культуры* в широком смысле. И в этом смысле справедливо замечание исследователя Поля Вальера, что «Философия хозяйства», скорее, должна быть рассмотрена как философия о значении человеческой культурной деятельности вообще²⁷¹. Этот архетип для Булгакова заключается именно в присущем человеку свойстве постоянно обрабатывать окружающую среду и воздействовать на нее. Следует сказать, что именно поэтому, как определяет сам философ, задача «Философии хозяйства» - «понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия»²⁷². Здесь «хозяйство» усматривается не столько в явлении обмена труда и товаров для выживания и воспроизводства человечества, сколько именно в совокупности всей обрабатывающей деятельности человечества как миропреобразующей деятельности. Так что всякие экономические явления, непосредственно не приводящие к преобразованию среды, как бы не существенны для Булгакова. Понятно, что такая смелая главная интуиция «Философии хозяйства» выглядела неожиданной для экономистов и существенно расходилась с обычными для того времени представлениями экономической науки. Для правильного понимания смысла этой булгаковской работы нам сначала надо принять ее основную позицию: здесь речь идет об идеальной сущности человеческого труда, скажем, до ее эмпирического воплощения, а потом также о значении совокупности эмпирической трудовой деятельности человечества в целом, рассмотренной именно с точки зрения этой сущности, хотя второй предмет, кажется, рассматривается в этой книге гораздо в

православия // С.Н.Булгаков: Pro et Contra. - Т.1 - С.669-697. Бердяев пишет: «В своей “Философии хозяйства” он не обмолвился ни единым словом о судьбе народа, о рабочем вопросе, о социальной несправде. Он в сущности склонен оправдать “буржуазный строй, подводить под него религиозный фундамент <...>». Там же. С.772.

²⁷¹ См.: Paul Valliere *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization* // *Russian Religious Thought*. Ed.by Kornblatt J.D. and Gustafson R.F. Madison and London. 1996. P.176-192.

²⁷² Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - М., 1993. - Т.1. - С.49.

меньшей степени. Позже мы вернемся к этому вопросу еще раз в разделе о понятии личности «Философии хозяйства», но здесь отметим лишь, что те ее моменты, действительно приближающие эту книгу к сфере проблематики марксизма как теории-оппонента для Булгакова, лежат не столько в таких практических вопросах как меры против бедности или эксплуатации и т.д., сколько в вопросе фундаментального значения труда для человека. Поэтому, если мы начинаем рассматривать такой марксистский вопрос, как отчуждение труда, являющийся фундаментальной проблемой человеческого существования с точки зрения «Философии хозяйства», то как раз следуем авторскому замыслу: этот вопрос о фундаментальном отчуждении человеческого существования рассматривается Булгаковым именно как проблема соотношения между этой сущностью и ее эмпирическим недолжным проявлением.

2). Вопрос методологии - применение языка символа и мифа

Перейдем к вопросу о философской методологии, исторически примененной в данной работе Булгаковым. Безусловно, таковой исторической методологией является своеобразно переработанная гносеологическая установка Канта. Влияние Канта на «Философию хозяйства» среди исследователей Булгакова давно является установленным фактом. Считается, что следует рассматривать не только «Философию хозяйства», но и в целом философское творчество Булгакова в данный период как попытку преодоления своего рода «агностицизма» Канта, или, как выразилась И.Б. Роднянская, «схватку с Кантом». Е. Евтухова справедливо отмечает, что булгаковская реакция в 1910 -х гг. на предыдущий ему идеализм повторяет реакцию европейских романтиков на Канта. А Н.А. Ваганова считает, что вся софиология Булгакова возможна как явление только после Канта²⁷³. Действительно следует признать, что **Булгаков перенимает и по-своему использует главный кантианский тезис о принципиальной невозможности непосредственного и/или полноценного отражения мира в человеческом интеллекте**, т.е. ту гносеологическую конструкцию, согласно которой вещь в себе никогда не получает непосредственное выражение для человеческого познания и представляется ему только в весьма ограниченном виде как субъективный опыт,

²⁷³ Н.А.Ваганова справедливо отмечает, что русская софиология, включая ее булгаковскую версию, могла состояться как явление только после Канта. См.: Ваганова Н.А. Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова // Софиология и неопатристический синтез: Богословские итоги философского развития. Сост. Антоновым К.М. и Вагановой Н.А. - М., 2013. - С.73-94. А согласно Евтуховой, "Bulgakov's reaction in the 1910s to his earlier idealism recapitulated Romanticism's reaction to Kant. In Fiosofiiia khoziaistva he reiterated a central concern" и «Философия хозяйства» задумана Булгаковым как ответ на кантианскую гносеологическую изоляцию субъекта от подлинного мира. Это попытка преодоления Канта языком Канта. См.: Evtuhov Catherine The Cross & The Sickle. - P.159.

составляемый трансцендентальными понятиями рассудка из явлений, полученных через решето чувственных форм, хотя это познание в целом может быть подчинено руководству разума, регулироваться им (словно подчиняется какому-то закону провиденциального согласия). В «Философии хозяйства» можно обнаружить отдельные элементы этой конструкции. Но самое главное из них в том, что **Булгаков пытается перенести этот тезис об ограниченном познании внешней реальности именно в сферу познания хозяйства как понятийного представления.** Если говорить конкретнее, это проявляется в основном предположении «Философии хозяйства» о том, что знакомое нам «хозяйство» как экономическая наука, экономические мысли, научные образы экономического процесса и различные наши обывательские образы экономики и хозяйства не являются хозяйством «в себе» и, в лучшем случае, представляют собой лишь своего рода опыт, конструируемый только в ограниченном виде как никогда не достигающий «подлинника» образ при помощи, как называет его Булгаков, *«философских предпосылок», «аксиоматических предпосылок» или «философских a priori» как своего рода миро-конструирующих рассудочных понятий.* Поэтому, как заявляет сам Булгаков, первоочередная задача философии хозяйства заключается в том, чтобы провести «философское исследование общих предпосылок экономической деятельности и экономического мышления вообще»²⁷⁴. С учетом этого момента примечательно то, что в самом начале «Философии хозяйства» Булгаков заявляет о применении кантовской гносеологии следующим образом: наука о хозяйстве требует «тройную постановку»²⁷⁵, т.е. научно-эмпирическую, трансцендентально-критическую и метафизическую. Согласно Булгакову, именно последние две сферы относятся к сферам рассмотрения «Философии хозяйства», хотя, как справедливо отметил Л.А.Зандер, именно в последней установке «в наибольшей степени обнаруживается сила и новизна развиваемой о. Сергием системы»²⁷⁶. В то же время, следует отметить, что Булгаков не особо чувствовал необходимость четко повторить кантианское различие сферы трансцендентальных понятий рассудка и сферы трансцендентальных идей разума, не говоря о роли трансцендентальных схем или воображения, и предпочитал использовать указанное более общее понятие «философские предпосылки» или «философские a priori».

Таким образом, **первоочередные задачи булгаковской «Философии хозяйства» заключаются в критике существующих в его время «несознательных» философских предпосылок хозяйства, с одной стороны, и в поиске правильных философских предпосылок или аксиом, искомых скорее в «метафизической» постановке - с другой.**

²⁷⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.58.

²⁷⁵ Там же. С.50.

²⁷⁶ Зандер Л.А. Бог и мир. - Париж, 1948. - Т.1. - С.39.

Другими словами, его задачи - установить границы познания науки хозяйства и обозначить контуры подлинного сущего хозяйства, находящегося за гранью «рассудочного» ограниченного познания. Именно в этом смысл много раз повторяемого в этой работе булгаковского призыва к решению вопроса: «как возможно хозяйство?»²⁷⁷, т.е. как человечество отражает на себя хозяйство или активно формирует хозяйственное мировоззрение или мироощущение.

Отметим также, что во время написания «Философии хозяйства» сама идея своего рода «расширение» кантовской критики на сферы других более «частных» мировоззренческих отраслей отнюдь не была редкостью²⁷⁸. Булгаковская идея применения кантовской гносеологии в обществензнании во многом согласуется в основе своей с замыслами современных ему философов неокантианства и - самое интересное - наследует довольно непосредственно философскую установку самого Булгакова времен его «исправления Маркса Кантом». Булгаков в своей статье 1896 г. о закономерности социальных явлений, объясняя позицию Штамллера, объявляет:

«Как признание всеобщей приложимости закона причинности и всеобщей закономерности составляет условие нашего познания природы, так и закономерное познание социальной жизни заранее предполагает некоторые условия познания, принятие наперед существования закономерности социальных явлений»²⁷⁹.

Как можно заметить, установка «Философии хозяйства» в своих исходных точках повторяет эту давно вроде отброшенную идею кантианца-марксиста Булгакова. Однако для Булгакова времени написания «Философии хозяйства», переставшего быть марксистом и усомнившегося в ценности «всеобщей закономерности» как достаточного условия познания общественной жизни, таковые условия уже не подыскиваются в уподобляемой закону причинности «закономерности социальных явлений». Тогда где же ему искать новые «философские предпосылки» для познания общественной жизни, в частности, хозяйства?

²⁷⁷ Как отмечает Е.Евтухова, In *Filosofia khoziaistva*, he posed the question “How is economy possible?” This amounted to a reformulation of the Romantics’ “How is objective action possible?”. *Evtuhov C. The Cross & The Sickle* Ithaca and London. - P.162

²⁷⁸ Например, Кассирер через тринадцать лет обозначил задачу своей «Философии символических форм»: «“Философия символических форм” подхватывает эту основную мысль критической философии, этот принцип, лежащий в основе “коперниканского переворота”, осуществленного Кантом, чтобы расширить его. Она не только ведет поиск категорий предметного сознания в теоретико-интеллектуальной сфере, но и предполагает, что подобные категории должны действовать во всех областях, в которых вообще из хаоса впечатлений происходит формирование космоса, характерной и типичной «картины мира». См.: Кассирер Э. *Философия символических форм*. Т. 2. Мифологическое мышление. - М., СПб., 2001. - С.42.

²⁷⁹ Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений. - С.17.

Откуда и как ему их вывести?

Здесь надо учитывать один, на наш взгляд, важный момент. Дело в том, что, как подчеркивает сам Булгаков, проводимое параллельно с критикой ошибочных «предпосылок хозяйства» выдвижение правильных предпосылок, т.е. своего рода «рассудочных понятий»²⁸⁰ хозяйства, не может стать предметом какой-либо индуктивной аргументации из эмпирических данных («И эти нормы нельзя установить чисто индуктивным путем, исследуя каждый отдельный хозяйственный или познавательный акт в его конкретности»²⁸¹). Конечно, и Кант не считал бы, что такие понятия или идеи, установленные как предметы метафизики, можно вывести «индуктивным путем» из мира явлений. Но вместо того, чтобы вывести их из эмпирических данных или попытаться вывести их без данных мира явлений, Булгаков просто объявляет, что эти «предпосылки» могут быть представлены только априорно и догматическим путем. **Полагая совокупное хозяйство как некое безусловное целое, познаваемое только ограничено через применяемые к нему логические меры, Булгаков в своей попытке описания «правильных» предпосылок, указывающих на контуры этого целого, признается, что, если таковое возможно, то эти предпосылки не только не выводимы каким-либо логическим способом, но и могут быть только показаны догматически.** Обвиняя исторический экономический материализм в его субъективизме и догматизме, т.е. в его зависимости от индивидуальной установки своего основателя и т.п. - это дается Булгакову легко, - русский философ не может не признаться, что почти нет способа каким-либо дискурсивным методом доказать справедливость основания, на котором он сам будет строить свои хозяйственные понятия.

Булгакову остается только один путь - **открыто прибегать к языку символа, понятому как нечто, способное к заведомо санкционируемому символическому указанию на некую реальность за пределами рассудка.** Язык символа провозглашается Булгаковым не только как средство, не уступающее перед языком рассудка, способного лишь к воспроизведению мира посредством причинной связи, но и как способ ее преодоления. Прочитируем слова Булгакова из статьи «Природа в философии Вл. Соловьева», публикация которой предваряет выход в свет «Философии хозяйства»:

«<...> но разум знает не глубину действительности, а только ее грани. Этим невыразимым и недомыслимым сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях и не должен никогда забывать об этом *символизме* (курсив мой - Х.Х.). Но в отличии от

²⁸⁰ Можно попытаться эти «предпосылки» уподобить «идеям чистого разума», поскольку они могут носить регулирующий характер для науки и, по крайней мере, связаны с этическим идеалами.

²⁸¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.135.

рассудочности метафизика не уничтожает, не обходит, как опасных препятствий, этих явным образом алогичных областей, но, символизируя их в понятиях, стремится построить систему разума как схему этой действительности, живой и конкретной. Разум стремится дать философию жизни, рассудок знает лишь механизм»²⁸².

Символизм служит способом указать, что существует жизнь вне доступной рассудку сферы, или, как утверждает сам Булгаков: «Она (истина - Х.Х.) не познается в науках, но *открывает себя* неизъяснимым на языке дискурсивного мышления и в этом смысле чудесным, интуитивным путем»²⁸³. При этом, согласно мысли русского философа, данное «откровение» в философии проявляется «в виде гениальных интуиций философских гениев», а в религии - «в виде мифов и символов». Философские идеи, в их лучших примерах, оказываются равноправными с религиозными символами и мифами как их корреляторами в другом языке²⁸⁴. Именно по этой причине представление мироздания «Философии хозяйства» может оказаться построением, по справедливому выражению С.С. Хоружего, «в стиле философской фантазии, напоминающей позднего Шеллинга»²⁸⁵. Как справедливо указал В.Н. Акулинин, эта черта обращения к языку символа и мифа свойственна более или менее всем искателям всеединства в русской религиозной философии начала XX века. А у Булгакова, следует сказать, что эта необходимость в языке символа и мифа проявилась открыто и четко впервые именно в «Философии хозяйства», и в дальнейшем он активно начинает утверждать неизбежность изложения мироздания именно языком мифа как единственно возможным указателем на подлинную реальность. В этом смысле «Философия хозяйства» представляет собой так же работу, определившую методологический способ философа. В «Философии хозяйства» мы видим, что именно этим символическо-мифологическим способом он решает различные философские и социологические противоречия, все его «антиномии», такие, как противостояния между целым и единичным, универсальным и индивидуальным и т.п. В то же время, это значит, что все размышления Булгакова в ней могут казаться довольно произвольными тем, кто не разделяет его «миф». Им

²⁸² Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - М., 1993. - Т.1. - С.27.

²⁸³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.172.

²⁸⁴ Например, Булгаков объявляет, что старая мифология лучше передает истину, чем нынешнее материалистическое мировоззрение, которое сводится к ложному мифу: «Уран и Нептун, Гея или Кибела, Великая Мать, рождающая детей земли, в философском отношении есть во всяком случае более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели абсолютный случай, творящий из мертвой материи, из мешка с прыгающими в нем атомами, развивающуюся жизнь, как этому учит мифология материалистического гилозоизма». См.: там же. - С.156.

²⁸⁵ Подобная характеристика дается системе Булгакова и в церковной среде. Например, по обвинительному указу Московской Патриархии: «Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением». Указ Московской патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. - М., 1996. - С.81.

часто совсем не понятно, почему в том или другом моменте решения разных вопросов Булгаков принимает определенные «философские предпосылки хозяйства», хотя, как мы укажем в дальнейшем, на самом деле применение этих его «предпосылок» во многом кажется продиктованным этическими мотивами. Это обстоятельство приближает Булгакова по своей глубинной интенции, возможно, к самому Канту. Во всяком случае, нам нечего ответить, если кто-то скажет, что установка булгаковских «философских предпосылок» хозяйства так же предполагает его личное мифологическое убеждение, отказывающееся от какого-либо философского доказательства. Так, Булгаков, подвергая критике «догматизм экономического материализма», сам становится предметом обвинения в догматизме от таких современных ему критиков, как Н.Н. Алексеев²⁸⁶.

3). Вопрос мотивации принятия определенных «философских предпосылок» хозяйства

Следовательно, прежде чем начать саму реконструкцию мировоззрения «Философии хозяйства» есть также смысл задаться вопросом, почему Булгаков принимал те или иные, не вполне логически обосновываемые «философские предпосылки хозяйства», которые ему остается излагать только символическо-мифологическим языком. Далее, по необходимости останавливаясь также на журнальных статьях, непосредственно предшествовавших публикации «Философии хозяйства», рассмотрим гипотезу **о трех главных внутренних мотивах или интенциях, сопровождавших Булгакова в почти догматическом отстаивании тех или иных философских предпосылок для понимания человеческого хозяйства**²⁸⁷. Возможно, их рассмотрение поможет нам лучше постигнуть глубинный смысл концепции мироздания, заложенный в данной работе.

В качестве первого внутреннего мотива назовем **«экономизм»**, отмеченный Булгаковым еще в журнальной статье «Вопросы философии хозяйства», которая может быть названа своего рода провозглашением проекта «Философии хозяйства» и послужила основой ее первой главы. Собственно, этот ключевой для Булгакова того времени термин «экономизм»,

²⁸⁶ Н.Н. Алексеев отмечает: «Философия хозяйства (Булгакова - Х.Х.) легко обходится без этики благодаря тому, что вкладывает в обиход своих понятий ничем не доказуемые и нигде не проверенные этические предпосылки». Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. - С.686.

²⁸⁷ Отметим, что в журнальной версии главы «Вопросы философии хозяйства» Булгаков называет двумя способами изучения таких «философских предпосылок» исторический и философский подходы. Понятно, что их изучением, основанном на философском подходе, является собственно «Философия хозяйства». Исторический подход, хотя и не реализован им в отдельном фундаментальном труде, но его можно усматривать в очерке «Философия хозяйства у Платона и в раннем христианстве». См.: Булгаков С.Н. Проблемы философии хозяйства // Вопросы философии и психологии. - 1910. Кн.4 (104), сентябрь-октябрь. - С.504-527.

скорее, взят от употребляющих его марксистов, подразумевавших под ним позицию, в основе которой лежит предпочтение улучшения экономических условий рабочих политической классовой борьбе. Но Булгаков в «Философии хозяйства» подразумевает под этим термином, разумеется, другое. Это современное философу общественное самосознание или самоощущение мощи человечества, возникающее в результате вхождения его в тот период истории, когда человечество, перерабатывая природу в грандиозном масштабе, начинает проявлять свою заветную хозяйственную мощь, как ее понимал Булгаков. Прочитав слова Булгакова, появляющиеся уже на первой странице «Философии хозяйства»: «<...> факт хозяйства всегда возбуждал во мне философские “удивления”»²⁸⁸. Судя по всему, это не что иное, как собственное его личное глубокое философское удивление перед лицом могущества современного ему хозяйства. Нам надо иметь в виду, что первая четверть XX века, когда написана «Философия хозяйства», была временем небывалой до того промышленно-хозяйственной революции. **Одной из внутренних задач этой работы очевидно является именно необходимость признания де-факто происходящего изменения облика человечества, т.е. более или менее непосредственное оправдание данного «экономизма».** Это стремление к оправданию современного народного хозяйства, ставшего силой, которую нельзя было игнорировать, и которая проявила свою законную мощь в ее собственном облике. Как пишет сам русский философ, марксизм, а также набирающая в то время силу философия жизни представляют собой историческую силу, оправдывающую свое появление именно потому, что они отражают на себе вполне законное самоощущение хозяйственного освоения мира. Именно в этом, по мнению Булгакова, заключается тайна нарастания влияния марксизма и поэтому он по-своему превосходит и частично является отблеском истины. Интересно, что здесь Булгаков не говорит, что силы марксизма в его мессианизме или обещании грядущего хилиастического земного спасения как он это часто подчеркивал раньше²⁸⁹. Следовательно, согласно его позиции, актуальная задача состоит именно в том, чтобы дать более точное и правильное выражение предполагаемой сущности «хозяйства», начавшей проявлять свою «заветную мощь», т.е. давать должную оценку этому активному отношению человека к внешнему миру.

В качестве второго внутреннего мотива можно выделить его особый интерес к вопросу об отношении человека к живой природе. Вслед за Л.А. Зандером С.С. Хоружий видит фундаментальную интуицию, свойственную философским рассуждениям Булгакова в целом,

²⁸⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.49.

²⁸⁹ «В известном смысле экономический материализм даже и неуничтожим, насколько в нем находит выражение некоторая непосредственная данность переживаний или историческое самочувствие, ищущее для себя теоретического выражения в научной или философской доктрине». Там же. С.53.

именно в «оправдании мира». С.С. Хоружий утверждает, что вообще Булгакову свойственно «благоговейное возвеличивание ее (материи - Х.Х.) как живоносного, глубоко положительного начала»²⁹⁰. Хотелось напомнить также оценку В.В. Зеньковского, называвшего в качестве основного мотива философии Булгаков «панэротизм природы», позволяющий человеку ощущать, что «космос есть живое, одушевленное целое»²⁹¹. Как отмечал В.В. Зеньковский, именно в этом заложен основной источник продолжавшегося почти всю жизнь булгаковского поиска «мировой души». Мы признаем эти оценки как совершенно справедливые. Наряду с отмеченным «экономизмом» в качестве основного внутреннего мотива, определившего «философские предпосылки», надо выделить именно это булгаковское **стремление поставить вопрос «натурфилософии», т.е. вопрос об отношении к природе у человека, рассматриваемого в качестве существа не только духовного, но и наделенного душой и телом и пускающего свои корни в чувственно-материальный космос, т.е. природу.** Это есть также устремление оправдать материю как неотъемлемую часть жизни. Характерно, что именно этот мотив непосредственно становится темой еще одной булгаковской статьи, также предшествовавшей «Философии хозяйства», а именно статьи «Природа в философии Вл. Соловьева». Эта статья опубликована в 1910 г. вслед за вышеуказанными «Вопросами философии хозяйства» в журнале «Вопросы философии и психологии». Здесь, подчеркивая исключительное значение понятия «жизни», Булгаков отмечает:

«Два кошмара угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй - гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни»²⁹².

Материализм и идеализм равным образом опровергаются с позиции выдвигаемой русским философом натурфилософии. Булгаков выражает свою глубокую уверенность в том, что подлинная жизнь остается не тронутой как скальпелями современной науки, так и спекулятивной гносеологией современной идеалистической философии. Жизнь воспринимается Булгаковым как нечто, проникающее и природу, и человека, возвышающегося над ней как духовное существо. Жизнь есть сущее в этом мире. Булгаков

²⁹⁰ Хоружий С.С. София-Космос-Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // С.Н. Булгаков: Pro et Contra. - СПб., 2003. - Т.1 - С.88.

²⁹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. - Ростов-на Дону, 1999. - Т.2 -С.506.

²⁹² Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева. - С.18.

приходит к выводу, что исходящие из материализма и идеализма механическое или схематическое современные представления о природе должны быть заменены христианской натурфилософией Соловьева. При этом Булгаков объявляет, что это такая позиция, с одной стороны, устанавливающая трансцендентность живой жизни по отношению к рассудку и тем самым дающая ей статус ноумена для рассудочного ее познания, с другой - утверждающая однородность человека и внешней природы и тем самым оправдывающая живое чувственное ощущение природы. Это булгаковское требование оправдания природы, впервые открыто обнародованное именно в этой статье, возможно, как полагает Хоружий, отчасти коренится в булгаковском чувстве благоговейного почитания природы, характерном вообще для традиционного крестьянского мироощущения России. Добавим, что здесь, возможно, выражена характерная для того времени реакция традиционного, крестьянски ориентированного мироощущения русского человека на секуляризацию, происходившую в русском обществе в тот период, когда природа стремительно теряла святость, которой наделял ее традиционный уклад жизни. Так или иначе, несомненно, что подобное стремление к оправданию чтимого статуса природного мира лежит в основе мировоззрения «Философии хозяйства», в частности, в основе понятия мировой души, являющейся главной темой этой книги.

В качестве последнего еще одного существенного мотива и внутренней интуитивной установки мировоззрения «Философии хозяйства» следует указать так же **стремление оправдать и одновременно ограничить указанные две ценности, т.е. ценности хозяйственной деятельности человечества и ценности жизни, пронизающей как человека, так и внешнюю природу, путем утверждения принципиального превосходства этически-личностного начала, т.е. Бога и человека как личностных существ по отношению к двумя этим ценностям.** Это представляется Булгакову как задача оправдать эти две ценности с позиции христианства. Этот внутренний мотив наглядно прочитывается в следующей цитате из упомянутой выше статьи о понятии природы в философии Соловьева:

«Возможно ли мировоззрение, стоя на почве которого можно было бы быть и материалистом, т.е. мыслить себя в реальном единстве с природою и человеческим родом, но вместе с тем утверждать и самобытность человеческого духа с его запросами, с его постулатами о сверхприродном, божественном бытии, освещающем и осмысливающим собой природную жизнь?»²⁹³

²⁹³ Там же. - С.19.

Данный запрос Булгакова, правда, в несколько ином виде, а именно **в виде вопроса о характере исторического развития человечества**, представлен и в статье «Вопросы философии хозяйства»: Булгаков размышляет о том, каким предстает развитие мировой жизни - линейное и исходящее из собственной внутренней имманентной закономерности или не-имманентное и не-самопричинное, т.е. связанное с трансцендентной сферой и находящееся под воздействием «внешних толчков» и, соответственно, имеющее свою эсхатологию. Булгаков, естественно, считает правильным второе. В этом его рассуждении легко прочитывается призыв к тому, чтобы упомянутую деятельность по преобразованию природы не рассматривать в каких-либо рамках, закрепляющих за человеком высшую и самодостаточную ценность. Само утверждение о том, что человек не может считаться абсолютно автономной высшей ценностью, отнюдь не ново для Булгакова. Оно встречалось и ранее в изученной нами в первой главе его знаменитой статье о Герцене и других сочинениях. Но здесь, в «Философии хозяйства», оно принимает новое обличье: оно выдвинуто как вопрос о значении человеческой обработки природы с точки зрения этических ценностей, если говорить конкретно, перед лицом иерархически выше стоящего «Другого» для человека, т.е. перед Богом. Другими словами, здесь Булгаковым намечен уже путь к очень важному не-человекоцентризму в понимании хозяйства. Данную установку так же следует расценивать, как один из основных мотивов в построении системы «Философии хозяйства». Именно таким образом появляется его «догматическая» установка, непосредственно никак невыводимая собственно из необходимости в обосновании философских предпосылок хозяйства.

Забегая вперед отметим, что данная внутренняя задача будет разрешаться в целом путем выдвижения православной космологии, основанной на понимании фундаментального положения человека, находящегося в лоне природы и в тоже время обращенного лицом к Богу. Природа должна быть оправдана, но она не может утвердиться само собой, просто как самодостаточное начало, способное к некой бесконечной и бесцельной экспансии. И природа, и хозяйство как деятельность по ее обработке людьми могут быть санкционированы только в том условии, что они включены в соотношения с Богом и человеком, выступающими как духовные начала, и подчинены им. Личностное начало никак не должно быть поглощено природой и хозяйством, которые без данного соотношения могут оказаться бесцельными²⁹⁴.

²⁹⁴ Булгаков выражает этот фундаментальный мотив «Философии хозяйства» в статье «Природа в философии Вл. Соловьева» следующими словами: «Однако, изгоняя демонов, христианство не превратило мира в бездушный механизм; вместе с великим Паном еще не умерла природа, напротив, она приобщилась - через воплощение Слова и таинства Церкви - к новой, благодатной жизни, взамен прежней одержимости она получила обетования обожения и грядущего прославления. Христианство в своем цельном подлинном учении необходимо содержит в себе то, что Соловьев назвал религиозным материализмом и что утрачено в

При этом это значит видеть данное утверждение и преодоление природной жизни не только в историческом развитии в целом, но и в повседневной деятельности человека, т.е. хозяйственном труде. Булгаков считает, что такое философское оправдание природы и хозяйства должно быть построено на основе православного мировоззрения, способного «выдвинуть *онтологическую и космологическую* сторону христианства»²⁹⁵. Таковыми нам представляются минимальные условия или предпосылки, которые должны быть удовлетворены искомой русским философом моделью мироздания философии хозяйства. Как нам кажется, почти полностью отвечающей данной задаче Булгакову показалась богочеловеческая модель мироздания, созданная Соловьевым, которую Булгаков в дальнейшем использовал для построения собственной мировоззренческой системы.

Следует также добавить, что в то же время изложенная внутренняя задача для построения нового мировоззрения в принципе была в большей или меньшей степени общей для философов всеединства начала прошлого века. Эта задача выражена ими как необходимость построения новой христианской «сени», охватывающей секуляризирующий мир. В частности, в работе «Новое религиозное сознание и общественность» Бердяев не переставал подчеркивать, что современное ему христианство не умеет отстаивать святость богатой чувственной жизни и подобная ценность жизни также должна быть признана христианством как ценность, достойная высшего одобрения. Подобное требование Бердяева и других представителей «нового религиозного сознания» показывает, что интеллигенция, к которой они принадлежали, с одной стороны, уже фактически не умела вычерпать смысл, заложенный в церковной жизни, в частности, в проявлении святости в традиционном религиозном обряде Церкви, с другой - все больше стала находить высший смысл жизни в различных аспектах секулярной жизни. Если можно так сказать, то они требовали признания подобного казавшегося им высшего проявления мирской жизни как религиозной «святости» и включения его в своего рода список этой новой святыни. Таков основной мотив требования расширения христианского мировоззрения, которое хотела бы увидеть эта новая интеллигенция. Если дать оценку вышеизложенному мотиву Булгакова в свете данного общего мотива философов «нового религиозного сознания», то мы поймем, что позиция Булгакова вполне укладывается в рамках общей тенденции этих философов. Булгаков в этой общей идейной установке отвечает за запрос о религиозном оправдании значения современной бытовой трудовой жизни²⁹⁶. С этой точки зрения можно оценивать мотив

современном философском». Там же. - С.23.

²⁹⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.51.

²⁹⁶ Б.Г. Розенталь усматривает одно из основных замыслов «Философии хозяйства» разработку православной трудовой этики: «His goal was an Orthodox equivalent of the Protestant work ethic, one that

Булгакова как стремление показать, что христианство не является мировоззрением, отстраненным от трудовой жизни, дающей людям реальное ощущение созидания объективного результата производства, т.е. что христианство не есть «буддистское мировоззрение», согласно иногда употребляемому Булгаковым выражению, а представляет собой мировоззрение, способное к оправданию подобной жизни в новой России. В этом смысле следует признать и совершенно справедливыми и позиции А.П. Козырева и Д.А. Крылова, выделивших стремление к признанию религиозной ценности труда как основной мотив в «Философии хозяйства»²⁹⁷.

Таковы основные внутренние задачи Булгакова или его мотивы при догматическом заложении им «правильных» философских предпосылок в фундамент «Философии хозяйства».

2.1.2 Контуры мироздания «Философии хозяйства»

Как нами рассмотрено, модель мироздания «Философии хозяйства» опирается на две фундаментальные интенции: с одной стороны, на стремление к оправданию «экономизма» человечества и значения живого ощущения природы, с другой - на стремление к ограничению значения этих ценностей с точки зрения этического мировоззрения и их иерархическому включению в общее христианско-личностное мироздание. Указанные две основные интенции выделены нами относительно «Философии хозяйства». Напомним, так же что эта характеристика «Философии хозяйства» во многом совпадает с определениями основной интенции или «настроения» мировоззрения Булгакова вообще без временной рамки, которые даны рядом исследователей, начиная с Л.А. Зандера и В.В. Зеньковского, и кончая С.С. Хоружим, А.П. Козыревым, И.И. Евлампиевым и другими. Например, отмечает Зандер: «Особенностью мысли о. Сергия является то, что, вскрывая софийные и религиозные корни всех областей культуры и тем вознося их на огромную высоту, он никогда не соблазняется их достижениями, помнить об их природной ограниченности и неизменно обличает то идолопоклонство, в которое впадает односторонние пророки обожествленной культуры»²⁹⁸. Такое стремление проявляется в булгаковском двойном понимании хозяйства, позволяющем

would lead not to individualism and capitalism but to an economic version of the Slavophile ideal of sobornost'».См.: Rosenthal B.G. The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought // Russian Religious Thought. Ed.by Kornblatt J.D. and Gustafson R.F. Madison and London. 1996. P.158. Сходная идея представлена Е. Евтуховой.

²⁹⁷ Козырев А.П. Что дает современному сознанию «Философия хозяйства» отца Сергия Булгакова? // Философия хозяйства. - 2001. - №4(16). - С.89-99.; Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. -М., 2006. - С.326-327.

²⁹⁸ Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.382.

смотреть хозяйственные функции человечества «как простое приспособление человека к враждебной ему природе и как очеловечивание этой природы путем возведения ее на более высокую степень бытия»²⁹⁹. Рассмотрим еще один пример. Как указывает А.П. Козырев, в «Философии хозяйства» Булгаков, с одной стороны, стремится дать онтологическое основание хозяйственной деятельности человека и тем самым увековечить ее, но с другой – признает относительность ее ценности. По мнению Козырева, в этой амбивалентности можно усматривать причину отсутствия «положительной программы», которая могла бы заменить «ликвидированную» позитивную атеистическую философию экономики³⁰⁰. Также отметим, что у самого Булгакова легко найти разные высказывания, рассматриваемые как непосредственные свидетельства этой двойности, хотя она обычно объявляется Булгаковым в качестве черты и характера не столько его собственного мировоззрения, сколько христианского мировоззрения как такового³⁰¹. Далее с учетом указанных внутренних булгаковских задач попытаемся описать в основных чертах образ мироздания, представленный в «Философии хозяйства». Мы увидим, что эти две интенции отражены в выделяемых из нее двух соответствующих мировоззренческих конструкциях или установках, основываясь на которых человек как субъект по-разному предстает перед миром как своим объектом. Мы поймем, что эти две конструкции или установки соответственно удовлетворяют двум интенциям, о которых шла речь выше.

В качестве одной из таких двух конструкций или установок мы прямо можем называть само понятие «трансцендентального субъекта хозяйства», т.е. реального онтологического субъекта всего хозяйства, который предстает как философский коррелят указанной интенции к оправданию экономизма и природы, а также наследует указанный в первой главе настоящего исследования булгаковский интерес к понятию человечества в целом как реальному органическому единству. Булгаков напрямую отождествляет его с соловьевской «Мировой душой», представляющейся и как человечество, и как мир. Хотя это понятие хорошо знакомо всем историкам русской философии, позволим

²⁹⁹ Там же. - С.383-384

³⁰⁰ Козырев А.П. Что дает современному сознанию «Философия хозяйства» отца Сергия Булгакова? - С.89-99. Мы видим, что у ряда других исследователей данное признание относительности ценностей хозяйственной жизни вызывает негативное отношение к «Философии хозяйства» как ущемленной философии жизни, окрашенной религиозным пессимизмом. Например, сравнивая систему Булгакова с философией жизни Бергсона, И.И. Евлампиев считает, что основным замыслом данной работы является похожее утверждение о первичности жизни. Однако, по его мнению, булгаковская философия жизни как бы делает один шаг назад в сторону средневекового умаления творческого потенциала человека и платонизма. См.: Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. - СПб., 2000. Часть II. - С.331-344

³⁰¹ Например, в написанных в эмиграции очерках, вошедших в книгу «Православие», Булгаков отмечает: «В нем (христианство - Х.Х.) родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и миро-приятия в этике хозяйственного аскетизма <...>». Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. - М., 1991. - С.351.

себе в общих чертах изложить булгаковское представление о нем в этой работе.

Как утверждает Булгаков, в хозяйственной деятельности человечества обнаруживается сверх-индивидуальная тенденция «единства и связности»³⁰², свидетельствующая о наличии единого «трансцендентального субъекта человечества» как своего рода коллективного субъекта, которого, по мнению Булгакова, Кант ошибочно приписал абстрактному индивидуализированному субъекту как трансцендентальной апперцепции. Хозяйство, рассматриваемое как совокупность активных действий обработки окружающей среды, осуществляемая человечеством как связанным изнутри единым субъектом, должно быть представлено, согласно Булгакову, как деятельность этого «трансцендентального субъекта человечества». Булгаков считает, что **эти активные действия, по сути, основываются на деятельности «самополагания» трансцендентального субъекта человечества как «сущего».** При этом Булгаков включает в эту хозяйственную деятельность в широком смысле и культурную активность, в частности, науку и познание вообще. Т.е. данный трансцендентальный субъект хозяйства оказывается, по Булгакову, одновременно и общим субъектом знания. Как считал философ, **с одной стороны, трансцендентальный субъект предоставляет индивидуальному субъекту априорные «формы познания»** (и это можно угадывать из принятого значения самого термина - Х.Х.), **с другой – выступает как некий единый глубинный субъект апостериорного «содержания» актов познания отдельных индивидуумов.** Или, как говорит Булгаков, «человек познает как око Мировой души»³⁰³ и трансцендентальный субъект накапливает результаты таких познаний отдельно взятых индивидуумов.

Булгаков противопоставляет данному всеобщему активному трансцендентальному субъекту хозяйства и познания окружающую природу как, в принципе, пассивный предмет активной обработки данного субъекта. Однако хотелось сразу уточнить, что это отношение активного субъекта к «пассивной» природе носит двоякий характер: оно выступает и как «наступление», и как «преемство». Можно называть это отношение «наступлением», так как, **динамические взаимоотношения этих двух полюсов должны быть представлены как линейное развитие первого по отношению ко второму или нарастающее преодоление первым, выступающим как активное начало всеобщей «жизни», второго, представляющего собой начало материала, находящегося в пассивном состоянии «смерти» или «обморока».** Как выразился Булгаков, это процесс активного развертывания и защиты сферы «жизни», обработки жизнью «мертвой материи», внедрения жизни как свободы и телеологии в «мертвую материю», расширения

³⁰² Булгаков С.Н. Философия хозяйства.- С.139.

³⁰³ Там же. - С.143.

органического «тела» человечества, очеловечения «мертвой материи». Назначение человечества - вливать жизнь в эту косную «мертвую материю» и превращать ее в свое «тело». Хозяйственная деятельность человечества в целом уподобляется данному общему космическому процессу обработки и преодоления. В то же время это наступательное отношение можно характеризовать и как «преемство», так как, согласно Булгакову, **важной предпосылкой для взаимоотношения двух полюсов является гипотеза о их фундаментальной качественной однородности, основанная на философии тождества Шеллинга. Другими словами, в основе как и субъекта-человечества, так и объекта-природы лежит по сути единое монистическое линейное стремление к жизни, к своего рода самоорганизации.** Поэтому, по мысли Булгакова, человечество носит характер «проснувшейся» природы, которая не только как авангард упорядочивания линейно развертывает и расширяет позицию жизни, но и наследует или совершает преемство происходящего на лоне природы бессознательного стремления к самоорганизации (следовательно, повторяя Шеллинга, Булгаков объявляет эти два полюса как *natura naturans* и *natura naturata*). В этом смысле, очеловечение природы представлено как не что иное, как процесс восстановления изначального тождества человека и природы. Важно также отметить, что **данный полюс организации и упорядочивания жизни представлен Булгаковым и как начало платоновских идей. Отсюда активная хозяйственная деятельность как осуществление идей получает такое определение, как припоминание идей, лежащих в основе природы, является своего рода унаследованием процесса реализации идей.** Булгаков выводит из понятия этого хозяйственного субъекта обработки объекта-мертвой материи и определения, на первый взгляд, такие сугубо экономические понятия, как «потребление» и «производство». Первое трактуется как очеловечение или расширение «тела» человечества в виде впитывания «питания» или «еды», т.е. как включение объекта в субъект, а второе - как то же самое только в форме «печатания» идей: «хозяйствующий субъект отпечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели»³⁰⁴, как говорит Булгаков. Пытаясь придать этому понятию очеловечивания и христианское значение, он проводит аналогию между этим процессом «питания» и христианским понятием причащения плоти и утверждает, что суть этого процесса обработки природы не что иное, как причащение космоса началом животворящей Жизни. Очеловечивание природы приобретает у него с одной стороны характер восстановления изначального тождества человека и природы в духе натурфилософии Шеллинга, с другой - характер православно-окрашенной философии христианского

³⁰⁴ Там же. - С.120-121.

космического причащения плоти. Таким образом, упомянутые «экономизм» как осуществляемая современным человечеством активная промышленная обработка окружающей среды и чувство космоса как живого целого получают признание как христианское хозяйственное отношение к природе. В целом, мы можем констатировать, что данная установка «Философии хозяйства» представляет человеческое хозяйство преимущественно с оптимистической точки зрения и создает предпосылки для одобрения и оправдания всякого деятельного отношения человека к окружающей среде. Другими словами, здесь перед нами именно **аспект хозяйства как системы активного, линейного и монистического развертывания трансцендентального субъекта.**

Изложенная здесь установка хорошо видна в мироздании «Философии хозяйства». Однако она отражает лишь одну сторону хозяйственной модели данного произведения. **В противоположность этой первой конструкции, окрашенной жизнеутверждающим настроением линейного развития жизни, в «Философии хозяйства» представлена также вторая установка или интенция, которая и «ограничивает» представленную эту первую жизнеутверждающую философию, и становится как бы «оговоркой» для нее.** Эта вторая установка, следует сказать, нацелена на **обеспечение модели хозяйства морально-личностным измерением и придает хозяйственной деятельности значение морально-личностного диалога с историей**³⁰⁵. На наш взгляд, в плане структуры мироздания отражением этой важной установки является булгаковское предположение о том, что целостная жизнь человечества, или сфера Мировой души как ее фундамента, представляет собой **ноуменальную сферу.** Трансцендентальный субъект хозяйства представлен также как **ноуменальная, т.е. трансцендентная для человеческого рассудочного познания сфера.** Булгаков исходит из предпосылки, что, поскольку правота кантовской гносеологии не может подвергаться сомнению, научно сконструированная система явлений, которая складывается из эмпирических фактов, обнаруживаемых опытной наукой, в лучшем случае, может отразить лишь часть гораздо большей по объему действительности целостной жизни, которая как таковая ноуменальна по отношению к человеческому рассудочному познанию. Другими словами, хозяйственные явления, доступные теоретическому рассудочному наблюдению – это лишь одна сторона некой огромной ноуменальной жизни, которая в целом лежит за пределами нашего наблюдения. А

³⁰⁵ В этом смысле С. Голованенко очень точно указывает основную проблему «Философии хозяйства»: «Забвение идеи догмата превращает в конце концов всякую философию тождества в философию количественного равенства. В философии хозяйства чувствуется мучительная неустойчивость: временами идея догмата совсем забывается, жизнь (трансцендентное) смешивается с оживанием (имманентное)», и тогда «Философия хозяйства» сливается с обычной философией жизни и особенно с философией Бергсона». См.: Голованенко С. <Рец. на кн.:> С. Булгакова. Философия хозяйства. Ч.1: Мир как хозяйство. М.: Книгоизд. Путь, 1912 г. // С.Н. Булгаков: Pro et Contra. - Т.1 - С.714.

предположенное Булгаковым расхождение между настоящим движением этой подлинной сути хозяйства и наблюдаемым теоретическим рассудком хозяйственным явлением настолько велико, что это различие, по его же словам, можно сравнить с платоновским мифологическим образом «пещерных людей».

«Известный образ Платона (в «Политейе») - пещера с заключенными в ней узниками, наблюдающими лишь тень вещей и составляющими представление о вещах по их теням, - приложим и для характеристики хозяйственно-научного отношения к миру»³⁰⁶.

Одним словом, мы видим, что настоящие контуры представленного в описании первой установки трансцендентального субъекта хозяйства парадоксальным образом оказываются почти «невидимыми» с точки зрения этой второй установки «ноуменальности».

Прежде всего, данное предположение о «ноуменальности» хозяйства эффективно используется Булгаковым в предпринимаемой в основном в последней главе «Философии хозяйства» критике марксизма. По мнению философа, историзм марксизма, представляющий историю как подталкиваемые увеличением производительных сил смены производственных отношений, является своего рода однобокой карикатурой, которая, хотя интуитивно верно чувствует динамическое движение этого ноуменального субъекта хозяйства, дает лишь ложную интерпретацию этому настоящему ноуменальному движению. Другими словами, марксизм, имея интуицию по отношению к настоящей истории и чувствуя динамику трансцендентального субъекта истории как последней инстанции, представляет это ноуменальное, по сущности, движение как нечто, доступное для досконального рассудочного понимания, и проецирует это понимание на понятие производительных сил как некой последней инстанции динамики мировой истории. Можно сказать, что это одновременно есть и критика, и определенное признание историзма марксизма.

Но это все же критическое или негативное применение отмеченной двоякой конструкции. В любом случае, сейчас для нас главное не в этом. Важнее то, что **в сфере истории данная конструкция позволяет Булгакову положительно утвердить в качестве исключительной сферы метафизики некое запредельное по отношению к рассудку движение истории как предмет метаистории и тем самым выстроить этически функционирующую собственную модель эсхатологии, т.е. своего рода оригинальную этическую философию истории.**³⁰⁷ Булгаков конструирует это понятие ноуменальной сути

³⁰⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.183.

³⁰⁷ Е. Евтухова справедливо отмечает, что «Философию хозяйства» можно рассматривать как булгаковскую философию истории. См.: *Evtuhov C. The Cross & The Sickle* Ithaca and London. P.183.

истории, вводя понятие «ноуменальной причинности», противопоставленной обычной известной нам причинной связи. Как утверждает Булгаков, видимая причинная связь истории представляет собой лишь причинность, «не раскрывающую, а скорее закрывающую истинную н[о]уменальную причинность, действующую “in letzter Instanz”³⁰⁸. То есть над основанной на причинной связи научно-конструируемой историей выстраивается подлинная сфера метаистории, в которой как высшая инстанция действует иная «ноуменальная причинность». Понятно, что всякое движение этой ноуменальной исторической причинности скорее представляется неожиданным и непредсказуемым для рассудочного сознания. Согласно Булгакову, для постижения этой ноуменальной причинности истории, «нужно уметь заглянуть в глубину, <...> и лишь после того, как будет познана – не научно-эмпирическим, но спекулятивным или интуитивным путем – эта Ding an sich, ее незримое веяние будет почувствовано и в эмпирической действительности <...>»³⁰⁹. Другими словами, для постижения ноуменальной причинной связи истории (и здесь важно то, что все же это постижение возможно) требуется интуитивный способ, лишь который дает человеку прочитывать эту скрытую ноуменальную связь.

При этом, на наш взгляд, важно, что **встреча с проявлением данного ноуменального хода метаистории**, если сослаться на слова из статьи «Апокалиптика и социализм», написанную Булгаковым немного раньше завершения работы над «Философией хозяйства», **представляет собой своего рода экзистенциальный опыт и переживается как событие, воспринимаемое как апокалиптическое переживание, в котором становится понятным, что «человеческие средства бессильны <...> Н[о]уменальность мира глубже всякой исторической феноменальности, в которой находит оплот и точки приложения деятельная человеческая воля»³¹⁰**. В указанном отношении к «ноуменальности» истории проявление «ноуменальности мира» предстает как нечто совершенно возвышенное, непостижимое и отрешенное от нас и, прибегая к термину известного религиоведа начала прошедшего века Р. Отто, можно характеризовать его как явление «нуминозного»³¹¹. Таким образом, можно сказать, что тут представлена совершенно иная, психологически напряженная установка по сравнению с той довольно оптимистической «трансцендентальной установкой», что видно в первой конструкции, и которая ничего не знает в принципе о

³⁰⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.282.

³⁰⁹ Там же. - С.282.

³¹⁰ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. - С.375.

³¹¹ Отметим, что, поскольку «ноуменальное» вызывает чувство своего рода возвышенности, здесь, наверняка, можно провести интересную параллель с кантовским понятием возвышенного, которое, согласно «Критике способности суждения», также вызывает чувство страха и служит своего рода дверью, открывающей путь, ведущий через внутренний мир человека в сторону постижения сверхрассудочных идей разума. Жаль, что Булгаков не оставил такую подробную модель постижения идей.

«нуминозном».

Сразу оговоримся: данное утверждение о тщетности «человеческих средств» отнюдь не значит, что данный ход метаистории происходит абсолютно без всякой связи с нашими эмпирическими повседневными или историческими деяниями. Если опираться на все ту же статью «Апокалиптика и социализм», единственная возможная связь человечества с подобным ходом метаистории или, если сказать смелее, возможность воздействия на метаисторическую реальность – «духовная жизнь». Как утверждает Булгаков, все же к этой реальности метаистории «реально причастны и мы со своей духовной жизнью и своей историей»³¹². Другими словами, **именно нравственная жизнь и только она может выступать как фактор возможного оказания воздействия на «ноуменальную причинность» истории.** Однако, при этом хотелось бы подчеркнуть, что хотя в конечном счете можно повлиять на настоящий метаисторический ход истории через наш образ «духовной жизни», все же следует рассматривать эту связь у Булгакова именно как *непричинную*. У него это есть именно ноуменальная причинность. То есть нам, человечеству, даже не позволено иметь какую-либо уверенность, что наше нравственные действия должны получить свое законное вознаграждение в виде возрастания какого-либо счастья или увеличения благополучия в истории. Для понимания этой особой ноуменально-нравственной установки отметим, что **представленное должное отношение человека к ноуменальной причинности истории**, не имеющей какую-либо закономерность, доступную рассудку, **больше всего напоминает человеческое, личностно-моральное отношение к другому человеку как ноумену.** Мы в отношении к другому не можем требовать какую-либо закономерность «вознаграждения» за свои нравственные поступки. Мы можем надеяться на вознаграждение или просто благодарность от другого за свое нравственное отношение к этому другому. Но здесь все же не может состояться какая-либо причинно-следственная закономерность. Мы видим, что и истинное отношение к истории, согласно Булгакову, тоже должно быть таким же отказом от какого-либо требования обязательного вознаграждения. Во всяком случае, представленная установка хозяйства как расширения сферы жизни должны сопровождаться постоянным напряженным нравственным отношением и этической саморефлексией. Представляется, что это именно и есть смысл того, что трансцендентальный субъект хозяйства одновременно представлен так же, как ноуменальная сфера. **В противоположность установке, представляемой упомянутым пониманием хозяйства как системы активного, линейного и монистического развертывания трансцендентального субъекта мы назовем эту вторую установку,**

³¹² Там же. - С.386.

требующую напряженное этическое отношение, условно ноуменально-нравственной установкой.

Из вышеизложенного становится понятным, что это **булгаковское предположение о существовании невидимой ноуменальной причинности** решает этическую задачу, тематически близкую к той задаче, которую решают кантовская сотериология и, возможно, в известной степени этика кальвинизма, блестящим образом отмеченная М. Вебером в его «Протестантской этике и духе капитализма». Кант утверждает в «Критике чистого разума» и других работах, например, в таких, как «О понятии конца света», что мы как разумные существа образуем «церковь» как *Corpus mysticum*, в которой мы, находясь в чувственно воспринимаемом мире, обязаны стремиться наложить свободный, т.е. моральный порядок на противопоставленный этому «природный мир», и в этом смысле человек упирается одной ногой в мир явлений, а другой - в умопостигаемый мир свободы. Одновременно мы живем и в этом умопостигаемом мире и можем убедиться, что сами являемся жителями «царства милосердия», подчиняясь именно нравственному порядку. Как считает Кант, это царство представляет собой как загробный мир, так и царство после конца света³¹³, и именно в этом «царстве милосердия» разрешается наше фундаментальное этическое противоречие, заключающееся в том, что нравственные деяния необязательно приносят счастье тому, кто совершил их; или противоречие, порождаемое желанием стать счастливым и желанием быть достойным счастья. Мы обязаны совершать нравственные поступки. Но их настоящая оценка или суд, выносящий вердикт о счастливой судьбе, совершается не здесь, а в загробном царстве. Иначе говоря, находясь на этом свете мы не можем узнать настоящее значение своих нравственных поступков. Правильны ли они и ведут ли они к спасению - это ни какими способами непостижимо в нашем чувственно воспринимаемом мире. В то же время, следует оговориться, что, согласно Канту, этот интеллигибельный порядок хотя бы слегка отражается в чувственном мире в виде «целесообразности природы», поскольку, скорее, и этот чувственный мир тоже является порядком, созданным Богом. Но все же этот нравственный божественный порядок присутствует в природе не до такой степени «объективно», чтобы стала возможной натуральная теология, и он служил доказательством существования Бога. И все же этот порядок природы таков, что он более или менее близок к полному отсутствию нравственного порядка и наша обязанность как разумных существ заключается в том, чтобы соблюдать в

³¹³ Кант пишет: «Так как мы посредством разума необходимо должны представлять себя принадлежащими к такому миру, хотя чувства не дают нам ничего, кроме мира явлений, то мы должны допускать умопостигаемый мир как следствие нашего поведения в чувственно воспринимаемом мире, и так как в чувственно воспринимаемом мире подобной связи нет, то мы должны допускать моральный мир как загробный мир». *И. Кант* Критика чистого разума. - М., 1994. - С.475.

нем моральные законы вопреки всему природному порядку. А субъективная «целесообразность природы», соответствующая прекрасному в природе, существует, скорее, как переходная ступень к «возвышенному», указывающему на целесообразность не в природе, а именно в самом человеке, а также к «нравственно-доброму». Отметим, что в целом в этом кантовском мирозерцании понятие какого-либо присутствия Бога или божественного порядка в чувственно-материальном космосе фактически сведено к минимуму, и единственным нашим способом коммуникации с божественным порядком служат только лишь наши нравственные поступки. Но несмотря на эту нашу нравственную обязанность мы все же, находясь на этом свете, не способны получать на свой нравственный поступок никакого обнаруживаемого в этом мире ответа. В мире природы мы не находим никакого ответа от Бога. Следовательно, мы можем сказать, что эта кантовская коммуникация оказывается строго односторонней для человека, живущего в чувственно-материальном космосе.

Отмеченное кантовское отношение к интеллигибельному порядку в определенной степени соответствует религиозно-трудоустановке кальвинизма, описанной М. Вебером. Поскольку Вебер обращался именно к вопросу об отражении этого убеждения в трудовой этике, то для нас есть смысл сравнивать этот дух кальвинизма в интерпретации Вебера с изложенной моделью отношения к ноуменальной причинности в «Философии хозяйства». Как утверждает Вебер, в религиозном мире кальвинизма нам не дано постигнуть окончательной оценки мирских поступков, т.е. не позволено узнать заслуживает ли тот или иной человек спасение в загробном мире благодаря своим поступкам в мирской жизни. Отсюда возникает идея мирского аскетизма, т.е. этика регулярного труда как необходимого, но в принципе недостаточного условия для обязательного спасения в загробном мире. Как видно, по установке кальвинизма, также как и по установкам Канта и Булгакова, окончательное значение практических поступков в мире в принципе остается почти недоступным, а редким и неявным способом угадывать правильность этих практических поступков служит их возможное нравственное значение. Однако, в то время как модель Канта призывает к нравственному прогрессу мира и тем самым все же оправдывает историю, хотя эта модель почти и не придает значение хозяйственным деяниям как таковым, модель кальвинизма в интерпретации Вебера, обращаясь к вопросу труда перед лицом трансцендентных ценностей, скорее, касается только вопроса индивидуального спасения и не ставит вопрос о значении истории. Иначе говоря, если у Канта есть история, то в кальвинизме есть хозяйство, но без истории. Причем хозяйство, о котором идет речь в модели кальвинизма, не касается хозяйства как совокупной деятельности человеческого

общества или человечества, и относится к труду только как индивидуальной хозяйственной деятельности, как некой гарантии индивидуального спасения.

Отметим, что такое предположение наличия трансцендентного разрыва, подчеркнутого Кантом и разделенного в принципе и Булгаковым, может проявляться как тенденция, которая не признает автономного значения непосредственного эмпирического процесса и результата хозяйственной деятельности и, в лучшем случае, сводит ее ценность исключительно к значению какого-либо этического суждения, совершаемого в трудовом действии. Следует отметить, что и «Философия хозяйства» в определенной степени разделяет эту тенденцию. Например, в «Философии хозяйства» мы встречаем следующее выражение: «Мир в лице человечества должен свободно, от себя, в мировом процессе, путем разделения добра и зла самоопределиться в своей “активизированной самости”». ³¹⁴ Здесь мы видим, что именно различие добра и зла, т.е. нравственное суждение, расценивается Булгаковым как высшая задача или критерий в этом «мировом процессе». Хозяйство в своем значении уподобляется совершаемому в духовной жизни отдельно взятой личности чисто этическому акту преодоления самости как стремления ко злу.

Однако особенная черта модели «Философии хозяйства», скорее, в том, что, с одной стороны, она разделяет это протестантско-кантовское понятие разрыва и утверждает понятие этической метаистории, угадываемой только нравственно-личностной рефлексией, с другой - пытается находить проявление этой метаистории именно в человеческом хозяйстве в собственном его значении, т.е. не только в непосредственных этических ценностях суждения, сопровождающих хозяйственные действия, но и в хозяйственном творчестве как таковом, в частности, именно в его продукции.

Рассмотрим этот тезис подробнее. В «Философии хозяйства» ясно показывается, что нынешнее хозяйство, хотя оно есть падшее и искаженное, хранит характер изначального прообраза хозяйства как настоящего творчества, т.е. «софийность» хозяйства, как говорит Булгаков. Согласно русскому философу, несмотря на разрыв между умопостижимым и эмпирическим уровнями хозяйства, оба хозяйства не то, чтобы совершенно различны. Как утверждает Булгаков, действительно видимое нам хозяйство коренным образом страдает из-за произошедшего на метаисторическом уровне падения и его эмпирические проявления носят отпечаток неисправимой онтологической порчи. Но, как подчеркивает он, хозяйство все же сохраняет свое софийное естество как деятельность очеловечения внешней природы и человеческое раскрытие собственной природы через творчество. Действительно, внешняя

³¹⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.167.

природа, которая должна быть раскрытием собственной природы человека как микрокосма, теперь представляет собой для него непреодолимое и непрозрачное препятствие. Акт обработки природы как подобное раскрытие теперь носит характер борьбы за выживание. А истинный характер труда как свободного бескорыстного деяния в любви к объектам природы проявляется в нашем падшем хозяйстве только в очень ограниченном виде - в «труде в поте лица». Однако, согласно Булгакову, человеческая производственная деятельность - все же проявление этого стремления «райского хозяйства» и в этом смысле она софийна. «Хотя он (*мир* - Х.Х.) и "во зле лежит", хотя законом жизни является борьба и дисгармония, - как пишет Булгаков - но и в этом своем состоянии он сохраняет свою связность, в нем просвечивают лучи софийные, отблески нездешнего света»³¹⁵.

Это значит, что, **хоть ограниченно, но реализация интеллигибельного божественного порядка проявляется** не только в сфере нравственной жизни экономического человека, т.е. в нравственных ценностях, обнаруживаемых в нравственном суждении, совершаемом в хозяйственной деятельности, **но и в других областях хозяйственной жизни человека, а следовательно и в производственной деятельности, которая осуществляется человеком путем наложения интеллигибельного порядка на чувственно-материальный космос, т.е. через применение божественных идей, отражающих софийный идеальный космос.** Более того, эта модель признает, что при особом отношении человека к природе он обнаруживает и прочитывает в самом природном порядке направляющие нашу деятельность сокровенные признаки присутствия этого невидимого интеллигибельного порядка в чувственно-материальном космосе, как это представлено и в натурфилософии Шеллинга. Иными словами, **прочтение идей в природе, реализуемое в творческой деятельности человека, становится уже частью исполнения данного невидимого божественного порядка.** При этом само понятие прочтения идей-признаков в природе показывает, что в системе «Философии хозяйства» этот ноуменальный порядок, скорее, функционирует как принцип не только этического, но и эстетического оправдания мира. То есть **скрытая связь между эмпирическим царством и небесным царством осуществляется не только в этике как таковой, но также и в сфере производства-творчества, в принципе находящейся вне этической сферы.** Или, если сказать смелее, Бог оценивает и человеческое производство, которое предстает как эстетическая деятельность прочтения и унаследования божественных умопостигаемых идей.

Обобщая сказанное в плане соотношения природного мира и умопостигаемого мира, можно констатировать, что эта **булгаковская модель отличается как и от модели**

³¹⁵ Там же. - С.163.

трактованного Вебером кальвинизма, так и от модели Канта по следующим моментам: 1) более яркое признание возможности присутствия ноуменального порядка мира в нашем чувственно-материальном космосе; 2) признание возможности постижения ноуменального порядка, т.е. его прочтения и преемства человеком в хозяйстве; 3) следовательно, признание возможности двусторонней коммуникации по принципу вызова-ответа между Богом и человеком через исполнение божественного порядка и получение ответа в чувственно-материальном космосе (человек может читать божественное одобрение своего действия или несогласие с ним в тайных знаках, проявляемых в чувственно-материальном космосе); 4) допущение не только этической, но и производственно-творческой связи между Богом и человеком. Действительно, у Канта, как это показано в его третьей «Критике», эстетическая сфера наряду с практическо-этической сферой служит своего рода вторым звеном, соединяющим чувственно-материальную природу и сверхчувственный божественный порядок. Но как мы отметили ранее, для Канта красота в природе, т.е. «прекрасное» само по себе представляет собой лишь своего рода средство для перехода к вышестоящему «возвышенному», указывающему на красоту в человеке. Отметим, что все же по сравнению с кантовской строгой установкой, принципиально исключающей любую «утилитарность» или «практичность» из сферы чистой эстетики, как нам представляется, булгаковская «хозяйственная эстетика», навеянная духом эпохи хозяйства в большей степени открыта для возможности гармонии хозяйства и эстетики.

Но более важным нам представляется тот факт, что Булгаков почти готов был признать, что наше хозяйство, т.е. прочтение и унаследование интеллигибельного порядка способно активно произвести фундаментальное изменение порядка самого нашего падшего космоса.

«Человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов *natura naturata*, снимает мертвый покров с природы и опознает творящие ее силы. <...> И *natura naturata*, наши теперешние земля и небо, которые суть несовершенный продукт *natura naturans*, “прейдут с шумом”, имеют быть пересозданы, явится новая земля и небо, новая плоть, но прежде этого с мира должен быть снят этот тяжелый, свинцовый покров вещности и безжизненной окаменелости»³¹⁶.

Интересно, что несмотря на свое неоднократное заявление о коренной порче хозяйства, в частности науки, здесь Булгаков почти признает, что наши хозяйственные усилия могут

³¹⁶ Там же. - С.134.

привести к коренному изменению состояния нашего мира³¹⁷. Причем это описание производит впечатление, будто тот скрытый божественный интеллигибельный порядок, представленный как прочитываемый прежде всего напряженной жизнью субъекта, т.е. личности, раскроется и объективной наукой. Но все же самым странным на первый взгляд здесь кажется то, что философом допускается идея о том, что наша хозяйственная деятельность в конце концов приведет к окончательному эсхатологическому преобразению мира. Разве хозяйственный прогресс может привести нас в «Царство Божие»? Мы помним принципиальный отрицательный вердикт «нет», произнесенный Булгаковым против земного социализма в «Апокалипсисе и социализме». Отметим, что эта булгаковская идея «способствования» преобразению мира, представленная в «Философии хозяйства» отделена от идеи самостоятельного, имманентного преобразования мира в духе Н. Федорова, хотя тонкой, но принципиальной стеной. У Булгакова перед нами все же не причинно-следственные отношения между хозяйственными усилиями и окончательным мировым преобразованием-спасением, а именно необязательные личностно-ноуменальные отношения вызова и ответа между человечеством и Богом. То есть **преобразование мира может наступить только как личностно-ноуменальный ответ Бога на наши не только этические, но и хозяйственные или, лучше сказать, культурные старания**. Наступит ли действительно окончательное изменение состояния мира - нам судить не дано.

2.2 Понятие личности в «Философии хозяйства»

Прежде всего, в каких моментах или аспектах «Философии хозяйства» нам следует искать понятие личности? Из чего его извлечь? Тут сразу перед нами возникает некоторое затруднение. Как мы установили, «Философия хозяйства» представляет собой философское размышление о скрытом за спиной эмпирического хозяйства некоем надындивидуальном субъекте совокупной человеческой трудовой деятельности, которого Булгаков именуется «трансцендентальным субъектом хозяйства». Соответственно, **описание и характеристика сущности и свойств человеческой индивидуальной личности не являются в этом сочинении основной задачей**. Напомним, что в принципе рассмотренные нами в первой главе статьи, предшествовавшие написанию «Философии хозяйства», несмотря на свое критическое отношение к однобокому индивидуализму, имели мощный вектор отстаивания

³¹⁷ Приведем еще другой пример подобного почти теософического придания онтологического статуса науке: «(наука - Х.Х.) <...> по мере ее поступательного развития, спадают все новые покровы, закрывающие Истину от наших глаз, чрез нее просвечивает Истина, хотя и как зеркалом в гадании». Там же. - С.192.

ценностей индивидуальной личности и, соответственно, большое внимание в них уделялось именно описанию модели индивидуальной личности, в частности, ее фундаментальной нравственной автономности. В «Философии хозяйства» это отличие главного предмета осмысления от предыдущих статей очевидно, поэтому здесь особо не стоит ожидать много непосредственных описаний и рассуждений о понятии индивидуальной личности. Следовательно, наряду с анализом встречаемых в этом произведении сравнительно немногих непосредственных описаний человеческой личности, нам следует между строчками прочитывать и анализировать образ индивидуальной личности в самих описаниях «трансцендентального субъекта хозяйства» как всеобщего субъекта человечества. **Понятие личности придется извлечь, а иногда даже теоретически конструировать, из рассуждений, посвященных другим предметам в данном произведении Булгакова.**

Отметим еще один момент, который нельзя не заметить при ознакомлении с основным содержанием этой книги. Дело в том, что, поскольку «трансцендентальный субъект хозяйства» представляет собой некий субъект, охватывающий всех отдельно взятых индивидуумов, и в этом смысле он есть своего рода надындивидуальный собирательный субъект, мы, применяя простой, но неопровержимый социологический критический взгляд на соотношение любого коллектива и индивидуальной личности, вполне в праве предположить, что подобный субстанциональный собирательный субъект так или иначе вступает в резкий конфликт с составляющими его отдельно взятыми индивидуальными личностями, которых принято считать автономными существами. Индивидуумы и коллективная человеческая совокупность здесь два противопоставляемых друг другу субъекта, способных «соперничать» и бороться друг с другом за свою автономность и «гегемонию» над своим антиподом. Усиление роли и влияния одной из этих двух сторон на другую почти в обязательном порядке приведет к ослаблению автономности и целостности другой - можно вспомнить «борьбу за индивидуальность» Н.К. Михайловского. Такой антагонизм и дилемма между коллективным субъектом и составляющими ее индивидуальными субъектами есть потенциальный вопрос, всегда сопровождающий любое утверждение надындивидуального субъекта. Конечно, кто-то сразу может возразить, что это булгаковское понятие надындивидуального субъекта человечества относится к области метафизики и вне сознательной жизни индивидуума и, скорее, такое метафизическое единство может не наносить никакой фактический ущерб автономности или субъектности индивидуальной личности по крайней мере на эмпирическом уровне. Однако сама попытка утвердить подобное понятие единого человечества, имеющего за своей спиной подобного метафизического или бессознательного надындивидуального субъекта, уже представляется

уязвимой перед всевозможными критиками, которые обычно бросались и бросаются на утверждение любого принципа объединения людей, начиная с кровно-родственного Gemeinschaft, «свободной общины», «соборности», до «коллективного бессознательного», «холизма» и различного вида структуралистского подхода понимания содержания личности. Читая «Философию хозяйства», мы ожидаем обращения автора к этому вопросу, т.е. вопросу о том, как в этой системе против такого возможного конфликта поддерживается и отстаивается автономность человеческой личности, находящейся в подобном органическом взаимоотношении с коллективным субъектом. Но вопреки ожиданию, вполне резонному с учетом предшествующих «социологических» статей в религиозно-идеалистический период, **в «Философии хозяйства» довольно редко встречается какое-либо рассуждение на эту тему о возможной конфронтации целого и индивидуального и ее решении.** Скорее **надындивидуальный субъект, представленный понятием трансцендентального субъекта хозяйства априорно просто не описывается Булгаковым таковым, чтобы он мог находиться в противоречии с индивидуальной личностью.** Разумеется, это прежде всего может быть объяснено тем, что в этой булгаковской работе, как мы уже говорили, интерес философа заключается не в обсуждении таких возможных противостояний коллективного субъекта отдельно взятому человеку на уровне эмпирии, а именно в оправдании потенциальной всеединной гармонии между ними на метафизическом уровне. Если сказать с некоторой долей предположения, здесь философ не то, что вообще не предполагает противоречия между целым и личностью на эмпирическом уровне, но просто расценивает такую эмпирическую конфронтацию как проблему, связанную с дефектом, в принципе неисправимым и приписываемым к каким-то событиям, происходящим как раз на этом метафизическом уровне. Одним словом, в этой философии главная задача заключается в описании идеального всеединого соотношения, и Булгакова относительно мало беспокоит вопрос о том, как это потенциально может сказаться на сознательной и материальной жизни отдельно взятой личности как автономного существа. Действительно, из отмеченных моментов не прямо следует будто в этой философии автономность индивидуальной личности слаба и бедна или отсутствует. Необходимо всегда учитывать проблему искажающего эффекта видимого впечатления, возникающего из-за этой разницы по тематике. Думается, что, если попросили бы Булгакова написать на тему оправдания автономности и свободы человеческой личности в одно и то же время с написанием «Философии хозяйства», то в результате у него получилась бы статья, в которой он бы отстаивал эти ценности и защищал человеческую личность с таким же пафосом и убедительностью, как он это делает в статье «Иван Карамазов как философский тип» или т.п.. Однако, все же, в целом нам с

большим трудом удастся отделиться от ощущения общей малозащищенности автономности, свободы и целостности индивидуальной личности перед лицом всеохватывающего надындивидуального субъекта. В конце концов, если истинная гармония всегда имеется на каком-то метафизическом уровне и причина дисгармонии эмпирического мира кроется где-то на том же метафизическом уровне, то не служит ли такая мировоззренческая система оправданию фактического существования дисгармонии и угнетения свободы индивидуальной личности в практическом плане? Не станет ли описание образа метафизической гармонии своего рода «опиумом народа»?

Возможно, именно поэтому в исследовательской литературе мы чаще всего встречаем довольно много критического отношения к образу человеческой личности в «Философии хозяйства». **Многие из исследователей утверждают, что в ней в силу субстанционализации трансцендентального субъекта хозяйства или мировой души как целого человечества целостность, субстанциональность или даже реальность индивидуальной личности угасает, и эти ценности личности становятся условными и сильно слабеют.** Понятно, что в принципе это есть старый вопрос и не что иное, как то классическое возражение, обращенное еще к Соловьеву как основоположнику русской школы всеединства, хотя различные вариации философии всеединства серебряного века сами по себе можно расценивать как раз именно как различные попытки решить эту коренную проблему философии. (Например, как в своем стремлении к оправданию реальности совокупного тела человечества булгаковская статья «Природа в философии Вл. Соловьева» похожа на соловьевскую статью «Идея человечества у Августа Конта»!) Так или иначе, собственно и против Булгакова такая же критика была в обилии направлена и направляется до сих пор различными авторами и исследователями, начиная от таких его современников, как Н.А. Бердяев и Е.Н. Трубецкой, В.В. Зеньковский, П.А. Флоровский, и кончая такими современными исследователями, как Г.Ф. Патнэм, И.Б. Роднянская, И.И. Евлампиев и рядом других.

Возьмем как классический пример критику, выдвинутую Е.Н. Трубецким. Согласно его оценке, значения автономности, свободы человека и мира в системе Булгакова утрачиваются и становятся номинальными просто из-за того, что Булгаков в «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем» придает статус субстанции Софии, или Мировой души³¹⁸. Его современник С.А. Голованенко также отмечает, что в системе «Философии хозяйства»

³¹⁸ См.: Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. - М., 1994. - С.99-101. В частности пишет он: «Прежде всего глубоко неудовлетворительно то учение, которое определяет божественную идею как субстанцию всего становящегося <...> Такое понимание идеи встречается у Соловьева <...> и в еще более резкой форме - у С.Н. Булгакова». Там же. С.99.

глубокая «<...> жажда мирового единства сделала нечутким к разъединению, к разнохарактерности членов единства, к разно-семянности жизни»³¹⁹. А В.В. Зеньковский, признавая, что Булгаков старается подчеркнуть творческую стихию человека, в то же время не забывает в том же духе отметить, что «его (Булгакова - Х.Х.) мысль все же сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество как целое, как подлинный субъект творческой деятельности». Поэтому, как считает этот выдающийся историк русской философии, в плане антропологии «<...> надо сознаться, что в этой сфере он (Булгакова - Х.Х.) дал мало значительного - больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского»³²⁰. Примерно такую же ассоциацию духа единства и неоригинальности по пониманию личности в системе Булгакова мы встречаем во взглядах современного исследователя И.И. Евлампиева. Отмечая недостаточность в булгаковской оценке автономности человеческой личности перед Богом или ее «равноценности» с Ним, исследователь находит в мировоззрении Булгакова возврат «к средневековой концепции человека» и отсутствие «диалектических связанных принципов идеи Богочеловечества и человекобожества»³²¹. Поэтому, согласно исследователю, «<...> в своем отношении к проблеме человека Булгаков абсолютно неоригинален, в большинстве случаев он просто повторяет основные положения соловьевской концепции Богочеловечества, придавая им предельно банальный вид»³²². Приведем так же мнение И.Б. Роднянской. Исследовательница, отмечая детерминистическую склонность к отрицанию свободы индивидуальной личности в мысли Булгакова в целом, ищет ее причину в «негативном» влиянии марксизма, пережитом им в его юный марксистский период. Как считает Роднянская, Булгаков с написанием «Философии хозяйства» возвращается к «детерминизму» после недолгого по времени «идеалистического» периода отстаивания принципиальной свободы человеческой личности. В этом смысле исследовательница называет основную позицию «Философии хозяйства» продуктом «бессознательного примирения и “вторичной” ассимиляции марксизма под теологической оболочкой»³²³. В целом мы можем обобщить различным образом представленные доводы отрицательных оценок булгаковского понятия индивидуальной личности следующим образом: 1) София, или Мировая душа представлена как фактически единственная или, по крайней мере, преобладающая, если можно так выразиться, субстанция в мировом бытии. Следовательно, **статус человеческой личности сводится к ее вторичному «явлению», т.е. к не**

³¹⁹ Голованенко С. <Рец. на кн.:> С. Булгакова. Философия хозяйства. - С.714.

³²⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. - Т.2. - С.518.

³²¹ Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Часть II. - С. 324.

³²² Там же. С. 318.

³²³ Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивание и притяжения // С.Н. Булгаков: Pro et Contra. - Т.1 - С.887.

имеющему в себе собственное бытийное основание некому условному проявлению. Поэтому здесь человеческая личность вовсе не может считаться субстанцией. Она скорее «атрибут» Мировой души как «большой» субстанции и, следовательно, в конечном счете не реальна; 2) из этого и ряда других причин, связанных с возможной теоретической трудностью «сосуществования» автономной человеческой субстанции и такой же «большой» всечеловеческой субстанции, следует, что **индивидуальная личность в своих конкретных жизненных сферах оказывается существом, не обладающим достаточной автономностью, т.е. способностью действовать самостоятельно по собственному почину и оказывать действительное влияние на ход изменения окружающей среды.** Человеческая личность не свободна, она определяется внешним целым и фактически предстает как марионетка и средство, неспособное созидать что-либо принципиально новое, она есть фрагмент и частность, и не целостна, и лишена способности созидания новых ценностей. Она, соответственно, не способна нести ответственность за свои поступки. Свобода, созидательная способность и целостность имеются не на стороне индивидуального человека, а только на стороне Бога или, в лучшем случае, на стороне Софии как целостного коллективного Человека. Подобная оценка понятия человеческой личности в «Философии хозяйства» довольно широко распространена в философской литературе³²⁴.

В то же время существует другая позиция, не упускаемая из вида в плане изучения понятия личности в «Философии хозяйства». Исследователи, относимые к этой позиции, прочитывают и высоко оценивают в этом булгаковском произведении концепцию субъектности или «активности субъекта». В принципе, в этих воззрениях поводом высокой оценки служит то, что в этой системе человек как субъект хозяйства выступает именно как активное динамичное живое целое, которое перерабатывает окружающую природу как свой объект, поглощает ее в себя и делает ее частью своего «тела», своей «периферией». Правда, в первую очередь в этих оценках часто явным образом речь идет не столько о характере индивидуальной личности, сколько именно о характере целого человечества в своей глобальной деятельности. Причем нам, скорее, стоит учесть то обстоятельство, что эта возможная активность надиндивидуального субъекта может стать именно дополнительной причиной поглощения автономности, свободы отдельно взятой человеческой личности в лоне общей активности данного целого человечества и, соответственно, как мы уже рассмотрели, дополнительным поводом критики

³²⁴ В качестве типичного обобщающего сведения «Философии хозяйства» к «коллективизму» процитируем слова из заметки А.М. Эткинда: «Булгаков верит и пишет как пророк общего спасения, виртуоз братской религии. Хозяйство, по Булгакову, - коллективное мистическое тело. Индивиды тут совсем не различаются друг от друга». А.М. Эткинд Хлыст (Секты, литература и революция). - М., 1998. - С.23.

слабости позиции индивидуальной личности в системе «Философии хозяйства». **Но в то же время среди таких исследователей имеется ряд ученых, во взглядах которых высокая оценка активности субъекта относится не столько к характеру надиндивидуального совокупного человеческого субъекта, сколько к характеру некоторого человека вообще.** В этом случае активность человеческого субъекта рассматривается ими как фундаментальный и универсальный признак, применяемый как для человечества как совокупности, так и для отдельно взятой человеческой личности.

В качестве видных современников Булгакова и исследователей, подобным образом положительно оценивающих булгаковскую модель активности человеческого субъекта назовем имена Л.А. Зандера, В.В. Зеньковского, Е. Евтуховой, А.Ф. Управителява, Д.А. Крылова, А.И. Резниченко, В.В. Лазарева, А.П. Козырева, Н.А. Вагановой, К.М. Антонова, П.В. Хондзинского, а также Р.М. Цвален. Действительно, порой создается впечатление, что некоторые исследователи из этого лагеря несколько нарочито или нечаянно абстрагируются от вопроса о том, о какой именно человеческой активности идет речь - о трансцендентальном субъекте хозяйства или об индивидуальной личности (к тому же, эмпирической или метафизической?). Допустим, что некоторые исследователи действительно переносят активный характер человечества как коллективного субъекта на характер индивидуальной личности. Но нельзя отрицать, что **эти исследователи затрагивают важнейший вопрос об активности человеческого существа, который никак нельзя игнорировать с точки зрения нашего вопроса о булгаковском отношении к понятию личности в «Философии хозяйства».** При этом отметим, что **ряд исследователей этой позиции говорят непосредственно об активности или других положительных свойствах индивидуальной личности, усматриваемых в данном булгаковском произведении.**

Рассмотрим конкретные примеры подобных рассуждений, пока оставляя в стороне вопрос о том, насколько именно ту или иную характеристику активности человеческого субъекта следует отнести к «большому» или «малому» субъекту. Для начала возьмем **примеры положительной оценки активности человеческого субъекта, усмотренной прежде всего в человечестве как совокупности.** Обратимся к характерному воззрению Евтуховой, одной из первых среди современных исследователей, придавшей большое значение булгаковской модели субъекта в хозяйственной деятельности человечества (сразу оговоримся, что это далеко не значит, что в ее взглядах отсутствует вопрос об активности индивидуального субъекта). Исследовательница, высоко оценивая булгаковскую попытку утверждения православной трудовой этики, отмечает, что в этой книге модель трудящего человека,

участвующего во всеобщем акте активного космического преобразования бытия, выдвинута против статичной и замкнутой индивидуализированной модели субъекта, усматриваемой в кантианстве и в модном в булгаковские времена неокантианстве, и направлена на утверждение модели практического субъекта, разрывающего изолирующую стену субъекта и воздействующего реально и динамично на объективный мир в своем коллективном человеческом хозяйстве. Рассматривая эту булгаковскую попытку в большом историческом диапазоне, исследовательница метко отмечает, что это стремление Булгакова исторически укоренено в традиционной склонности русской мысли XIX века, придающей первостепенное значение именно практическому преобразованию общества³²⁵. Схожей оценки булгаковского выдвижения активной модели субъекта на фоне господствовавшей статичной гносеологической модели субъекта придерживается и японский исследователь Йосинори Сато³²⁶. Рассмотрим еще один пример. Согласно американской исследовательнице Б. Розенталь, в «Философии хозяйства» Булгаков с позиции софийности бытия переосмысляет труд как преодоление необходимости и расширение сферы свободы человечества. Исследовательница отмечает, что София представляет собой «начало субъектное, персональное и мирообразующее», которое руководит хозяйственным процессом через трудящихся людей³²⁷. Отметим, что в подобных мнениях исследователи справедливо прочитывают в основной конструкции «Философии хозяйства» фундирующую ее модель активной субъектности человека и дают ей достойную оценку. Однако, как нам представляется, эти оценки зачастую несколько абстрагируются от вопроса о том, к какому именно субъекту следует отнести эту общую характеристику человека, а также обходят молчанием вопрос о возможной конфронтации между «большим» и «малым» человеческими субъектами в плане их автономности, активности, субъектности и других часто относимых к личности свойств субъекта.

Теперь обратимся к ряду исследователей, которые с одной стороны, так же высоко оценивая значение модели активного надындивидуального субъекта в рассматриваемой системе, с другой - сознательно останавливаются на обнаруживаемой в ней активной субъектности индивидуальной личности. Отметим, что они прежде всего обращают внимание на фундаментальную несводимость человеческой личности к бытию, т.е. ее инаковость и превосходство по отношению к бытию. Например,

³²⁵ Evtuhov Catherine. The Cross and Sickle. - P.145-185. В частности, P.170.

³²⁶ Йосинори Сато Преодоление Нового времени у С.Н. Булгакова и его взгляды на Маркса (Сэругэй буругакофу ниокэру киндай но кокуфуку то марукус нёка) // История России (Росиа си кэнкю). - 2003. - №72. - С.51-65. (на японском языке).

³²⁷ См.: Bernice Glatzer Rosenthal The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought.// Russian Religious Thought. P.160.

Зеньковский, признавая наличие в системе «Философии хозяйства» яркого стремления представить в качестве истинного субъекта хозяйства совокупное человечество, утверждает, что в ней относимые к отдельно взятому человеку сознание и свобода человека представлены как «формально бесконечные», и только эта свобода подвержена ограничению внешним бытием. Зеньковский видит фундаментальную инаковость, или превосходство, человеческой личности над бытием так же в идее Булгакова о том, что рождение отдельно взятого человека совершается Богом при диалогическом согласии данного человека³²⁸. Хотелось обратить внимание и на то, что **ряд исследователей обнаруживает в системе «Философии хозяйства» также идею активности и самопричинности человеческого субъекта и стремится найти связь этой идеи с обнаруживаемой в более поздних булгаковских работах богословской персоналистической концепцией отношения человеческой ипостаси к собственной природе.** Как считают эти исследователи, существует преемственность этих представлений. Например, как справедливо отметил современный исследователь Д.А. Крылов³²⁹, еще Л.А. Зандер, высоко оценивая как активную и динамичную модель субъекта обнаруживаемый в «Философии хозяйства» образ человеческого субъекта, преодолевающего пропасть между субъектом и объектом, усматривает в ней прототип концепции индивидуального человеческого субъекта, которую философ развивает позже в «Философии имени», «Трагедии философии» и других работах. Как утверждает Зандер, «<...> "очеловечивание природы" "Философии хозяйства" есть не что иное, как ее "ипостасирование" позднейших произведений о. Сергия; а неизбежная связь субъекта с объектом есть хозяйственное-философское предвосхищение основной онтологической аксиомы о неразрывности ипостаси природы в самосознании духа»³³⁰. А.Ф. Управителей исходит из позиции, что антропология Булгакова в целом представляет собой не что иное, как учение о субъектности. Согласно Управителю, в первый «критический философский период», продолжавшийся примерно до написания «Философии имени» и «Трагедии философии», в мировоззренческой системе Булгакова преобладала модель активной субъектности, находящей свое отражение в первую очередь в деятельности «разума», а потом, в «богословский период», данная модель постепенно уступила свое место модели характерной «рецептивной субъектности», которая основывается на позиции веры и осмысливания своего личного переживания. Как считает Управителей, в этой поздней, рецептивной модели человек выступает в качестве субъекта именованного, чуда, Церкви и

³²⁸ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. - С.518-519. Вот как формулирует так же Зандер: «Тварное "Я", хотя и полагается Богом, но в этом творении оно со-полагается и им самым». См.: Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.321.

³²⁹ Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. - С.331.

³³⁰ Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.386.

других аспектов. Исследователь обобщает, что понятие субъектности в «Философии хозяйства» следует характеризовать как антропологический экзистенциализм и «человек понимается как активное, волевое, полагающее себя во внешних формах начало»³³¹. По мнению Управителева, в целом в системе Булгакова «человек понимается не со стороны сущности и даже не в плане существования, а как субъект, выстраивающий себя, актуализирующий сущность в сознании собственного существования»³³². Развитие понятий тварного «я» и божественного «Я» в булгаковских работах 20-х гг. детально отслеживает А.И. Резниченко. Она останавливается на вопросе понятия субъекта в «Философии хозяйства» как на предыстории формирования вопроса отношений между относительным «я» и абсолютным «Я». По мнению исследовательницы, «Философия хозяйства» рассматривается как философия объектности мира и субъектности человека, и в данной работе усматривается важная базовая конструкция, в которой субъект активизирует представляемое как «бессознательное» меональное и объектное и в этом акте совершает объединение субъекта и объекта. Как полагает Резниченко, унаследованное из данной модели соотношение субъекта-объекта и более четко представленное в «Трагедии философии» и «Философии имени» понятие «моё», выступающее как предикат «я», совпадает в основных чертах с фихтеанским и шеллинговым понятием бессознательного как «не-я». По ее мнению, данная модель соотношения между «я» и бессознательным «моё» сохранена и в «Ипостаси и ипостасности», и в «Главах о Троичности» лишь с той оговоркой, что понятие «я» уточнено и появляется ранее не существовавшее четкое различие относительного «я» и абсолютного «Я»³³³. Упомянем изучение данного вопроса видным исследователем немецкой классической идеалистической философии В.В. Лазаревым. Рассматривая отношение Булгакова к фихтевской философии «я», Лазарев ставит понятия субъекта «Философии хозяйства» и «Трагедии философии» в единые рамки развития данного понятия. По мнению Лазарева, в «Философии хозяйства» Булгаков, повторяя довольно традиционную критику в адрес фихтевской философии самополагания, упрекает ее за «десубстанирование природного начала и превращение природы в чисто отрицательную определенность, в не-я»³³⁴. Однако, как считает исследователь, в рассуждении Булгакова в «Философии хозяйства» уже содержится зачаток осуществленных позже в «Трагедии философии» оригинальной критики и переработки фихтевской философии «я». По мнению

³³¹ Управителев А.Ф. Конструкция субъектности в антропологии С.Н. Булгакова. - Барнаул, 2001. - С.57.

³³² Там же. - С.47.

³³³ Резниченко А.И. «Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. Под науч. ред. Козырева А.П. - М., 2003. - С.218-250.

³³⁴ Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX - начала XX века. - М., 2006. - С.40.

Лазарева, они будут совершены путем применения тринитарной богословской схемы и в духе русской школы цельного знания, которая стремилась увидеть свою философскую национальную идентичность в разработке понятия целостности и критиковать западную философию за односторонность и отвлеченность.

Отдельного рассмотрения достойны рассуждения на эту тему, получившие развитие в последнее время у А.П. Козырева, Н.А. Вагановой и К.М. Антонова. Перечисленные исследователи начали подробнее рассматривать вопрос о соотношении субъектности индивидуальной личности и надиндивидуальной человеческой совокупности. Козырев, отслеживая в своих статьях изменение булгаковского понимания понятия личности до 30-х гг., выявляет три основных этапа его развития. Он пишет: «Для Булгакова периода “Философии хозяйства” налицо определенного рода гармония между индивидуальным и сверхиндивидуальным»³³⁵. Как считает исследователь, в этот период обращая внимание на личность как творческий элемент в хозяйстве, Булгаков под большим влиянием соловьевской концепции всеединства придерживается модели личности, включенной во всеединую гармонию с целым. В частности, такая модель гармонии становится очевидной при рассмотрении понятия религиозного переживания как места, в котором наиболее личное одновременно предстает как всеобщее. При этом личность рассматривается как существо, имеющее свой метафизический центр вне самого себя, а в Мировой душе, обеспечивающей индивидуальную личность ценностным равенством, также и достоинством. Согласно Козыреву, в раннем булгаковском периоде понятия «личность» и «индивидуальность» почти отождествляются и в дальнейшем, особенно начиная с периода «Философии хозяйства», Булгаковым выдвигается модель личности, отказывающейся от «самости» как идентичной, но иллюзорной оболочки личности. В поздний богословский период философа смысловое содержание термина «индивидуальность» меняется у Булгакова и ассоциируется у него с негативным моноипостасным обособлением и противопоставляется богословскому тринитарному пониманию «ипостаси, сопряженной с природой - божественной природой»³³⁶.

Антонов, давший, пожалуй, наиболее подробный на сегодняшний день анализ вопроса образа личности в «Философии хозяйства», также видит в мотивации ее написания стремление представить модель единства человечества в гармонии с персоналистической установкой, и связывает эту мотивацию с обращением философа к вопросу о наличии социальной сферы в конструкции человека. В частности, он пишет: «Персоналистическая установка находит свое развитие прежде всего в критике традиционной политической

³³⁵ Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н.Булгакова // Субъективность и идентичность. - М., 2012. - С.174.

³³⁶ Там же. С.169.

экономии, экономического материализма и трансцендентального идеализма и непосредственно в осмыслении проблематики “соединения индивидуального и общечеловеческого в личности”, в анализе проблемы “я”³³⁷. Как утверждает Антонов, Булгаков персонализирует познание и труд путем применения в них понятия субъектно-объектного отношения «я» и «не-я». Уже в «Философии хозяйства», как считает исследователь, обнаруживается понятие «общей человеческой природы», находящейся под общим владением множества человеческих ипостасей. При этом отдельно взятые человеческие личности представляются как актуализация данной общей природы, представленной в виде находящейся в потенциальном состоянии «человечности». Как отмечает исследователь, данная человечность не умаляет, а усиливает персоналистическую установку через понятие обретения «я» своих свободы, уникальности и актуализации путем его приобщения к данной человечности. Также достойны упоминания рассуждения на эту же тему Р.М. Цвален, хотя ее анализ непосредственно не посвящается проблеме человеческой личности в «Философии хозяйства». Исследовательница анализирует персонологию Булгакова с учетом концептуального различия между кантианским пониманием автономности субъекта и романтическим пониманием оригинальной творческой индивидуальности, представляющимися как два основных течения понимания персональности в европейской интеллектуальной истории Нового времени, и высоко оценивает булгаковскую модель личности как усилие к формированию основанного на православном тринитарном богословии персоналистического понятия личности. В этом она согласна с другим видным исследователем - М.А. Меерсоном. По мнению Цвален, булгаковская персоналистическая философия оригинальна, и ее следует рассматривать как ценную попытку органично включить кантианское понятие автономии личности с ее понятием ответственности в «романтический» холистический концепт личности³³⁸.

Уже из этого беглого рассмотрения мнений исследователей из данного лагеря, акцентирующих внимание на наличии развитой модели человеческого субъекта в «Философии хозяйства», видно, что **совершенно необоснованно сводить эти ценные замечания по субъектности в «Философии хозяйства» исключительно к характеристике трансцендентального надындивидуального субъекта хозяйства.** Эти замечания Зандера, Управителева, Крылова, Резниченко, Лазарева, Козырева, Вагановой,

³³⁷ Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о.С.Булгакова и проблематика богословского персонализма XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. - М., 2018. - С.197.

³³⁸ Regula M. Zwahlen Different concepts of personality: Nikolaj Berdjajev and Sergej Bulgakov // Studies in East European Thought, 2012. (64), P.188. Michael A.Meerson Sergej Bulgakov's Philosophy of Personality//Russian Religious Thought. P.139-153.

Антонова и других показывают, что при анализе понятия человеческой личности в «Философии хозяйства» нельзя исключить из поля зрения образ субъекта на первый взгляд легко относимый исключительно к трансцендентальному субъекту хозяйства или к вопросу человека вообще, и что необходимо, как частично это сделали Резниченко, Лазарев, Козырев и Антонов, осмыслить данный образ субъекта «Философии хозяйства» в контексте развития его понятия человеческой личности. В то же время, нам надо предстоит ответить на сложные **вопросы о том, насколько в системе «Философии хозяйства» эта извлекаемая субъектность действительно применена и применяется к отдельно взятому индивидууму и насколько эта субъектность противоречит устойчивой склонности к утверждению субъектности надывидуального «большого» субъекта или сочетается с ней.**

Чтобы яснее представить наши задачи в данной главе остановимся на еще одном обстоятельстве, связанном с приведенными характеристиками субъектности. Как нам стало уже понятным, **критические воззрения первой группы исследователей**, в основном обвиняющих систему Булгакова в детерминизме и умалении автономности индивидуальной личности перед субстанционализированным коллективным субъектом, **связаны с той классической парадигмой понимания личности в русской мысли XIX века, которая концентрировала свое внимание прежде всего на фундаментальной противоречивости человеческого общественного бытия, т.е. на противоречии между человеком как общественным и родовым существом, с одной стороны, и человеком как уникальным и целостным индивидуумом со способностью к автономному волеизъявлению, творчеству и ответственности - с другой.** Одним словом, эта точка зрения связана с социологическим взглядом на личность. **Что касается в основном более позитивно настроенной второй группы, то ее воззрения можно связывать главным образом с православной персоналистической моделью личности, сформировавшейся в русской философии относительно позднее - в XX-XXI столетиях, т.е. с вопросом о том, в каком взаимоотношении находятся человеческий субъект и его внутренняя природа.** Другими словами, первая группа рассматривает вопрос автономности личности в отношении противопоставляемого ей внешнего целого, прежде всего общества и рода, а вторая - интересуется ее фундаментальной активностью, спонтанностью и автономностью в отношении человеческого внутреннего мира и, возможно, и внешнего мира, прежде всего, как отражения внутреннего мира. Интерпретация первой группы больше сближает булгаковское понятие личности в целом с проблематикой социологических моделей личности, выдвинутых ориентированными на социализм и материализм или позитивизм

русскими разработчиками социальных теорий XIX в., в частности, так называемыми «революционными демократами» в широком смысле этого слова³³⁹. Трактовка второй группы сближает булгаковскую модель личности, с одной стороны, с классическими моделями субъекта, какой мы обнаруживаем в немецком идеализме, разработавшем учение «я», противопоставляемого его «не-я», в частности, с внутренним «не-я» - тем, что Резниченко называет «моё», - и с активно до сих пор обсуждаемой православной неопатристической моделью личности, инициированной В.Н. Лосским, прот. Г. Флоровским, прот. И. Мейендорфом и другими, рассматривающими личность как существо, в котором, исходя из принципа богоподобия человеческого существа, следует различать человеческую ипостась и природу как ее внутреннюю среду - с другой. (Попутно отметим, что некоторые исследователи православного богословия не совсем согласны с применением секуляризованного термина личности в богословской антропологии³⁴⁰.) Для объективной характеристики булгаковской модели личности в «Философии хозяйства» ошибочно неосознанно относиться к этому различению по самой постановке вопроса и ограничить свои оценки, исходя лишь из одной из двух отмеченных интенций по анализу вопроса личности.

Обе позиции понимания личности касаются фундаментальных аспектов, связанных с проблемой личности, и имеют полное право на существование. На наш взгляд, при изучении понятия личности в «Философии хозяйства» необходимо сознавать наличие двух точек зрения и с обеих точек зрения рассматривать этот вопрос. Без этого почти нет смысла пытаться однозначно расценивать булгаковскую модель личности либо как ущербную в плане оценки автономности личности, либо как «прогрессивную» в плане оценки субъектности личности.

Следовательно, изучение понятия личности в «Философии хозяйства» должно иметь следующие задачи. **Первая - насколько возможно подробно и точно установить уже анализируемое многими исследователями место индивидуальной личности в ее отношении к сфере трансцендентального субъекта хозяйства, т.е. того коллективного субстанционализированного субъекта, который, по мнению многих исследователей, становится причиной умаления свободы и автономности индивидуальной личности и**

³³⁹ В качестве характерного примера приведу определение личности, данное Герценом в его «Дилетантизме в науке»: «Личность, выходящая из науки, не принадлежит более ни частной жизни исключительно, ни исключительно всеобщим сферам; в ней сочетались частное и общее в единичности гражданского лица. Примирившись в науке - она жаждет одействовывать в жизни <...>». Как видно, идеал личности усматривается Герценом именно в таком состоянии, в котором фундаментальное противоречие всеобщего единичному личности преодолено путем примирением в сферах как науки, так и действия. См.: Герцен А.И. Дилетантизм в науке. - С.76.

³⁴⁰ См.: Шичалин Ю.А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. - 2009. - вып.1(25). - С.47-72.

приводит к идее условной реальности индивидуальной личности. Эта задача требует прежде всего выяснения самого понятия данного надындивидуального субъекта, в частности, в своем отношении к отдельно взятой личности. В эту первую задачу, следовательно, войдут также **извлечение и анализ обнаруживаемых в этой работе различных моделей гармонии между целым и составляющими его отдельным частными, которая обосновывается как теоретическо-метафизическим, так и мифологическим строениями.** Каково же отношение индивидуальной личности с трансцендентальным субъектом хозяйства, который приближается в одних случаях к понятию общественного целого, детерминистически определяющего сознание индивидуальной личности, а в других - к метафизическому понятию некоей вневременной живой совокупности человечества, которая располагается где-то за пределами нашей эмпирии? Можно ли понимать этот надындивидуальный субъект как субстанцию, включающую в себя всех индивидуальных личностей как свои явления или атрибуты? Каким образом и в какой степени в этой системе поддерживаются уникальность, целостность, спонтанность, свобода, автономность, в частности, отмеченная в первой главе нашего исследования фундаментальная этическая автономность индивидуальной личности? Какой из этих двух субъектов находится в потенциальном или актуальном состоянии в отношении другого? Возможно, мы установим, что на эмпирическом уровне индивидуальная личность выступает актуально в противоположность тому, что активность всеобщего субъекта на этом уровне проявляется потенциально. Или, может оказаться, что надындивидуальный субъект представляет собой вполне актуальный и некий однородный с индивидуальной личностью всеобщий субъект, который, как бы повторяя субъектность индивидуальной личности, включает в себя всех этих индивидуальных личностей подобно большой матрешке, вмещающей в себя маленьких матрешек, - кстати именно через такую метафору Л.П. Карсавин представил отношения между большими «симфоническими» личностями и малыми личностями³⁴¹. Возможно, высший субъект вполне актуален себе и «знает все», тогда как нашим эмпирическим личностям, стоящим иерархически ниже, это знание «большого субъекта» не доступно. И если оба субъекта осуществляют активную деятельность, то можно теоретически поставить вопросы о том, совпадают ли динамичности этих двух субъектов друг с другом? Приводит ли динамичность одной стороны к движению другой стороны подобно большому зубчатому колесу, приводящему в движение малые зубчатые колеса или, наоборот, это движение большого зубчатого колеса добивается за счет движений малых зубчатых колес? Можно ли отметить в этом случае наличие некоей «синергии», в которой обе стороны положительно

³⁴¹ См.: Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. - М., 1992. - Т.1. - С.98.

воздействуют друг на друга? Какой смысл может иметь это возможное взаимодействие двух сторон перед Богом? И так далее и тому подобное. Очевидно, что эти вопросы важны не только для «Философии хозяйства», но и для последующих произведений Булгакова, и более разработанные и определенные ответы на них, скорее, легче найти в этих поздних работах. Но зародыши этих булгаковских рассуждений, как мы увидим, именно в «Философии хозяйства».

Однако сама постановка вопроса о взаимном отношении двух тварных субъектов предполагает так же рассмотрение понятия субъекта как такового. Поэтому наша **вторая задача** заключается в **выяснении имеющейся в «Философии хозяйства» модели динамической конструкции личности, рассматриваемой прежде всего в качестве субъекта.** Этот характер модели индивидуальной личности может извлекаться различным образом. Во-первых, он может вырисовываться как общее свойство человеческого субъекта, относимое как к «большому», так и к «малому» субъектам. Как нам представляется, само описание характера большого субъекта в «Философии хозяйства» порой плавно переходит к характеристике малого субъекта, но иногда происходит и наоборот. Как отмечают А.П. Козырев и К.М. Антонов, персоналистический или антропоморфный язык, сознательно или бессознательно примененный в описании большого субъекта, как бы уже невольно придает ему антропоморфный образ и персонализирует его. В качестве подобного примера условно общей характеристики, применяемой в двух «субъектах» следует рассматривать описание «самопричинности» и «самополагания» как фундаментального свойства сущего, определенного Булгаковым в качестве характерного свойства жизни вообще. В то же время в изложении «Философии хозяйства» встречаются и отдельные описания характера, отчетливо отнесенные Булгаковым именно к свойству отдельно взятой личности. Эти описания часто не связываются Булгаковым непосредственно с вопросом соотношений малого и большого субъектов. В качестве подобного примера мы предварительно можем указать на отмеченную уже Л.А. Зандером и В.В. Зеньковским модель принятия идеального образа «я» в рецептивной установке эмпирического индивидуального «я».

На наш взгляд, эти характеры, относимые либо к малому и большому субъектам одновременно, либо именно к индивидуальному субъекту, имеют не только значение для рассмотрения булгаковского понятия индивидуальной личности в поздние периоды, как обращают на это внимание такие исследователи, как Л.А. Зандер, А.Ф. Управителей, Д.А. Крылов, А.И. Резниченко и другие, но дают нам достаточное основание говорить о наличии отдельной самостоятельной модели индивидуальной личности в данном произведении русского философа.

Далее в этой главе мы рассмотрим образ индивидуальной личности в ее отношении к трансцендентальному субъекту хозяйства (2.2.1). Потом мы перейдем к рассмотрению образа личности в ее качестве самополагающего субъекта (2.2.2).

2.2.1 Место человеческой личности в ее соотношении с окружающим ее целым

Как мы рассмотрели в первой главе нашего исследования, одной из основных задач Булгакова в разработке своего философского мировоззрения еще до написания «Философии хозяйства» было преодоление идейной конфронтации, отражаемой в столкновении таких ценностных пар, как личность и общество, индивидуальное и родовое, единичное и всеобщего, индивидуализм и коллективизм, свобода и детерминизм или регуляция и т.д. Соглашаясь с А.П. Козыревым, К.М. Антоновым и другими исследователями, следует полагать, что одной из ключевых задач Булгакова в «Философии хозяйства» было **утверждение образа индивидуальной личности, поддерживающей такое соотношение с другими индивидуальными личностями, в котором каждая личность, с одной стороны, сохраняет свою автономность, спонтанность, активность, свободу, целостность, уникальность, созидательность, нравственную ответственность**, - далее для удобства мы будем иногда просто называть это как **«автономность и целостность»**, - *но, с другой стороны, находится в гармоническом взаимоотношении с другими личностями и общей структурой мира*. При этом, согласно позиции Булгакова, данное утверждение должно быть проведено с метафизическим обоснованием. Другими словами, это утверждение такого соотношения, которое русская философская традиция определяла время от времени как *органичное* или *всеединое соотношение*. К этому времени Булгаковым уже отчетливо намечено, что путь поиска такой модели должен быть проложен на основе религиозной веры христианства и соловьевской идеи всеединой мистической основы единства человечества. Данный поиск продолжался и после написания «Философии хозяйства» и, позволительно сказать, в 20-х гг. (например, в «Главах о Троичности», как указывает Антонов³⁴²) нашел свое определенное завершающее выражение в образе человеческих личностей, которые, как бы подражая внутрибожественному соотношению между тремя божественными ипостасями, совместно обладают своею природой и относятся друг к другу как необходимые «лица», соединяемые своей личностной любовью.

Возвращаясь к «Философии хозяйства», нам следует констатировать, что в ней такой же моделью всеединства, обеспечивающего автономность и гармонию индивидуальных

³⁴² Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма XX века. - С.178-185.

личностей служит именно **понятие трансцендентального субъекта хозяйства**, называемое синонимично также идеальным человечеством, Мировой душой, Софией, а иногда и иначе³⁴³. Следовательно, как бы ни казалось, что это понятие целого, обладающего некой единой субъектностью и высшей онтологической реальностью, может привести к антиличностному детерминизму, отрицанию автономности и целостности индивидуальной личности, данное понятие в своем исходном замысле нацелено не на утверждение исключительной реальности данного всечеловеческого единства в ущерб названным ценностям индивидуальной личности, а стремится к утверждению образа целого, которое не только не ущемляет автономность, свободу, целостности и другие ценности личности, но, наоборот, даже подкрепляет и дополняет эти ценности индивидуальной личности. При этом следует предположить, что Булгаков, многократно критиковавший атеистическое мировоззрение за то, что понятие коллективного социального субъекта, выдвинутого атеистическим социализмом, может служить оправданием смерти и страдания отдельно взятой личности, и отстаивавший как главную задачу общества утверждение идеала индивидуальной личности как автономного нравственного субъекта, должен был вполне хорошо понимать риски, содержащиеся в утверждении идеи какого-либо собирательного субъекта. Следовательно, также можно предположить, что утверждение понятия трансцендентального субъекта хозяйства проведено Булгаковым при достаточном понимании этой уязвимости. Очевидно, что по сравнению с «легкой» позицией, отрицающей вообще субстанциальность, субъектность и онтологическую реальность подобного рода целого по отношению к индивидуальным личностям такие попытки изначально таят в себе гораздо большие трудности по теоретической конструкции и требуют более сложной понятийной конструкции для утверждения понятия целого, поддерживающего вышеназванные ценности индивидуальной личности. И действительно, при знакомстве с текстом «Философии хозяйства» мы замечаем, что Булгаков далеко не единым стройным образом, а различными, порой противоречивыми способами пытается обосновать данную модель надындивидуального субъекта хозяйства.

Тем не менее **мы можем обобщить и свести эти различные способы обоснования или вообще различные модели гармоничного единства человечества в системе «Философии хозяйства» в основном к двум подходам, т.е. теоретическо-метафизическому и символическо-мифологическому.** (Н.К. Боневская, например, по этому поводу пишет: «Все русские софиологи о Софии говорят на двух языках - на метафизическом и

³⁴³ Подробные определения мировой души или Софии в «Философии хозяйства» даны Н.А. Багановой. см.: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. - М., 2011. - С.377-427.

мифологическом»³⁴⁴). Относительно первого подхода все понятно. Булгаков действительно обосновывает свою модель всеобщего субъекта человечества вполне теоретическими конструкциями. В основном это относится к той попытке теоретического обоснования Булгаковым понятия трансцендентального субъекта хозяйства, который можно рассматривать как поиск философской модели устранения противоречия целого и индивидуального, личностного. Второй символическо-мифологический подход Булгакова также наглядно проступает в тексте «Философии хозяйства». Как мы уже отметили в разделе, посвященном общей модели мироздания «Философии хозяйства», символическо-мифологический способ изложения играет ключевую роль в изложении ее мироздания. Как отмечает В.Н. Акулинин, данный метод символично-мифологического изложения является в той или иной степени общим для основных представителей русского религиозно-философского возрождения первой половины XX в. способом изложения и утверждения своей истины. Причем миф они понимают именно как символический язык, способный к обозначению той сферы истины, к которой, по их мнению, нет доступа для теоретического рассудка, так как в его попытке постижения этой сферы неизбежно возникают антиномии. При этом, согласно В.Н. Акулинину, для этих философов это всеединое строение должно быть изложено и понято именно через веру, понимаемую как мистическое знание - особое знание об единстве бытия за пределами формально-рассудочных антиномий³⁴⁵. Возвращаясь к системе Булгакова в «Философии хозяйства», следует сказать, что и он определяет сферу истины, в частности, строения всеединого гармоничного космоса как внерассудочную сферу, требующую религиозного откровения для постижения истинного знания о нем. Философ категорически признает миф как верный способ изложения для данной сферы.

Разумеется, это разделение двух подходов к изложению и обоснованию модели всеединства в «Философии хозяйства», т.е. с одной стороны, теоретическо-метафизический подход, и, с другой стороны, символическо-мифологический подход, относительно. В самом тексте мы не находим столь четкого разделения двух подходов. Эти два подхода глубоко переплетаются между собой. Но такое условное разделение как метод анализа должно помочь нам в данном исследовании.

Далее рассмотрим наш предмет исследования, опираясь на эти два подхода. Как представляется, первый подход поможет нам задать определенные базовые философские рамки при нашей характеристике гармоничного соотношения двух субъектов, рассматриваемых как автономные и целостные, т.е. соответственно, трансцендентального

³⁴⁴ Бонецкая Н.К. София: метафизика и мифология // Вопросы философии. -2002. -№1. - С.115.

³⁴⁵ Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск, -1990. - С.55-68.

субъекта хозяйства и индивидуальной личности. В то же время представленный гораздо объемно по сравнению с данным теоретическим аспектом символическо-мифологический аспект - сюда мы отнесем и булгаковскую идею о платоновском идеалистическом строении мира - дает нам возможность получить образ мистического всеединого космоса, т.е. образ соотношения идеальной гармонии данных двух субъектов, недоступный разумному мышлению.

(1). Теоретическо-метафизическое обоснование гармонического соотношения между целым и индивидуальными существами путем выдвижения понятия собирательного субъекта хозяйства

Мы уже дали основную характеристику понятию трансцендентального субъекта хозяйства в разделе, посвященном изложению базовой модели мироздания «Философии хозяйства». Теперь попробуем проанализировать сначала имеющий большое значение для нашего вопроса о личности аспект данного понятия, т.е. теоретическую конструкцию собирательного субъекта как целостной окружающей среды для индивидуальных личностей.

Если рассмотреть вопрос с исторической точки зрения, мы заметим, что ко времени написания «Философии хозяйства» данное понятие надындивидуального собирательного субъекта у Булгакова уже получило довольно четкие очертания и ориентацию для дальнейшего своего понятийного развития. Для анализа мы разделим эту предварительную «базовую теоретическую ориентацию» главным образом на две части: **часть, которую Булгаков в основном унаследовал от соловьевской модели всеединства, и часть, в которой философ вполне самостоятельно ввел некоторые относительно инородные по отношению к соловьевской модели понятия.** Предварительно отметим, что соловьевская модель единого человечества-Софии становится для ее булгаковской вариации главенствующей теоретическо-метафизической конструкцией, а также дает ей символическо-мифологическое основание, в частности, в виде основного платоновского идеалистического образа мироздания.

Сначала рассмотрим ту **теоретическо-метафизическую часть, которая объясняется почти безоговорочным применением соловьевского понятия всеединой совокупной субстанции человечества.** В плане соотношения с «составными» индивидуальными элементами, в модели Соловьева представлен идеальный образ тварного единого живого человечества-мира. С одной стороны, он «не механически», а «органически» соединяет друг с другом свои частные «живые существа». Это целое представлено так, что оно не только не

ущемляет автономность, целостность и возможность развития у включенных в него данных живых существ, но и обогащает их. С другой стороны, этот человекство-мир поддерживает и у себя эти же названные ценности как собственные свойства. Историческая возможность данного единства, осуществляемого в чувственно-материальном космосе теоретически обосновывается выдвиганием понятия предвечно существующего идеального человечества, обладающего идеальной образцовой всеединой структурой. Оно представлено как некое целое, предоставляющее частным элементам и всеобщность и идеальную гармоничность. Следуя знаменитому платоническому определению «идеи идей», данное целое представлено Соловьевым не как какая-то абстракция, включающая в себе содержательно меньше, чем сумма, содержащихся всех элементов, а как всеобщность, содержательно более богатая, чем эта сумма. («Совершенно напротив - *между идеями*, как положительными определениями особенных существ: *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое*, т.е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием»³⁴⁶). Это идеальное человечество объявляется одновременно и *универсальным* в смысле содержания в нем наибольших составных элементов, и *индивидуальным* в смысле совершенной, не похожей ни на что, уникальности такого единства. Данное идеальное человечество представлено в качестве как изначально заложенной в эмпирическом человечестве и мире *основы*, так и как *конечной цели*, к которой чувственно-материальный космос-человечество как становящееся абсолютное начало активно должно стремиться в своем богочеловеческом развитии, диалогически получая поддержку от первого абсолютного начала как Бога. Соотношение целого и частного представлено таким образом и на уровне идеального всеединого космоса, и на уровне становящегося чувственно-материального космоса. В этом всеедином соотношении усматривается и чувственно-виталистическое измерение. Представляется, что индивидуальное начало соединено с мировой душой как софийным началом не только путем платоновского обоснования иерархии идей, т.е. иерархии общих и единичных, но также через понятие «жизнь», понятую по аналогии с понятием всепроникающей жизненной энергии. Отметим как характерную черту данной соловьевской концепции всеединства то, что София, хотя и представляется как начало, обеспечивающее единство твари, всецело обязана этой способностью всеобщего объединения Логосу, понятому как активное начало объединения, как это выражено в определении Софии в качестве пассивного начала единства. Данная конструкция, таким образом, служит косвенным объяснением наличия фактического изъяна всеединства в чувственно-материальном космосе: именно изложенное языком мифа «личное» действие отказа Софии от Логоса приносит тварным существам хаос и эгоизм,

³⁴⁶ Соловьев В.С. Пол. собр. соч. и писем в 20-х т. - М., 2011. - Т.4. - С.63.

побужденный излишней актуализацией *беспредельного*, и создает фундаментальный дефект чувственно-материального всеединства, т.е. непроницаемость и несвязанность частных существ. Таким образом можно сказать, что Соловьев принимает для своего мироздания, в принципе, мифологическое объяснение зла, пропитанное ярко выраженными гностическими идеями.

При этом, в теоретическо-метафизическом плане, как это показано в статье о О. Конте и других соловьевских работах, Соловьев довольно решительно относит *субстанциональность* не к отдельно взятым конкретным индивидуумам, а именно к человечеству, рассмотренному как живое существо, хотя это делается не без определенного колебания, а само это утверждение сопровождается постоянным отстаиванием нравственной автономности, ответственности и прав, принадлежащих индивидуальной личности³⁴⁷. Это видно как из многочисленных его публицистических работ, так и из практических действий. Как справедливо указывает П.П. Гайденко³⁴⁸, в плане теоретической конструкции Соловьев при этом занимает принципиально положительную позицию в вопросах возможного примата общего над единичным и целого над частью и обосновывает ее, в частности, аналогией примата конкретного тела над геометрическими телами, возводя нисходящую иерархию по степени субстанциональности с трехмерного тела до точки. Согласно этой иерархии отдельные индивидуумы - более абстрактные и менее конкретные существа, чем собирательные целые, ими слагаемые, стоящие выше. Именно таким образом говорится о человечестве как «существе совершенно действительном и если не совсем личном, в смысле эмпирической особы, то *еще менее безличном* (курсив мой - Х.Х.)»³⁴⁹. Как определяет Соловьев, эта некая личность всего человечества-мира. Он пишет о ней: «Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея»³⁵⁰. Оставляя в стороне вопрос о степени субстанциональности индивидуальной личности, хотелось бы отметить, что в логике Соловьева усматриваются кое-какие не прописанные, но очевидные при прочтении предпосылки: Во-первых, личностный характер или личность представляет собой качество, как бы увеличивающее свою «интенсивность» по мере восхождения по степени

³⁴⁷ Соловьев подчеркивает однородность человеческой личности и божественного начала и тем самым обеспечивает возможность общения между ними, играющую существенную роль в его историческом процессе. Например, «Свободная же внутренняя связь между безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, изнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее - причастна Божеству». Там же. - С.23.

³⁴⁸ Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы литературы. - 1994. - №2. - С.92-104. При этом Гайденко усматривает самое существенное отличие человеческого индивидуального субъекта от всех других имманентных целых именно в касании первым трансцендентной сферы, в то время как, согласно мнению исследовательницы, такое касание не доступно для неличностных целых.

³⁴⁹ Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. - М., 1988. - Т.2. - С.575.

³⁵⁰ Там же.

сложности сознания. Оно может располагаться и выше и ниже индивидуального человека. И чем выше существо по степени сложности сознания, тем оно выше «по степени» личности. Во-вторых, таким образом личность может сводиться к некоторому агрегату из объяснимых различных свойств личности (например: объединения, субстанциональности, целостности, автономности и т.д.). С происходящим по мере восхождения сознания по степени «надындивидуальности» ростом интенсивности этих различных качеств повышается и степень личности данного существа.

Возвращаясь к вопросу булгаковского теоретическо-метафизического обоснования гармоничного единства человечества, отметим, что, как указывает на это А.П. Козырев, **Булгаков в своей модели всеединства в основном принимает соловьевский образ человеческой личности и основную соловьевскую конструкцию соотношения частного и общего**³⁵¹. Отмеченные здесь характерные черты и проблемы соловьевского теоретическо-метафизического обоснования почти полностью применимы и в конструкции «Философии хозяйства». Однако отметим также, что в «Философии хозяйства» Булгаков избегает непосредственного применения определения субстанции в вопросе соотношения между индивидуальным субъектом и собирательным субъектом. Только в отношении индивидуального человека мы обнаруживаем употребление данного термина, причем разовое, в виде выражения «субстанциальное я»³⁵². А возможный вопрос о субстанциональности собирательного субъекта непосредственно не рассматривается философом, и можно сказать, что в данном тексте упоминание данного вопроса старательно избегается. Что касается термина личности, то следует отметить, что, по крайней мере на уровне терминологического употребления, философ так же избегает применения термина личности или лица в описании собирательного субъекта³⁵³, тогда как в обилии употребляет данный термин для обозначения индивидуального человеческого существа. Но отсюда непосредственно не следует, что философ де-факто не усматривает в данном собирательном субъекте какие-либо спорные личные элементы (предварительно назовем для примера хотя

³⁵¹ А.П. Козырев, в частности, пишет: «Соловьевский принцип органической логики - видеть в наиболее универсальном наиболее индивидуальное и наоборот и воспринимать эмпирическую данность, символически дублируя и трансцендируя ее к Абсолютному, работает у Булгаков периода его ранних статей практически без изменения <...>». Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова // Субъективность и идентичность. - С.172.

³⁵² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.217.

³⁵³ Как хорошо известно, этого нельзя сказать в отношении «Свет Невечерний». Термины и личности и лица определенно применены в описании собирательного существа: «<...> им может быть лишь живое существо, имеющее лицо и ипостась.<...> София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св.Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась». Булгаков С.Н. Свет Невечерний. - М., 1994. - С.186.

бы такое неоднозначное выражение, как «человек познает как око мировой души»³⁵⁴), хотя наверняка это фактическое отсутствие все же свидетельствует об общей ориентации Булгакова в этом вопросе. Однако следует констатировать, что все же в основных чертах, как мы увидим далее на конкретных примерах, все эти уязвимые нюансы и проблемы, характерные для соловьевской системы вместе с основным образом собирательного субъекта более или менее сохранены и унаследованы и моделью мироздания в «Философии хозяйства».

Теперь обратимся к тем другим важным элементам, которые, хотя и отрывочно, проявлялись у Булгакова ко времени написания «Философии хозяйства», но начинали дополнять, в основном с теоретическо-метафизической стороны, вышеописанные основные соловьевские элементы, формируя у Булгакова собственное понимание собирательного субъекта. В качестве подобного элемента следует указать прежде всего на воспринятую им как имеющую важное значение для теоретическо-метафизического изыскания гипотезу князя С.Н. Трубецкого, а именно на его концепцию о «соборном сознании», предоставляющем индивидуальным сознаниям подтверждение о реальности внешнего мира, универсальность его познания, формы рассудка (понятие причинности) и формы чувственности, а также основу памяти и воображения. Булгаков особенно высоко ценил утверждение князя о том, что античное представление о мировой душе может рассматриваться как справедливое указание на существование неиндивидуального трансцендентального сознания.

Остановимся на особо характерных чертах, которые Булгаков разделяет с С.Н.Трубецким в этом понятии неиндивидуального трансцендентального субъекта. *Во-первых*, это собственно идея о том, что кантовские чувственные формы, т.е. время и пространство, а также свойства, отнесенные Кантом к категориям рассудка, могут быть приписаны продукции данного надиндивидуального субъекта до появления отдельно взятого каждого человека. Булгаков выражает эту мысль следующим образом:

«Все те черты, которые выделены Кантом как a priori познания, принадлежит этому трансцендентальному субъекту, существующему не где-то между бытием и небытием, между опытом и вещью в себе, но суть самоположение этого субъекта <...>»³⁵⁵.

Два философа едины в том понимании, что существует особая часть чувственной реальности, слагаемой формами, принадлежащими не к замкнуто понятому абстрактному

³⁵⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С.143.

³⁵⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.142.

субъекту, а к всеобщему трансцендентальному субъекту, который настолько объемлен, что почти независим от деятельности отдельно взятой личности. Во-вторых, оба философа разделяют специфическое понимание о том, что данный надындивидуальный трансцендентальный субъект не только обеспечивает любую отдельно взятую эмпирическую личность формами чувства и рассудка (возможно также и «разума»), но и выступает как общий субъект, накапливающий приобретенные или сформированные конкретными личностями знания и опыт. Булгаков пишет:

«Если к нему должно быть отнесено a priori знания, то к нему же следует относить и его a posteriori, т.е. все бесконечное содержание знания, сводимое к единству лишь при предположении этих априорных форм<...>»³⁵⁶

Как мы видим, Булгаков наделяет надындивидуального трансцендентального субъекта характером субъекта не только всеобщих априорных форм познания, но и всех полученных отдельными личностями апостериорных знаний. С.Н. Трубецкой в своем учении о соборном сознании указывает на то, что в качестве содержания коллективного соборного сознания существует сфера всех знаний, функционирующая как основа памяти, знания, опыта и воображения ныне живущих всех отдельно взятых личностей. Как считает С.Н. Трубецкой, любая память отдельно взятой личности не может существовать обособленно, так как она «сложена», т.е. складывается только на основе других предыдущих воспоминаний, а эти воспоминания в свою очередь «не могли бы образоваться и сохраниться в нас, если бы в самой нашей чувственности, в нашей чувствующей организации не было унаследованной родовой памяти»³⁵⁷. Как нам представляется, Булгаков особо долго не останавливается на этом необособленном характере памяти как возможном свидетельстве о существовании коллективной сферы апостериорных знаний³⁵⁸. Но таким образом мы узнаем, что эта на

³⁵⁶ Там же.

³⁵⁷ Трубецкой С.Н. Соч. М., 1994. - С.568. А.П. Козырев пишет: «Речь не идет о какой-то магической передаче чувственности, хотя возможно ставить вопрос и о связи нашей чувственности с общими для рода генными механизмами. Имеется в виду то, что чувственность основана на родовой памяти, или определенной выработанной не одним поколением культуры переживаний». См.: Козырев А.П. «Соборное сознание» Сергея Трубецкого и идея исторической памяти // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. Под общ. ред. В.А. Кувакина и М.А. Маслина. - М., 2013. - С.383.

³⁵⁸ Мы находим у Булгакова такой способ оправдания не-обособленности человеческого знания: «Трансцендентальный субъект знания не мирится с множественностью гносеологических субъектов как совершенно обособленных, взаимно непроницаемых единиц, которые представляли бы собою как бы самостоятельные гносеологические миры. Такие субъекты оказались бы трансцендентны один относительно другого, и это делало бы совершенно невозможным объективное, т. е. общечеловеческое знание, а его общезначимость (Allgemeingültigkeit) есть центральная идея гносеологии Канта». См.: Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.141.

первый взгляд довольно чудная булгаковская идея о некоем всеобщем хранилище памяти, может иметь довольно обосновываемое основание, хотя отсюда вряд ли следует, что эта сфера может существовать как особая онтологическая реальность как бы вне сознания отдельно взятого человека.

В качестве достаточно оригинальной булгаковской трактовки данного надындивидуального трансцендентального субъекта хотелось указать на **обращение Булгакова к вопросу о регулятивных воздействиях данного надындивидуального субъекта как своего рода «всеобщего разума» на индивидуумов.** Булгаков вообще начал обращать внимание на возможность применения кантовской критической философии в своей социальной философии задолго до своего обращения к идее С.Н. Трубецкого. Как мы рассмотрели в первой главе, принимая принципиальную ноуменальность реального мира как вещи в себе, Булгаков еще до начала работы над «Философией хозяйства» пришел к выводу, что мир как целостность непосредственно не доступен рассудку и невыразим механическо-рассудочными определениями и, когда вещь в себе усматривается на стороне субъекта, т.е. в трансцендентальном субъекте, эта вещь в себе, своего рода всеобщий «разум» сам по себе так же оказывается неуловимыми формально-рассудочной логикой. Этот разум лишь односторонне оказывает свое воздействие на наше рассудочное сознание, руководя деятельностью рассудка, стремящегося объединить мир как целостность через познание и практику, т.е. разум оказывает лишь регулятивное воздействие на наш рассудок. Как считал Булгаков в период написания статей для сборника «От марксизма к идеализму», существуют объективные идеалы, представляющие собой «лишь регулятивную идею, которая создает *возможность* нравственного суждения»³⁵⁹. Или, как он формулирует это в первой программной статье «Без плана», существует «идеал как предельное понятие, норма или критерия добра и зла»³⁶⁰. Функция этих регулятивных идеалов или регулирующего и почти внешнего по отношению к рассудочному сознанию «большого разума» не в том, чтобы стать предметами рассудочного доказывания, а именно направлять нашу рассудочную деятельность как это так в системе Канта, хотя Булгаков, как и большинство других мыслителей русского религиозного возрождения начала XX века, полагал, что мистическое постижение и символическо-мифологическое описание этого «большого разума» все же доступно человеку. Все это намекает, что отношение индивидуального сознания к надындивидуальному общему трансцендентальному субъекту почти повторяет очертания кантовского понимания отношения рассудка к разуму. Этот надындивидуальный **трансцендентальный** разум непосредственно не вмешивается в личностный акт суждения

³⁵⁹ Булгаков С.Н. Задачи политической экономии. - С.287.

³⁶⁰ Булгаков С.Н. Без плана. 1. «Идеализм» и общественные программы. - С.269.

индивидуумов в ее эмпирическом мире. А очертания идеального порядка, долженствующего существовать в этом мире, никогда непосредственно не обнаруживаются в эмпирии и лишь служат условным ориентиром для личности, пытающейся установить этот порядок в эмпирическом мире. Этот разумный порядок никогда не представляется как такое знание, которое читается рассудочно-научным путем и копируется всеми равным образом. А воздействие этого субъекта на нашу эмпирию осуществляется очень тонко, т.е. только косвенно через нашу личность, которая способна подвергаться воздействиям и указаниям этого большого субъекта-разума. Данная идея регулятивного действия трансцендентального субъекта хозяйства, возможно, не столь ярко представлена в «Философии хозяйства». Но, как нам представляется, сама булгаковская установка ноуменально-этического отношения данного трансцендентального коллективного субъекта к эмпирическим личностям, как мы рассмотрели в разделе, посвященном образу общего мироздания этой системы, говорит о фактическом принятии Булгаковым данной модели в этой системе.

Однако мы не можем сказать, что Булгаков в «Философии хозяйства» уделяет особенно много внимания чисто теоретическому конструированию данного понятия. Скорее можно отметить, что Булгаков, отстаивая реальность данного надиндивидуального субъекта и подчеркивая, что этот субъект не аллегория и «имеет бытие в себе» и является предметом «онтологических предположений»³⁶¹, в целом, оставаясь в рамках соловьевско-платонической концепции мироздания, продолжал рассматривать его как находящееся на идеальном и чувственно-материальном уровнях реальное существо, которое как подчиняет себе эмпирический мир-человечество и возвышается над ним, так и основывает его.

(2). Символическо-мифологическое описание причастности индивидуальной личности к космическому целому через платоновско-идеалистическую модель мироздания

Конструируя подобную гармонию через теоретическо-метафизическое изыскание, Булгаков одновременно предпринимает и попытку ее описания путем выдвижения символическо-мифологического образа мирового гармоничного всеединства, в котором равным образом поддерживаются реальность и согласованность индивидуального и целого. Речь идет о булгаковском символическо-мифологическом образе Мировой души, почти не различимой на этом этапе идейного развития с Софией, «Идеей идей» в космосе идей. В предыдущем разделе мы уже немного коснулись вопроса этого символическо-

³⁶¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.141.

мифологического аспекта булгаковского мироздания через рассмотрение соловьевской модели всеединства. Далее мы посмотрим на собственную булгаковскую модель этого соотношения между целым и единичным или личностным в его символическо-мифологических выражениях.

Почти все исследователи согласны в том, что в булгаковской модели мироздания платоновско-идеалистическая иерархическая конструкция мира занимает фундирующее место. Подобно тому, как это собственно выражено в платоновском идеализме, гармоничное соотношение единичного и целого в этом булгаковском мироздании описывается в качестве как и идеального, т.е. в случае с Булгаковым, прообразного и одновременно целевого совершенного соотношения, реально существующего в вечном мире идей, так и в качестве соотношения неполноценно существующего в эмпирическом мире развертывания этого идеального космоса, лишь частично напоминающего свой прообраз.

Далее выделим в «Философии хозяйства» несколько характерных аспектов символическо-мифологического всеединства, соотносимые с признаками платоновского идеализма. Но прежде чем приступить к анализу самого символическо-мифологического образа всеединства у Булгакова, все же попытаемся хотя бы вкратце, в самых общих чертах описать и определить *характерные черты всеединства в самом платоновском идеализме*. Во-первых, укажем в качестве основных моделей платоновского всеединства или гармоничного единства общего и частного на *отношение идеи к ее разновидностям в чувственно-материальном космосе*, т.е. с одной стороны, модель относительно ранних периодов Платона, где идея выступает как реальная неизменяемая и неподвижная сущность, к которой причастны вещи и которую они разделяют, и модель относительно поздних периодов, в которой, в то время как идея выступает как совершенный образ (*παράδειγμα*), частные ее разновидности предстают как ее подобию, несовершенные и лишённые настоящего идеального бытия - с другой. Благодаря этой причастности отдельная чувственно-материальная разновидность становится определенным, т.е. тем, что по сущности есть, и связанным с другими своими подобиями, образует с ними *род* и получает тем самым свою *всеобщность*. А идея как род не уменьшает или увеличивает свое единство и целостность из-за какого-либо изменения количества этих разновидностей («все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает»³⁶²; «каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во сем»³⁶³). Идея делает причастную к ней разновидность разумно мыслимой и «должна еще и порождать эту вещь, и порождать не просто в

³⁶² Платон Пир // Платон Собр. соч. в 4-х т. - М., 1993. - Т.2 - С.121 (211b).

³⁶³ Платон Парменид // Платон Собр. соч. в 4-х т. - Т.2. - С.351-352 (131b).

естественном и натуралистическом смысле слова, а путем привлечения не только вещественных, но и смысловых соотношений»³⁶⁴. Можно рассматривать описанное в общих чертах подобное отношение как основную модель платоновского всеединства, непосредственно усматриваемую в связи идеи и ее чувственно-материальных подобий, т.е. *модель, приобщающую их к единой идее и тем самым порождающую множество разновидностей, и призванную поддерживать их единство как род и организм*. Как показывает сам Платон в «Пармениде», такое единство, в котором идея, будучи обособленной и самостоятельной от ее подобий, т.е. единой, в то же время пребывает в них как многое, предстает как такая система, которую остается выразить только через апории.

Во-вторых, всеединая конструкция устанавливается не только за счет причастности чувственно-материальных подобий к своей идее, но и, как это показано, например, в «Государстве», *за счет самой конструкции идеального космоса идей, в котором устанавливается иерархия идей по общности и родовому характеру сверху вниз с высшей идеей идей, идеей блага во главе*. Причем подобно тому, как солнце делает чувственно-материальные вещи зримыми, высшая идея дает другим нижестоящим идеям истинность и делает их познаваемыми: «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам»³⁶⁵. И сверх того, эта высшая идея описывается так, что она дает этим идеям их существование, подобно тому, как Солнце дает организмам рождение и питание («но оно (благо - X.X.) дает им (познаваемые) и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование <...>»³⁶⁶). Высшая идея порождает низшие идеи и философ путем обратного диалектического восхождения может отслеживать путь от нижестоящих идей к вышестоящим идеям. А принципиальная трудность полного описания всеединства идей показывается апориями, описываемыми, например, в диалектике одного и иного в «Пармениде». Возможно, можно отметить, что характерной чертой платоновского всеединства является также это самое противопоставление чувственно-материальных вещей с их космосом подобному идеальному космосу с совершенным гармоническим всеединством. *Становящийся космос представляет собой ущемленное всеединство как недостаточное подобие данному совершенному всеединству* («Тимей»).

Нам необходимо дополнить наши определения всеединой конструкции платоновского идеализма, хотя бы минимальными сведениями о всеединстве в неоплатонической системе Плотина, поскольку, как справедливо указал С.С. Хоружий, «в качестве отдельной и

³⁶⁴ Примечания к Пармениду // Платон Собр. соч. в 4-х т. - Т.2. - С.497.

³⁶⁵ Платон Государство // Платон Собр. соч. в 4-х т. -М., 1994. - Т.3 - С.290 (508с).

³⁶⁶ Там же. - С.291. (509b)

самостоятельной философии всеединство впервые появляется только у неоплатоников»³⁶⁷. Мы находим в системе Плотина полное развитие отмеченного платоновского образа всеединства, приписываемого к идеальному космосу. Объясняя рождение множества из абсолютного Единого, Плотин строит эманационную модель излучения первого из второго и указывает на умный мир именно как иерархически высшее место многого и в тоже время единого, где царит порядок, который описывается, по известному выражению Плотина: «Каждое там имеет всё в себе и видит всё в другом, так что всё есть везде, и каждая, и все вещи есть всё, и неделима Слава»³⁶⁸. При этом Плотин четко обозначает, что *единство умного мира обеспечивается расположенным внешне к нему Единым*. Он пишет: «Ибо число не первично: прежде диады Единое; диада вторична и произошла от Единого; Единое определяет ее границы, сама же она безгранична; когда она определена, она уже есть число»³⁶⁹). Важно также отметить, что Плотин в силу стремления к построению монистической системы, одним из первых создает систему, уже содержащую в себе один из главных изъянов мироздания всеединства с точки зрения христианского мировоззрения - *понятие фактического единства Абсолютного и мира*. Как указывает Зеньковский, в мироздании Плотина «остается трансцендентность божества, но признается единство Бога и мира, их онтологическая однородность»³⁷⁰. Насколько булгаковская модель всеединой гармонии целого и частного или личностного сходна с подобными античными идеалистическими соотношениями целого и единичного и насколько она отличается от них?

А. Базисное соотношение между гармоничным идеальным космосом и чувственно-материальным космосом - условность или не-условность эмпирического космоса

Наша задача в этом разделе состоит в разъяснении символическо-мифологического соотношения целого и единичного в системе «Философии хозяйства» именно в свете платоновско-идеалистической модели данного соотношения. Сначала нам стоит остановиться на *базисном характере отношения идеального космоса к становящемуся космосу в булгаковской системе*, так как характер этого отношения может иметь основополагающее значение в вопросе о смысле автономности и целостности личности, в частности, ее творческой автономности в эмпирическом космосе, и в зависимости от характера этого базисного отношения между двумя мирами смысл и значение любого

³⁶⁷ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - СПб., 1994. - С.35.

³⁶⁸ Плотин. Пятая Эннеада. Пер. с древнегреч. и послесл. Сидаша Т.Г. - СПб., 2005. - С.217 (8-4).

³⁶⁹ Там же. - С.16 (1 -5).

³⁷⁰ Зеньковский В.В. Идея всеединства Владимира Соловьева // Православная мысль. - 1953. - №10. - С.48.

утверждения автономности или целостности единичного в эмпирическом мире могут сильно изменяться. Предварительно отметим, что **данное отношение характеризуется принципиальной амбивалентностью в отношении значения чувственно-материального космоса как такового, хотя это не значит какую-либо бессмысленность человеческой деятельности в целом.** Рассмотрим подробнее.

Как мы уже отметили, важной чертой характера платоновского отношения космоса идей к чувственно-материальному космосу является конструкция, в которой мир идей, обладающий статичным, неизменяемым, мыслимым и совершенным характером, стоит как бы параллельно с имитирующим его, зримым, рождающимся и погибающим чувственно-материальным космосом, носящим характер несовершенного всеединства. Если взять пример мифологического образа из «Тимея», то чувственно-материальный космос напоминает несовершенное образование, сформированное путем наложения образцов (*παράδειγμα*) на «третий вид», т.е. то, что называется как «незримый, бесформенный и всевоспринимающий вид»³⁷¹. Отсюда мы получаем понимание, что совершенная всеединая гармония идеального космоса представляет собой основу как *образец* для относительной ущемленной всеединой гармонии нашего зримого космоса. В то же время, согласно ранней модели Платона, гармоничные идеи, существуя как сущности в ином идеальном мире независимо от их чувственно-материальных подобий, присутствуют как бы и в предметах чувственно-материального космоса хотя бы в несовершенном виде. В этом смысле идеи, образующие идеальное всеединство, выступают именно как *сущность* для чувственно-материального космоса. Данное понятие приводит к такому пониманию, что единичные предметы как бы единосущны идеям как таковым и предметы чувственно-материального космоса сами по себе не имеют собственную, свойственную только им сущность. Следовательно, потенциально единичные предметы могут рассматриваться как некие придатки, не имеющие собственных корней в себе. Но они также могут восприниматься как некие значимые и реальные возникновения, произрастающие из их идеальной сущности, как единые их части. Так или иначе, самостоятельное значение чувственно-материального космоса, включая его возможное всеединство, довольно ограничено. Этот космос без изначально внешнего идеального начала представляет собой описываемую лишь почти отрицательным образом некую бесформенную материю. А всеединый порядок чувственно-материального космоса скорее не имеет положительное значение сам по себе, а может иметь его только как гносеологическое средство для постижения человеком высшего идеального порядка мира идей, т.е. как средство припоминания идеального образа путем аналогии через

³⁷¹ Платон Тимей // Платон Собр. соч. в 4-х т. - Т.3 - С.454 (51a)

подобия.

В булгаковской «Философии хозяйства» можно заметить сходное до определенной степени базисное соотношение между идеальным космосом - он называется у Булгакова иногда также софийным миром - и эмпирическим миром, хотя при этом надо всегда иметь в виду, что у Булгакова этот софийный идеальный мир определяется именно как «мысль Божья», т.е. он внутри Бога. По отношению к приведенному платоновскому соотношению двух миров, прежде всего отметим, что **так же как и в случае с платонизмом это идеальное всеединство служит основой как образцом и сущностью для эмпирического всеединства.** Описанное в «Философии хозяйства» идеальное всеединство как совершенный, статичный и находящийся в вечном покое порядок, пребывающий независимо от своего эмпирического «дубликата», представляет собой основу-сущность, обеспечивающую эмпирический мир всеединным порядком путем предоставления должного его образца. В качестве важной особенности характера этой основы в булгаковском космосе мы можем отметить, что вследствие подчеркивания Булгаковым реальности и положительной значимости материи в этом мироздании *единичным вещам дана «естественная» способность развиваться или расти в сторону этой идею-образца.* Другими словами, это именно основа, обеспечивающая основанные на ней предметы силой развития в определенном направлении. При этом мы можем указать на несколько особенных черт этой идеи как основы естественного роста.

Во-первых, эта идея как сущность образно уподобляется «корни». Идея подобно *корни* становится основой для реального развития или роста единичного природного предмета («<...> человек, хотя в своем индивидуальном и самостном бытии и вырванный из своего софийного единства, но не оторвавшийся от своего софийного корня»³⁷²).

Во-вторых, данное идеальное всеединство предстает как *цель*, указывающую на должное направление развития. В этом смысле характерно, что Булгаков уподобляет свое понимание идеи аристотелевскому понятию энтелехии, и как представляется, в этом характере булгаковской идеи как основы роста действительно можно усматривать определенную аналогию не только с аристотелевской формальной причиной, но и с его активной и целевой причинами. А по отношению к человеческому существу этот процесс развития или роста требует от человечества прилагать усилия, чтобы способствовать этому развитию, хотя подчеркивается, что никогда в эмпирии такие усилия не увенчаются каким-либо достижением совершенного всеединого порядка. Данная принципиальная инаковость порядка идеального всеединого космоса и эмпирического всеединства изображается

³⁷² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.163.

Булгаковым как результат «первородного греха, грехопадения Адама»³⁷³. Однако, по Булгакову, не то, чтобы реализация совершенного всеединства вообще никогда не произойдет. Оно не состоится как непосредственный результат человеческого постепенного скопления отдельных усилий в этом направлении, но, как уже нами было упомянуто, может быть привнесено действием Бога в ответ на подобные человеческие усилия, по сути нравственные. В целом данный специфический характер роста чувственно-материального космоса ярко представлен в таких строчках булгаковского изложения:

«В хозяйстве, в сознательном воспроизводстве природы, можно видеть некий прообраз, предварение того освобождения *natura naturans* от оков теперешней *natura naturata*, о которой сказано у апостола, что “вся тварь повиновалась суеде тления не по своей воле, но по воле повинувшего ее”, падшего человека, души мира, что “вся тварь стенает и чаёт своего освобождения” <...>»³⁷⁴

Поэтому нельзя однозначно констатировать, что данная идейная установка, связанная с этим характером *основы*, ущемляет ценность эмпирического мира, в частности, значение человеческих усилий по реализации всеединого порядка, хотя здесь говорится именно о «воспроизводстве» изначального порядка и в этом смысле образец данного идеального порядка уже приготовлен.

Однако, *во-третьих*, подобная форма совершенного всеединства расположена не только в «метафизическом» будущем, но и предстает именно как всегда и реально существующий метафизический порядок. Следовательно, нам надо указать в качестве третьей особенной черты характера этого идеального космоса как *основы* мысль о том, что идеальное всеединство не есть какая-то нереализованная еще цель или несуществующая условность, а есть именно *сугубая реальность*, существующая как бы всегда рядом с эмпирическим миром. Как мы знаем, несмотря на наличие рассматриваемых как свидетельства утверждений однородности двух миров (об этом чуть-позже), в «Философии хозяйства» Булгаков определенно говорил так же о существовании двух миров, рассматриваемых именно как различные миры, т.е., с одной стороны, «Афродита Небесная» или «София Небесная, вневременная» и «Афродита Простонародная» или «София эмпирическая» - с другой³⁷⁵. Эмпирия существует лишь постольку, поскольку реально подобное совершенное метафизическое всеединство как «София Небесная». «София

³⁷³ Там же. - С.164.

³⁷⁴ Там же. - С.134.

³⁷⁵ Там же. - С.166.

эмпирическая» может стать условным существованием без последней. **Реальность и актуальность вещественного мира всецело зависит от данного божественного порядка и этот мир есть ничто без этого метафизического всеединства.**

Приходится признать, что подобный характер этой *основы* до определенной степени может превратить значение человеческих усилий для всеединства в эмпирическом мире в условность, хотя этот характер сам по себе скорее не уменьшает реальность этого мира, так как во всяком случае не то чтобы отрицалась его реальность. Таким образом, нам следует констатировать, что **этот характер идеального мира как совершенной бытийной основы не то, что уничтожает реальность эмпирического мира и значение усилий человека в нем.** Отметим также, что это отношение идеального всеединства к ограниченному эмпирическому всеединству близко к развитой Николаем Кузанским модели всеединства, согласно которой несовершенная часть может существовать лишь при условии наличия совершенного всеединства.

В целом нам следует сказать, что цель, заложенная Булгаковым в этой установке условности эмпирического мира по отношению к миру идей не то чтобы доказать условность первого, как это было в самой платоновской модели, а показать необходимость существования Бога для существования чувственно-материального космоса. Если сказать иначе, против мировоззрения, утверждающего автономное существование эмпирического мира, в этой булгаковской конструкции мироздания представлена принципиально иная модель мира, утверждающая на уровне онтологии необходимость этического измерения для существования мира как такого.

Дополним данную характеристику базисного соотношения между двумя мирами рассмотрением вопроса применения термина «*сущности*» в определении данного «образцового» мира. На самом деле Булгаков далеко не активно применяет данный термин для описания отношения софийного мира к эмпирическому миру. В частности, Булгаков четко объявляет:

«Мир, который в своей эмпирической действительности лишь потенциально софиен, актуально же хаотичен, в своем вневременном бытии есть сама София, сияющая божественным светом Логоса, без которого “ничего же бысть” (Иоан.1, 3). Мир удален от Софии не по сущности, но по *состоянию*»³⁷⁶.

Как следует понимать данное высказывание? Скорее следует интерпретировать его так,

³⁷⁶ Там же. - С.163.

что в этих строчках «софиен» обозначает то состояние мира, в котором идейная основа «правильно» развилась и воплощена в мире. Другими словами, есть только *один* мир, основанный на идейном мире-сущности, и единый мир в целом, т.е. этот «сущность плюс явление», в настоящем состоянии «актуально» хаотичен³⁷⁷. Он находится в состоянии поврежденной Софии, состоящей из сущности и явления. А теоретически возможно, т.е. «потенциально» состояние неповрежденной, совершенной Софии, состоящей тоже, разумеется, из сущности и явления. Другими словами, в потенциальном положении находится совершенная София. Позволительно сказать, что совершенная София представляет собой нечто, иное как энтелехия этой Софии как комплекса идейной сущности и явления, как это показано в булгаковском упоминании системы Аристотеля.

На самом деле такая единая сущностная модель мира, т.е. мысль об наличии мира идей как субстанциональной сущности и мира явления как органичного произрастания первого как таковая не представляется логически столь противоречивой. Нельзя также сказать, что она как таковая лишает реальности мира явления.

Однако она проблематична, когда подобная сущностная модель связывается с идеей единосущности Бога и мира, т.е. когда она оказывается такой моделью, что идейный мир является сущностью не только эмпирического мира, но и одновременно Бога. Последствие принятия такой модели - уничтожение субстанциональности и реальности мира явлений путем своего рода поглощения мира «божественной сущностью». Как верно отмечали такие исследователи как Зеньковский и Хоружий, в таких условиях мир явления может оказаться несамостоятельным бытием, имеющим нетварную сущность внутри Бога и, соответственно, значение человеческих действий в мире явления тоже как бы испаряется (Зеньковский считал, что как раз можно избегать этой проблемы путем утверждения тварности идей-сущностей³⁷⁸).

В тоже время собственно в «Философии хозяйства» Булгаков не объявляет Софию как сущность Бога, поэтому строго говоря, модели «Философии хозяйства» чужда идея единосущности мира и Бога как таковая. Однако, признаемся, что даже в этом случае данная модель не полностью свободна от опасности упомянутого поглощения мира Богом, если эта

³⁷⁷ Такое фактическое уподобление эмпирического мира софийному идеальному миру или почти идентичность двух миров не может не напоминать то их характерное соотношение в соловьевском учении о Софии, согласно которому софийный мир и чувственно-материальный мир, характеризующийся взаимными непроницаемостью и несвязанностью составляющих его элементов, на самом деле тождественны друг другу и различаются только тем, что в последнем просто те же самые элементы, составляющие первое, связаны недолжным образом: Согласно Соловьеву «<...> природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или перестановкою известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном». См.: Соловьев В.С. Пол. собр. соч. и писем в 20-т. - Т.4. - С.124.

³⁷⁸ Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. - 1930. - №24. С.3-40.

сущность мира рассматривается у него как нетварная сущность. Хотя трудно сказать, что Булгаков однозначно и подчеркнуто в «Философии хозяйства» объявляет нетварность этой мировой сущности, такие ее определения мира идей как «мысль божья»³⁷⁹ или ее описания как «<...> была пред Богом при сотворении мира»³⁸⁰ до определенной степени приближает онтологическую модель «Философии хозяйства» к подобному фактическому поглощению мира Богом.

Подобная амбивалентность никогда не отпускает нас при оценке значения активности человека, в частности, личности в «Философии хозяйства». Напомним обнаруженное нами в статье «Апокалптика и социализм» булгаковское противопоставление эсхатологизма, видящего «царство не от мира сего», хилиазму, видящему его далеко «перед собой». *По мнению Булгакова, оба взгляда, как показывает история, нужны.* Нам тоже следует сказать, что и нашему вопросу о характере отношения идеального софийного космоса к эмпирическому миру в «Философии хозяйства» в целом свойственна такая нескончаемая напряженная амбивалентность.

Б. Образ всеединой гармонии внутри идеального космоса

С учетом указанной амбивалентности статуса эмпирического мира теперь перейдем к рассмотрению булгаковской модели всеединства, усматриваемой в образе *внутрисофийного идеального космоса*, который становится образцом эмпирического всеединства, в котором заключено человечество. Здесь мы можем рассуждать довольно кратко, так как в «Философии хозяйства» мы находим сравнительно мало описаний этого внутрисофийного идеального космоса. Во-первых, этот идеальный порядок описывается как **организм** («<...> предвечных идей (κόσμος νοητός), которые в своей совокупности образуют идеальный организм»³⁸¹, «<...> идеального космоса как организма идей <...>»³⁸²). Этот организм идей противопоставляется совокупности механических отношений их вторичных образов («<...> но организм идей, механическое же единство его лишь отражает в опрокинутом и искаженном образе»³⁸³). Соотношение в этом организме противопоставляется так же строгому детерминистскому соотношению («<...> не абстрактная формула мирового детерминизма <...>»³⁸⁴). Этому идеальному соотношению придаются также **иерархичность**

³⁷⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.149.

³⁸⁰ Там же.

³⁸¹ Там же.

³⁸² Там же. - С.211.

³⁸³ Там же.

³⁸⁴ Там же.

и взаимное подчинение («<...> этих энтелехий, находящихся по отношению друг к другу в органическом соподчинении, связанных иерархическим строем»³⁸⁵). Но самым выразительным описанием следует считать следующее:

«Мир эмпирический отделяется от мира софийного в его вневременном сиянии, в его полной и абсолютной гармонии, при которой все находит себя во всем, а все находит себя в Боге <...>»³⁸⁶

Вряд ли понадобится специально отмечать, что данное описание своего рода **взаимного созерцания** фактически представляет собой перефразирование уже приведенной нами знаменитой платиновской формулы («всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все - всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все»³⁸⁷), хотя можем обнаружить сходное выражение и у Соловьева .

В. Разнообразные образы всеединой гармонии между идеальным космосом и чувственно-материальным космосом

Мы рассмотрели образ всеединой гармонии внутри идеального космоса, которая становится идеальной моделью соотношений предметов для эмпирического мира. Можно сказать, что согласно системе «Философии хозяйства», человечество или отдельные человеческие личности должны воспроизвести именно такой идеальный порядок. Как мы отметили, в платоновской системе всеединое соотношение устанавливается не только в виде взаимных отношений внутри космоса идей, но и, прежде всего, в отношениях между идеями и причастными к ним чувственно-материальными предметами. Далее на основе рассмотренного амбивалентного характера фундаментального соотношения между двумя мирами мы рассмотрим, *как в системе «Философии хозяйства» идеи в софийном идеальном мире конкретно связываются со своими подобиями в эмпирическом мире.*

В-1. Живые идеи-силы и их способность образования родового организма

³⁸⁵ Там же. - С.151.

³⁸⁶ Там же. - С.164.

³⁸⁷ Здесь речь идет о том, что скорее себя находят в Боге именно идеи. Но отметим определенную близость с библейским выражением: «<...> да будет Бог во всем». 1 Кор. 5-28. Отметим также, что платиновский образ взаимного созерцания идей может быть связан с его представлением созерцания как начала продуктивности в иерархическом порядке вселенной. Но, разумеется, в булгаковском образе взаимного созерцания идей подобной ассоциации нет.

Мы упомянули о росте эмпирического мира вообще в сторону идеального мира. Теперь мы хотели бы остановиться на аспекте булгаковской «идеи» как некой энергии или силы, выступающей по отношению к своим подобиям как их основа в образах корней и цели подобно не только формальной, но и воздействующей и целевой причинам. **Булгаков представляет это свойство идеи как живую силу, проявляющую себя в «родовом характере жизни», в частности, в силе некой биологической наследственности в эмпирическом мире:**

«Мир идей, для философии открытый умозрением Платона, содержит в себе достаточное метафизическое основание *родового* характера жизни вообще и человеческой в частности, с ее силой наследственности, выполняющей средствами биологическими задания идей-сил, аристотелевских энтелехий <...>»³⁸⁸

Продуктивность идеи уподобляется Булгаковым силе биологической наследственности. Единство отдельной идеи и приписываемых ей эмпирических подобий, соединенных путем наследственности, составляет род. И этот наследственный и родовой характер распространяется Булгаковым и на человечество (об этом подробнее изложено будет позже). Все отдельные организмы связаны друг с другом через живую родовую связь, реализуемую силой потомства. В этом булгаковском постулате можно усматривать влияние мысли Флоренского, с которым к этому времени Булгаков находился в дружеских общениях (в «Философии хозяйства» имеется также ссылка на «Столп и утверждение Истины» Флоренского как авторитет по пониманию Софии)³⁸⁹. Рассмотрим одну работу Флоренского, опубликованную задолго до написания основного корпуса «Философии хозяйства» и с содержанием которой в большей степени Булгаков мог быть хорошо знаком.

Согласно опубликованной в 1909 году лекции Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма», отдельные живые организмы находятся в отношении единосущности и составляют «живое единство сородичей», единую душу, объединяемую живым «ипостасным именем», в котором, как считает Флоренский, отражается правдивость платоновского понятия идеи. Флоренский пишет: «Все вещи взирают друг на друга, тысяче-краты отражают друг друга. Все вещи - центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы - новые центры, - как бы новые много-

³⁸⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.150-151.

³⁸⁹ Там же. - С.165-166. Возможно, Булгаков имеет в виду вторую из первых редакцию этой книги, выпущенной в 1912 г.

различные манифестации природы <...>»³⁹⁰. Булгаков столь ярко не подчеркивает, что отдельные вещи как силы или энергии сами, как бы из себя, могут составлять именно такое живое единство. Такая сила единства, согласно Булгакову, строго подчиняющемуся в этом отношении платоновской модели, принадлежит исключительно объединяющим идеям. Но оба философа единоклюсны в том, что идеи живы и представляют собой силы и энергии и составляют живое единство вместе с отдельными их эмпирическими подобиями. Но в отличие от Флоренского Булгаков употребляет также термин *natura naturans*, чтобы выразить характер живых идей-сил, развивающихся в эмпирическом мире и составляющих всеединое соотношение. В этом подчеркивании жизненности идей **софийный идеальный мир вечных идей почти отождествляется у него с динамично растущим *natura naturans*, и тем самым подчеркивается живое единство идеального и эмпирического космосов, осуществляемое через идеи как силы, энергии, т.е. единство идеи и ее эмпирических подобий. А человеку в этой схеме отводится роль средоточия, посредствующего звена, через которое соединяются два этих мира.** По характерному выражению Булгакова, человек как бы в своей высшей части бытия причастен к софийному миру идей, а в низшей - эмпирическому космосу:

«Он (человек - Х.Х.) должен являться посредником между *natura naturans* как организмом живых идей-сил и *natura naturata*, ее застывшим и потому искаженным отображением, между царством торжествующей жизни и летаргического ее сна <...>»³⁹¹

Если искать в античной философской мысли яркий пример подчеркивания подобного посреднического статуса человека между двумя мирами, то, возможно, нам лучше обратиться не к самому платоновскому образу, а платиновскому образу души. Плотин представляет человека как существо, соприкасающееся с умным миром через свой высший слой, а с материальным - через низший. Если учесть, что Плотин не только не отрицал смысл творчества (*poiesis*) и практики (хотя она у него представлена как разновидность созерцания), но и признавал, что через практику можно созерцать и хорошее созерцание может отражаться в хорошей продукции, то можно, пожалуй, усматривать определенное сходство в понимании характера человеческого творчества между двумя этими философами. Однако, мы немного отошли от предмета рассмотрения в данном разделе. Оставляя пока в стороне вопрос о человеческом творчестве или хозяйстве, мы можем констатировать, что согласно

³⁹⁰ Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. - М., 2000. - Т.3(2). - С.151.

³⁹¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.145-146.

рассматриваемому аспекту «Философии хозяйства», идея выступает как живая сила или энергия, развивающая свое динамичное эмпирическое всеединство через свой родовой и наследственный характер.

В-2. Живые идеи как фактор индивидуального роста единичных существ

Выше мы отметили, что в модели мироздания «Философии хозяйства» трансцендентные живые идеи-силы образуют организм, состоящий из идеи самой по себе и ее чувственно-материальных подобий, присутствующих в материальном космосе. Но мы хотели бы выделить еще один особый аспект гармоничного отношения этой идеальной идеи к эмпирическим подобиям, т.е. ее **свойство быть причиной должного индивидуального роста своих единичных чувственно-материальных подобий**. Другими словами, в мироздании «Философии хозяйства» эта идея представляет собой также имманентно заложенный в любом единичном существе причинный фактор, способствующий индивидуальному росту данного ее организма. Вполне резонно, что в этом смысле Булгаков, заимствовав аристотелевскую терминологию, определяет эту идею так же, как «энтелехию»:

«Идеи-формы, энтелехии, воплощаются в бесформенной пассивной материи и образуют монады. Вне этого оформления материя находится на самой грани небытия, понимаемого в смысле метафизического несуществования ($\alpha\upsilon\kappa\ \acute{\omicron}\nu$), пребывая в состоянии полубытия, неосуществленного бытия, как чистая потенция ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$)»³⁹².

Такое понимание идеи или формы, подчеркивающей ее способность побуждать должное индивидуальное становление как движение у единичных существ, - они уподобляются у Булгакова именно монадам - действительно напоминает аристотелевскую модель воздействия формы. Можно сказать, что Булгаков разделяет типичное аристотелевское понимание, согласно которому заложенные в бесформенной материи формы постепенно овладевают этой материей в единичных существах и приближаются к состоянию энтелехии как совершенному владению материи формой, актуальному состоянию. Подобно тому как в аристотелевской системе «чистая материя» как таковая считается нереальной, в системе «Философии хозяйства» материя становится актуальной только постольку, поскольку ей становится присущей идея-форма. Булгаков стремится отстаивать реальность единичных существ и вещей. Однако сходство булгаковской модели в «Философии хозяйства» с

³⁹² Там же. - С.112.

аристотелевской моделью, скорее, этим и заканчивается³⁹³. Тогда как Аристотель признает существование идей-форм только в виде их присутствии в индивидуальных предметах и отказывается придать этим идеям-формам независимое от этих предметов бытие, Булгаков все же остается платоником: для него идеи существуют в ином вышнем мире, существующем рядом с эмпирическим миром. Булгаков признает воздействие идеи-формы в материи, но против какой-либо тенденции, относящей идею-форму исключительно к эмпирическому миру. Представляется, что Булгаков, приближаясь к аристотелевскому пониманию становления субстанции, оставался приверженцем платоновского антиномического понимания идеи, с одной стороны, как трансцендентной, т.е. независимой от своих единичных подобий всеобщей сущности, с другой стороны, как разделяемой этими подобиями сущности, т.е. имманентной для них сущности.

В то же время отметим, что это приближение к аристотелевской модели, разрушительное для платоновской модели всеединства, вносит все же некоторые особые оттенки в булгаковский образ гармоничного всеединства, образуемого из единичных существ и предметов. Булгаков в своем платоновском мировоззрении так же, как Аристотель, делает один шаг в сторону рассмотрения единичных существ и вещей с точки зрения именно их становления. Становление, наблюдаемое у единичных существ, составляет часть становления общего космического становления бытия, идущего к своему совершенному состоянию. **Всеединая гармония между единичными существами и вещами отражается именно в этом динамичном общем движении к космическому совершенству.** Следовательно, и активное усилие к реализации идеи, предпринимаемое отдельно взятой личностью, тоже составляет часть общей реализации идеальных сущностей. Складывается примерно следующая картина: становление части производится становлением общего и целого, а также становление последнего - становлением первым.

В-3. Два отношения индивидуальной личности к человеческой идее как «своей» идее

В мироздании «Философии хозяйства» идея представлена не только как прообраз различных вещей, но и как прообраз человека. Другими словами, в ней говорится о идее человека как особой разновидности идеи. Подобное отношение индивидуального человека к «своей» идее тоже представлено в платоновско-идеалистическом мировоззрении. При этом,

³⁹³ В булгаковской системе идея-форма может оказаться причиной роста единичных существ, но эта идея-форма в смысле причины не составляет какую-то иерархию или чередование причин, через которые в конце концов можно проследить обратно путь до аристотелевского бога в качестве совершенной чистой формы, выступающей в качестве предельной причины, «перводвижущей», приводящей все бытие в движение.

в самом описании Платона имеются два направления понимания собственной идеи человека: с одной стороны, говорится о идее человека вообще, с другой - в отдельных случаях Платон намекает, что есть идея или чем-то похожая на идею идеальная субстанция, присущая только отдельно взятому человеку или группе людей. Мы видим, что и в «Философии хозяйства» обнаруживается примерно параллельное двоякое понимание понятия «собственной идеи» для человека. В данном подразделе мы рассмотрим этот вопрос, имеющий, как нам кажется, важное значение для понимания соотношения целого и личности.

В-3-1. «Человечность» как своя идея для человека

Как это следует из логики платонического идеализма, человек тоже может иметь идею человека как свое родовое определение. Булгаков упоминает о «**общечеловечности**», или «**человечности**», как подобной родовой идее, которой причастны все люди и именно которая делает человека человеком и придает всеобщность всем представителям человечества:

«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»³⁹⁴.

Это понятие «*общечеловечности*» употребляется Булгаковым в «Философии хозяйства» почти синонимично с христианским понятием «*образ Божий*», который в зависимости от контекста философ определяет то как свободу, то как труд³⁹⁵. В тоже время в целом приведенное в этой цитате отношение к «общечеловечности» как своего рода родовой сущности человечества, можно сказать, типично для интеллектуальной истории Нового времени, и мы хорошо знакомы с ним и по истории мысли России. Индивидуальная личность призвана возвыситься до уровня этой родовой сущности и именно эта универсальность придает отдельно взятому человеку характер настоящей личности. Возможно, лучше связать эту булгаковскую «общечеловечность» не столько с христианским «образом Божьим», сколько с данной «родовой сущностью» Нового времени. Не особо ясно, какое конкретное свойство представляет собой эта «общечеловечность». Однако, если говорить о ее функции,

³⁹⁴ Там же. - С.151.

³⁹⁵ «она (свобода - Х.Х.) всегда свойственна человеку, как образ Божий в нем». См.: там же. - С.237; «труд не есть проклятие или неволя, напротив, он есть выражение высокого предназначения человека, образ Божий в человеке». См.: там же. - С.261.

то, конечно, она состоит прежде всего именно в объединении людей:

«Человечность как потенциал, как глубина возможностей интенсивная, а не экстенсивная, соединяет людей в неизмеримо большей степени, нежели их разъединяет индивидуация»³⁹⁶.

Конкретная личность как таковая объявляется таким существом, имеющим положительное стремление к «человечности», или «общечеловечности» и отрицательное стремление к «индивидуации», служащей причиной разъединения людей³⁹⁷. Человек призван развивать одно из этих двух стремлений. Рассматривая человека в этом качестве, трудно сказать, чем отличается булгаковская «общечеловечность» от вполне светского, например, герценовского «всеобщего», противопоставленного «индивидуальности». Но разница есть. Она заключается в особой онтологизации этой булгаковской «общечеловечности». Она провозглашается как «духовная сила» единства («Это изначальное, метафизическое единство человечества, эта человечность есть положительная духовная сила, действующая в мире, его единящее начало»³⁹⁸). *Самая большая особенность булгаковского понимания данной «общечеловечности» как идеи заключается в том, что она почти отождествляется с самим человечеством как коллективной совокупностью и тем самым, можно так сказать, совершается попытка преодолеть изъян светского типа понятия «общечеловечность».* За приведенной выше цитатой следует следующее описание:

«К этому единству или основе, представляющей некоторый универс, приобщается всякий человек, без различения, долго ли он живет, много ли мало удастся испытать ему в его эмпирической жизни, какой уголок мирового калейдоскопа ему приоткроется»³⁹⁹.

Другими словами, эта идея человечности, которая только и делает отдельно взятого человека настоящим человеком, оказывается не чем иным, как Мировой душой, или Софией. Следовательно, Мировая душа как совокупное человечество само является высшей идеей человека.

Мы упоминали о булгаковском понятии «индивидуация», расцененном у него как

³⁹⁶ Там же. - С.152.

³⁹⁷ Как указывает Козырев, рассмотрение индивидуальности как начала, или положения, ограниченной личности характерно для богословского периода работ Булгакова. Указанное нами определение индивидуализации в «Философии хозяйства» можно рассматривать как одно из ранних выражений указанной Козыревым характерной черты позднего богословского периода Булгакова. См.: Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова. - С.175.

³⁹⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Там же.- С.152.

³⁹⁹ Там же.

отрицательное стремление. Но Булгаков приводит так же понятие «индивидуального», которое представлено в «Философии хозяйства», скорее, как нейтральное и необходимое начало. Как отмечает Булгаков, конкретный человек есть объединение двух необходимых начал: «Нам кажется, что только признанием единого человечества, праотца (в метафизическом смысле) Адама дается возможность понять характерное соединение индивидуального и общечеловеческого в личности»⁴⁰⁰.

То, что называется в приведенной ниже цитате «всеобщностью я», скорее, также можно рассматривать как примерно то же самое, как «общечеловечность». Но следует отметить, что здесь философ подчеркивает конкретность единства, преодолевающего антиномии целого и индивидуальности:

«Я существует не как генерическое, но как индивидуальное, конкретное. Всеобщность я, их реальное единство и одноприродность, слияние индивидов в человечество, основано не на мнимой их абстрактной, генерической тождественности, но на реальной их причастности единому целому, коего они являются индивидуальными аспектами. И они сближаются не чрез это *principium individuationis*, начало обособления и взаимной непроницаемости, не чрез эту голую самость с неизбежной тенденцией к солипсизму <...> но чрез общую их основу, общее содержание»⁴⁰¹.

Здесь интересно, что это единство человечества представлено Булгаковым не только как идея человечности или образ человека, совокупное человечество, но и как «одноприродность». Если вспомнить, что согласно догматическому богословию единство трех Ипостасей представляется как общее или взаимное владение одной Природой, и по более позднему пониманию самого Булгакова такое же единство через свою природу усматривается и в образе должного единства человеческих ипостасей, то такое упоминание об «одноприродности» в «Философии хозяйства» можно расценивать как некоторое предвестие об упомянутом представлении, которое мы находим у позднего Булгакова.

В связи с булгаковским особым пониманием идеи человека обратим внимание также на определенную параллель между булгаковским и платоновским пониманиями идеи, отраженную в их понимании силы идеи, наделяющей человека различными его «естественными» способностями, в частности, способностью человека созерцать идею. Подобно тому, как в платоновском «Государстве» именно высшая идея добра придает человеку способность созерцать умный мир, Булгаков наделяет эту высшую идею человека,

⁴⁰⁰ Там же. - С.151.

⁴⁰¹ Там же. - С.223.

Софию способностью дать человеку силу «видеть»:

«Человек познает как око Мировой души, насколько он имеет в себе луч из этой плеромы Божественной Софии. Лишь “солнечность” его глаз (по известному выражению Плотина-Гете) позволяет ему видеть солнце»⁴⁰².

Мы можем констатировать, что «общечеловечность» в «Философии хозяйства» представляет собой именно такую особую идею, которая выступает в качестве противовеса «индивидуации» как началу обособлению и объединяет людей в реальное единство. «Общечеловечность» фактически отождествляется так же с совокупным телом человечества, Мировой душой, или Софией, и придает индивидуумам универсальность, проявляющуюся в различных «естественных» способностях людей.

В-3-2. Своя идея как способ идентичности для отдельно взятой личности или группы личностей

В «Философии хозяйства» Булгаков в нескольких местах упоминает об идее, присущей не человеку вообще или человечеству, а именно отдельно взятому человеку или группе людей. Сразу отметим, что понятие этой собственной идеи для индивидуальной личности, т.е. понятие своего рода «типа» для индивидуальной личности может иметь двоякое значение для идентичности человеческой личности. **Во-первых, эта идея может выступать как такой род или вид, по отношению к которому любой конкретный индивидуум представляет собой лишь его частную разновидность.** Другими словами, наличие идеи делает отдельно взятого человека одним из многих экземпляров для его «прототипа». **Во-вторых, эта идея может сыграть роль содержательной основы индивидуальности для отдельно взятого человека.** Т.е. идея обеспечивает конкретного человека теми или иными обосновываемыми на глубинном уровне природными отличительными чертами, которые могут стать частью его идентичности. Оба аспекта или тенденции присутствуют в «Философии хозяйства». Для начала рассмотрим первую тенденцию. Ярче всего она выражена в следующих словах Булгакова:

«<...> только признание идеальных родовых прототипов, идей, осуществляющихся в природе, делает понятным род <...>. Индивиды суть копии или экземпляры, род - их идея,

⁴⁰² Там же. - С.143.

предвечно существующая в Божественной Софии, идеальная модель для воспроизведения»⁴⁰³.

Поскольку платоновский идеализм возводит любую единичную вещь в статус подобия идеального прообраза или предмета, который разделяет этот прообраз как свою сущность, при применении данного понятия в человеке подобная тенденция превращения индивидуальной личности в какой-то частный экземпляр метафизической «идеи» неминуема. Нет сомнения, что с позиции отстаивания ценности конкретной личности как незаменимой уникальности отраженное в приведенной цитате понимание не может не вызывать большую тревогу и, действительно, этот момент является одним из самых существенных и убедительных возможных оснований для оспаривания применения платоновского идеализма для описания человеческой личности, хотя такая мысль об изначальной классификации человека очень устойчива для человеческого мышления в целом. Мы обнаруживаем эту склонность человека в таких представлениях, как тотемные животные, знаки зодиака в гороскопе, группы крови для псевдонаучного определения личностного характера, «национальные гены» и подобные. Возможно, чтобы лучше понять, что на самом деле имел в виду Булгаков под данным понятием «прототипов» человека, нам стоит обратиться к его словам, предшествующим выше приведенной цитате:

«Органическая связь между людьми, которая свидетельствует об единстве человечества, есть лишь связь рождений: человечество есть как бы огромная семья, союз отцов и детей»⁴⁰⁴.

Данное понимание родовой связи между конкретными индивидуальными личностями в системе Булгакова в основе имеет нравственное назначение для защиты солидарности путем подчеркивания общности и связи между индивидуумами. Однако вряд ли кто-то сможет опровергать, что все же такое выражение как «копии или экземпляры» делает индивидуального человека похожим на какую-то продукцию серийного производства, которую можно заменить такой же копией или экземпляром, т.е. делает из человека пресловутый «винтик», имеющий определенное количество классификаций. Здесь вероятно велика опасность сведения уникальности отдельной личности к типовому различию человека. Следует сказать, что такой же опасностью чревата и уже описанная модель всеединого организма, состоящего из живой идеи и ее разновидностей-индивидуумов.

В тоже время нет сомнения, что эта булгаковская мысль об идее-индивидуальности как

⁴⁰³ Там же. - С.149.

⁴⁰⁴ Там же. - С.148.

роде для индивидуума может иметь так же положительное значение в плане отстаивания идентичности индивидуальной личности. Во-первых, разнообразие человеческих типовых идей может служить объяснением разнообразия людей и может стать основой этической идеи возможности разнообразия человеческого развития. Мы знаем, что данное представление о человеческой идее как основании отличительных признаков для человека характерно и для платоновского мировоззрения. Человеческое различие ассоциируется с разнообразием их идей. Если обратиться к «Федону» Платона, то в нем сам человек определяется как «сродное идее существо»⁴⁰⁵ и смысл человека состоит в том, чтобы возвыситься и находиться рядом с неизменными и постоянными идеями, уподобиться им. Идеи выступают как предметы созерцания для диалектического восхождения, но, согласно мифологическому образу «Федра», каждый человек призывается стать подобным определенному собственному «богу», которому он подчинялся до рождения в чувственно-материальном космосе⁴⁰⁶. В подобном образе Платона усматривается понимание, что и в том постоянном неизменяемом идеальном космосе человеческим индивидуальным душам подобно этим идеям следует выполнять такое же идеальное действие для идей, т.е. постоянное регулярное движение.

И в системе «Философии хозяйства» мы видим, что **человечеству приписывается некое идеальное разнообразие, служащее объяснению разнообразия людей**. Как мы увидели в предыдущем разделе, Булгаков говорит об идее человека вообще как его общем роде, функционирующем как сила объединения человечества, но, очевидно, он говорит также о таких идеях, которые могут стать источником конкретного индивидуального различия для людей:

«Как *качественно* определенная личность, он воплощает в себе творческую идею, имеет в себе известное идеальное задание, предвечно существует как представление Бога. Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном.<...> Эти идеи о нас даны, и, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ «Когда же она (душа - Х.Х.) ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встретит препятствий». См.: Платон Федон. - С.35.(79d).

⁴⁰⁶ «Соответственно обстоит дело и с каждым богом: в сонме кого кто был, тот того и почитает и по мере сил подражает ему и в своей жизни, пока еще не испорчен и пока живет здесь в первом своем рождении, и в том, как он ведет себя и общается со своим возлюбленным и с остальными людьми». См.: Платон. Федр. - С.161.(252c-d).

⁴⁰⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.219.

В «Федоне» Платон устами Сократа говорит, что «о нас пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, - часть божественного достояния»⁴⁰⁸. В принципе, следует сказать, что данная булгаковская мысль о «наших идеальных образах» близка к этой интуиции Сократа-Платона. Вряд ли необходимо в лишний раз подчеркивать, что данное представление о свойственной каждому человеку творческой идее очень близко также к отмеченному уже пониманию живых родовых идей Флоренского. Можно сказать, что данная мысль была дорога и сокровенна для Булгакова, поскольку она позже сыграет важнейшую роль, становясь одним из центральных понятий в булгаковской «Философии имени» в виде понятия человеческого имени. Отметим, что эта мысль дорога для Булгакова и в «Философии хозяйства». Мы видим, что **нравственная задача для индивидуальной личности здесь усматривается Булгаковым именно в том, чтобы отказаться от основанного на прихоти и эгоизме отличия - того, что Булгаков называет «психологизмом», найти данный ему индивидуальный идеальный образ как собственное метафизическое задание и приблизиться к нему и уподобиться ему, примерно подобно тому, как воспевается в «Федоне»**. Мы вернемся к этому вопросу в разделе, посвященном анализу проблемы личности как субъекта (2-2-2-(4) и 2-2-2-(5)). Но здесь мы должны продолжить рассуждать об этом вопросе именно в свете вопроса соотношения между целым и индивидуальной личностью. Булгаков описывает эту идеальную индивидуальность как идею, которая находится в гармоничном соотношении со всеобщей идеей:

«Индивидуальность, как сила обособляющая, как особый луч в сиянии “умного света” Софии, не противоречит ведь идее целого, дающего место свободному развитию своих частей. Каждая индивидуальность, с тем неповторяемым, своеобразным я или своей особой идеей, которую мы научились так высоко ценить в наш индивидуалистический век, по-своему преломляет и воспринимает тот же мир и ту же человеческую природу как свою основу. Она не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. В гармонии индивидуальностей, в их особой любви и деятельном единстве заключается особый источник блаженства для индивидуальности»⁴⁰⁹.

В приведенной цитате **Булгаков довольно четко указывает, что каждая индивидуальность имеет «свою особую идею», которая гармонично соотносится с «идеей целого»**. Вероятно, можно предположить, что такое гармоничное соотношение

⁴⁰⁸ Платон. Федон. - С.12(62b).

⁴⁰⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.153.

между индивидуальными идеями и между ними и идеей целого похоже на соотношение причастности идей низшего порядка к высшим идеям в идеальном космосе платоническо-идеалистического мироздания. Здесь примечательно так же, что **Булгаков находит нравственную ценность не только в отмеченном росте индивидуальной личности в сторону идеального «я», т.е. уподобления идее, но и в том, что она «по-своему преломляет» идеальные образы и «восполняется другими индивидуальностями в их особой любви».** Можно назвать это сияние мира через личностное преломление и взаимное восполнение в любви характерным признаком всеединной гармонии между индивидуальными личностями и целым в «Философии хозяйства», хотя отсюда не следует, что данные различные преломления рассматриваются как некие новые чувственно-материальные творчества на основе уже существующей идеи, т.е. как новое ценностное творчество, дополняющее ценность изначальных идей. Но следует сказать, что все же какое-либо самостоятельное от идеального разнообразия значение такого эмпирического различия признается им минимально.

В-4. Животворящее начало как отношение идеального космоса к эмпирическому миру

Мы уже отметили, что согласно модели «Философии хозяйства» идея в отношении эмпирических своих подобий предстает как живая сила, развивающая нечто вроде своего организма из подобий посредством силы наследственности, порождающей ее новые индивидуальные чувственно-материальные подобия. Следует отметить, что **жизненность проявляется не только в идее как силе органического развития в чувственно-материальном космосе, но и как в представлении о жизненной энергии, пронизывающей всю вселенную, в частности, всех живых существ и человечество.** Мы выделим этот аспект жизни как особый способ осуществления всеединства через ее все пронизывающую силу, т.е. *«животворящее начало»* - как он называет. Этот характер подчеркивается своего рода витализмом и панзоизмом, характеризующими основное мировоззрение «Философии хозяйства». Мир рассматривается Булгаковым как развертывание единой и целостной самополагающейся жизни. А смертью объявляется утрата этой животворящей силы:

«Или же справедливо обратное; нет смерти, а есть только жизнь, то замирающая и как бы совсем исчезающая, но сохраняющаяся в потенции, находящаяся только как бы в обмороке,

и вселенная предстает собой только развитие бесконечных потенций жизни, лестницу из ее ступеней? Этот монизм жизни, панзоизм, в противоположность монизму смерти или пантанатизму материалистов, вслед за древними мыслителями (Платоном и особенно Плотинем), Бёме и Баадером, Шеллингом и Вл. Соловьевым, мы считаем метафизической гипотезой, единственно способной вывести из затруднения, и материалисты, впадая в пантеистический гилозоизм, одушевляя природу, приписывая ей целесообразность, даже эстетику, ее обожествляя (как Геккель), в сущности уже отказываются от пантанатизма и приближаются к панзоизму»⁴¹⁰.

Как мы знаем, в системе «Философии хозяйства» человек выступает как существо, стоящее на передовой линии непрерывной борьбы между силой жизни и смертью. Чувственно-материальный космос предстает как процесс смены смерти жизнью, и Булгаков называет это соотношение двух начал даже «коммунизмом жизни и смерти». При этом, как мы уже рассмотрели, Булгаков проводит аналогию между данным процессом приобщения материи к жизни и христианским причащением человека к преображенным плоти и крови, и тем самым дает читателям понять, что наша хозяйственная обработка материального космоса представляет собой как бы предвестие или предварение грядущего преображения мира в метафизическом будущем.

То, что человек наделен такой ролью, обозначает, что *человек своей жизненной силой обязан данному метафизическому источнику жизни и полон животворящей энергией, исходящей из него, и не может существовать без него*. Человек основан на этом начале жизни и разделяет жизнь со всеми другими существами и космосом. Он связан со всем космосом через эту живую связь. Человек должен распространять ее на весь космос, но сам не может творить эту жизнь. **Связь человечества и отдельных личностей с этим источником жизни имманентна в том смысле, что она чувствуется и переживается индивидуальным человеком как свое, но в то же время трансцендентна в смысле того, что человек не может творить ее и оказывать влияние на ее источник.** Один из характерных образов, описывающих эту специфическую связь как человеческое фундирование на этом источнике жизни для Булгакова - это образ растения и его корней:

«Между миром как космосом и миром эмпирическим, между человечеством и Софией, существует живое общение, которое можно уподобить питанию растения из его корней»⁴¹¹.

⁴¹⁰ Там же. - С.111.

⁴¹¹ Там же. - С.158.

Употребление термина «питание» подчеркивает энергетическое понимание этого принципа жизни. Растение не может существовать без корней и живет благодаря тому, что само всегда наполнено энергией, приходящей из них. Другими словами, связь между Мировой душой или Софией как идеальным космосом и эмпирическим человечеством как его развертыванием представлена как одностороннее снабжение последнего жизненно-энергетической силой первого. И эта энергия как бы распределяется между отдельно взятыми существами в чувственно-материальном космосе и поддерживает эмпирическую жизнь индивидуальных существ. **Индивидуумы проникнуты подобным образом представленной единой энергией жизни и потому они принципиально не изолированы, связаны друг с другом и едины** («И этот чудесной источник жизни дробится в индивидуальных сознаниях, сохраняя повсюду общую свою тождественность и единую природу»⁴¹²).

Как признает сам Булгаков, данное отношение Мировой души, или Софии, к индивидуальным существам напоминает платоновское представление космоса, согласно которому мир представляется как единое чувственно-материальное существо, как подобие идеального ее «первообраза». Данный булгаковский образ космоса близок также к платоновской модели расположенного на периферии чувственно-материального космоса, питающегося жизнью из Единого. Это отношение распространения живой энергии в определенном мере не чуждо и православному христианскому мировоззрению - и это, скорее всего, Булгаков хотел подчеркнуть. Как мы читаем, например, в Евангелии от Иоанна, Христос есть источник жизни («я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего». Иоанн, 15-5). Не потому ли Булгаков применяет чисто христианское выражение «животворящее начало», чтобы подчеркнуть христианский характер данного понятия?

«Животворящее начало, овладевающее этой материей, так сказать, образует в ней узелки жизни не изолированные, но динамически связанные, как система сил, находящихся в известном отношении между собою: это не отдельные и обособленные сферы жизни, но жизнь вообще, лишь в различных ее проявлениях»⁴¹³.

Интересно, что здесь термин «животворящее начало» применяется не столько для того, чтобы подчеркнуть полную зависимость человека от данного божественного начала, но сколько именно для подчеркивания единства отдельных существ. Отметим также, что

⁴¹² Там же. - С.60.

⁴¹³ Там же. - С.112.

процитированное библейское выражение сопровождается словами предупреждения, подчеркивающими христологический характер данной связи животворящего начала и человека: «Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; такие ветви собирают и бросают в огонь, и они сгорают» (Иоанн, 15-6). Другими словами, в случае отказа от Христа как божественной Личности данный всепроникающий дар жизни может прекратиться для человека. В этом смысле христианское отношение к началу жизни может быть не только имманентным, но и трансцендентно-этическим⁴¹⁴. То есть жизнь может быть и трансцендентной по отношению к личности. Нельзя сказать, что данный аспект христианского животворящего начала пропущен Булгаковым или пропал в системе живого космического всеединства в «Философии хозяйства». Мы вернемся к этому вопросу в следующем разделе о характере личности как субъекте и увидим, как Булгаков прокладывает подчеркнутую демаркационную линию между имманентным и трансцендентным отношениями к жизни как своего рода энергии. Но сейчас мы можем констатировать, что в рассмотренном аспекте очевиден определенный примат первого над вторым.

(3). Гармоничное соотношение между целым и индивидуумами, выходящее из рамок платоновско-идеалистического мироздания

Мы видим, что и в отношении образа гармоничного символично-мифологического соотношения целого и единичного, или индивидуума эта платоновско-идеалистическая конструкция выступает как стержень, определяющий основной характер данного соотношения. Но очевидно, что нельзя свести все особенные признаки данной булгаковской символическо-мифологической модели к результатам безоговорочного принятия платоновско-идеалистической модели. С учетом этого как способ описания и анализа характера данного символическо-мифологического всеединства мы выделим также несколько аспектов символическо-мифологического описания, которые не уместаются в рамках представленного платоновско-идеалистической модели.

А. Сообразность человека космосу как космический закон

Как мы отметили, отношение софийного идеального космоса к эмпирическому миру

⁴¹⁴ Булгаков определяет платоновское отношение души к телу как имманентно-трансцендентное: «И как душа-монада, по глубокомысленному учению Плотина, создает себе тело и, как организующая сила, проникает все функции организма, руководит им, но не сливается с ним, царит над ним, становится ему имманентна, но остается в то же время ему и трансцендентна, так и человечество есть душа мира, по крайней мере, в своем предназначении и в своей потенциальности». См. Там же. - С.147.

проявляется в проявлении идей, в частности, различных космических «законах», которыми пронизан эмпирический мир, или, другими словами, в космическом порядке, царящем в чувственно-материальном космосе. К этому мы должны добавить, что **этот порядок проявляется так же в особом внутреннем соответствии человека космосу, т.е. в имеющем древнюю историю представление о внутреннем соответствии (корреспонденции) между микрокосмом и макрокосмом.** Как утверждает Булгаков, согласно идеальному порядку, организующему эмпирический мир, мир сообразен человеку или человечеству как его центру и самосознанию. Все, что находится во внешнем мире как макрокосме, изначально находит свое отражение в человеке как микрокосме. Как говорит Булгаков, природа человекообразна:

«Человек, будучи частью природы, до некоторой степени ее продуктом, носит в сознании своем образ идеального всеединства, в нем потенциально заложено самосознание всей природы. В этом самосознании в нем непосредственно проявляется Мировая Душа, идеальный центр мира, и в этом смысле, как мы уже говорили, природа человекообразна. Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную, будучи причастна *natura naturans*, творящей душе природного мира, и *natura naturata*, теперешней природе»⁴¹⁵.

Как определяет Булгаков, человек есть «потенциальный центр антропокосмоса»⁴¹⁶. По отношению к вопросу места личности в космосе, имеет большое значение то, что в приведенной цитате объявляется, что не только человечество в целом, но и «каждая человеческая личность» наделена этим качеством космического соответствия. *Личность целостна, потому, что она космическая и содержит в себе весь космос.* Булгаков обосновывает эту идею, ссылаясь на Парацельса, Якова Бёме, Франца Баадера. Надо сказать, что данная идея соответствия играет большую роль в состоятельности булгаковской модели идеального гармоничного соотношения целого и единичного, и в частности, индивидуального. Не только человечество, но и индивидуальная личность потенциально целостна благодаря этому соответствию. В то же время, следует сказать, здесь личность целостна не потому, что она сообразна Богу, а именно потому, что она сообразна космосу. Булгаков скорее понимал потенциальную уязвимость этой часто относимой к языческому мировоззрению идеи космическо-человеческой сообразности для христианского обоснования гармонии между целым и индивидуальной личностью. Интересно, что для обоснования этой идеи Булгаков приводит следующие слова Бёме:

⁴¹⁵ Там же. - С.147.

⁴¹⁶ Там же. - С.160.

«Das menschliche Corpus (читаем у Бёме) ist Auszug aus dem Wesen aller Wesen, sonst könnte es nicht ein Gleichniss oder ein Bild Gottes genannt (Тело человеческое есть квинтэссенция сущности всех сущностей, иначе нельзя было бы назвать его образом и подобием Божиим)»⁴¹⁷.

Далее Булгаков добавляет свое замечание: «Человек в этом смысле есть не только микрокосм, но и “микро-теос”»⁴¹⁸. Можно ли прочитывать в этих строчках булгаковскую попытку своего рода христианского оправдания космическо-человеческой сообразности? Так или иначе отношение Булгакова к этому вопросу не столь отчетливо, чтобы мы могли составить четкое представление о нем, тем более критиковать или одобрять его. Хотелось все же отметить, что в приведенной бёмовской цитате эта сообразность устанавливается между образом Божиим и человеческим телом, а не человеком или личностью⁴¹⁹.

Б. Активно формируемое гармоничное соотношение между целым и индивидуальными личностями в хозяйстве

Мы изучили основные аспекты соотношения между целым и единичным, или индивидуальными личностями, затрагивающие вопрос о динамичном формировании гармоничного всеединства в данном произведении. Живые идеи динамично формируют гармоничные всеединные организмы, состоящие из идей самих по себе и их чувственно-материальных подобий. А живые идеи также становятся причиной роста или становления для единичного существа. Каждый человек имеет собственный идеальный прообраз, которому он должен уподобиться. Он должен приобщиться к всеобщности, становясь причастным к идее «общечеловечности». Во всех этих аспектах присутствуют динамичным образом формируемые гармоничные отношения, связанные с идеями. Но все же в центре внимания в «Философии хозяйства» поставлена именно тема хозяйства. Соответственно, у нас есть основание предположить, что мы можем выделить как важный аспект гармоничного соотношения между целым и индивидуальными личностями именно гармоничное соотношение, активным образом формируемое людьми в человеческом хозяйстве. В

⁴¹⁷ Там же. - С.115.

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Отметим также, что данная идея сообразности в широком смысле использована и для обоснования способности Адама именовать вещи: «Адам потому лишь мог дать наименования всем животным, что интуитивно знал их, имел в себе криптограмму всей твари». Вряд ли необходимо специально указать, что данная идея в дальнейшем активно будет применена Булгаковым в «Философии имени». См.: Там же. - С.236.

мироздании «Философии хозяйства» человек выступает не просто как существо, пассивным образом на себя отражающее и созерцающее потенциальную гармонию, царящую между целым и единичными. Как мы убедились, человек в хозяйстве, продолжая процесс проявляющейся в природе идеальной организации материи, призван обрабатывать природу, запечатлевать и осуществлять идеи в предметах своего воздействия и активно наводить органичную всеединую конструкцию на материю. Какова же роль у ограниченного по времени и силе отдельно взятого человека в данной активной деятельности человечества в целом? Является ли он в этой коллективной хозяйственной деятельности в космическом масштабе – всего лишь заменяемой другим таким же индивидуумом частью, которая притом не может постичь общей картины происходящего и значения своего места в этом космической драме хозяйства? Как единичный человек в своем труде причастен этому хозяйственному целому? Насколько целостен и автономен единичный человек в труде? Другими словами, является ли эта связь между индивидуальным человеком и целым в хозяйстве таким соотношением, в котором подобно связанным друг с другом зубчатым колесам, действие одного приводит к движению другого? Какая сторона из сторон первой начинает движение?

Б-1. Примат хозяйства в целом над хозяйственной деятельностью индивидуального человека

Сначала обратимся к тем описаниям в «Философии хозяйства», откуда прочитывается **фундаментальная тождественность активной хозяйственной деятельности отдельного человека и хозяйства в целом**. В таких местах действительно создается впечатление, что действие одного человека отражает на себе действие целого хозяйства и даже совокупность подобных единичных действий всех индивидуумов приводит отдельно взятую личность к хозяйственной активности. Похоже, что в труде каждый человек представляет собой часть целого хозяйства:

«<...> ибо в действительности хозяйство ведут не индивидуумы, но чрез индивидуумов – историческое человечество. Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является не человек, но *человечество*»⁴²⁰.

⁴²⁰ Там же. - С.139.

Следовательно, вполне резонно, что Булгаков уподобляет единичного человека некому органу целого хозяйства («Личность суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания <...>»⁴²¹). Никто не станет опровергать, что орган, имея известную автономность и целостность в своей совокупности приводится в движение за счет целого и выполняет лишь ограниченную часть его деятельности. Для Булгакова в «Философии хозяйства» отдельно взятому человеку присуща даже «фрагментарность». Он не может разглядеть суть того, что происходит в хозяйстве в целом:

«<...> непосредственная жизнь дана нам лишь в индивидуальной ограниченности. А на этой последней тяготеет проклятие невольной фрагментарности, она есть бесконечно малая дробь, атом целокупного процесса. Поэтому-то отдельные человеческие особи осуществляют преимущественно то ту, то другую сторону хозяйственного процесса, одни в его познавательной, созерцательной стороне, другие - в деятельности»⁴²².

Можно сказать, что таким образом Булгаков де-факто одобряет обособление хозяйственной деятельности индивидуального человека на эмпирическом уровне, т.е. не что иное, как разделение труда, и тем самым определенную «неуниверсальность» человеческого фактического существования (можно это сравнить с утопическим образом «всесторонне развитой личности» у Н.К. Михайловского или ранним Марксовым образом отмены разделения труда в его «Немецкой идеологии»⁴²³). В то же время такое булгаковское определение отношений между индивидуальным человеком и целым хозяйством делает отдельно взятого человека частью некоего исторического целого, имеющего неизвестные для отдельных людей цель и способы ее осуществления, хотя все же Булгаков, скорее, не хотел, чтобы у читателей сложилось понимание человека как марионетки, управляемой «хитростью истории». Справедливее сказать, что хозяйственная деятельность каждого человека, по Булгакову, сообразна хозяйственной деятельности совокупного трансцендентального субъекта хозяйства. Он может не знать, какую часть совокупного хозяйственного субъекта составляет его собственная деятельность. Как утверждает Булгаков, в повседневной обрабатывающей субъектно-объектной деятельности каждого человека проявляется

⁴²¹ Там же. - С.141.

⁴²² Там же. - С.207.

⁴²³ «<...> тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра - другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, - как моей душе угодно, - не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком». Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. II. - М., 1955. -Т.3. - С.32.

субъектно-объектная деятельность совокупного хозяйственного субъекта:

«Итак, в единстве мировой души, универсального субъекта-объекта, самораскрывающегося в процессе жизни, находит свое объяснение реальная связь субъекта и объекта, устанавливается в каждом акте сознания и воли»⁴²⁴.

Подобное внутреннее соответствие трудового акта каждого человека целому хозяйству само по себе не обязательно значит примат целого над отдельно взятым человеком. Но как мы увидели в разделе, посвященном предыстории понятия трансцендентального субъекта хозяйства, по крайней мере каждое отдельно взятое познание, память и труд как таковой предполагает существование целых слоев тех же деятельностей, совершенных индивидуальными людьми предыдущих поколений («Если к нему должно быть отнесено а priori знания, то к нему же следует относить и его а posteriori, т.е. все бесконечное содержание знания, сводимое к единству лишь при предположении этих априорных форм»⁴²⁵). В этом смысле нам следует констатировать, что в «Философии хозяйства» все же каждое индивидуальное хозяйственное действие, в частности познавательное действие, предполагает наличие хозяйственной деятельности исторического совокупного человечества, и первое не может состояться без второго. Вряд ли такой «примат» целого над индивидуальными в труде может служить причиной обвинения его теории хозяйства в каком-либо коллективизме.

Однако есть еще один момент, который может выступить в пользу критики примата целого над индивидуальным человеком в хозяйстве. Это вопрос смерти индивидуума. Булгаков утверждает, что именно этот исторический собирательный субъект хозяйства обеспечивает хозяйственную деятельность человечества продолжительностью и преемственностью от деятельности труда предыдущих поколений. Можно сказать, что Булгаков тем самым делает так, чтобы результат деятельности каждого конкретного человека не пропал в небытии:

«Омертвевшую тварь он (отдельно взятый хозяйствующий человек - Х.Х.) старается согреть теплотой своей жизни. Он не в состоянии удержать эту жизнь даже в себе как индивиде, сохраняя ее только в роде и на себе познавая силу своего врага – Смерти»⁴²⁶.

⁴²⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.101.

⁴²⁵ Там же. - С.142.

⁴²⁶ Там же. - С.208.

Такое описание наводит на мысль, что согласно «Философии хозяйства» трансцендентальный субъект хозяйства как субъект и род, живущий намного дольше, чем отдельно взятые люди, направляет отдельно взятого смертного одного за другим в исторический мир для чуждой отдельной личности коллективной обработки материального космоса. Подобный образ почти дублируется с образом фихтевского вечного человечества, обеспечивающего историческую преемственность деятельности индивидуумов. Как мы рассмотрели в первой главе, как раз этот последний образ был главным предметом критики Булгакова в таких его статьях как «Религии человекобожия Л.Фейербаха» и «Карл Маркс как религиозный тип».

В целом мы можем заключить, что рассмотренные описания вместе создают образ совокупной хозяйственной деятельности человечества, выступающей как *prius* для хозяйственной деятельности отдельно взятого человека. В системе «Философии хозяйства» индивидуальный труд предполагает наличие хозяйственной деятельности собирательного субъекта как человечества. В труде как космической перерабатывающей деятельности индивидуальный человек занимает лишь часть, но выступает как подобие деятельности целого хозяйства.

Б-2. Несводимость хозяйственной деятельности индивидуального человека к части хозяйства совокупного человечества

В противоположность рассмотренному выше идейному вектору, превращающему деятельность индивидуальной личности в часть организации космического всеединства, или в некое уменьшенное в масштабе подобие целого хозяйства, приводимое к движению посредством движения целого, ряд высказываний в «Философии хозяйства» свидетельствует о наличии другого идейного вектора, а именно **о сильном стремлении Булгакова наделять отдельно взятую личность особым автономным статусом в его хозяйственной деятельности**. Как мы увидим далее, в системе «Философии хозяйства» индивидуальной личности придана особая привилегированная способность постигать движения ноуменального целого. Это говорит о том, что человеческая личность может быть до определенной степени автономной по отношению к движению этого ноуменального собирательного субъекта и относиться к нему как к объекту, т.е. сознательно и рефлексивно, и соответственно, до определенной степени свободно. Рассмотрим этот тезис подробнее.

Прежде всего существенным представляется булгаковское утверждение о том, что «жизнь» - она же рассматривается Булгаковым как бесконечная и соответственно

ноуменальная для формальной логики - **непосредственно постигается только единичными существами т.е. конкретными личностями.** Следующие строчки свидетельствуют, что «жизнь» представлена в «Философии хозяйства» как нечто, открытое человеческому познанию только в его живом опыте:

«Жизнь не трансцендентна для живого существа в его целостном жизненном опыте, но она трансцендентна для него как познающего рефлектирующего мыслящего»⁴²⁷.

В связи с этим отметим важную параллель, проведенную Булгаковым между объективным познанием и не-личностным познанием. Философ утверждает, что научное созерцание, хотя оно и базируется на софийной основе как разновидность познания и, соответственно, хозяйства в широком смысле этого слова, представляет собой предельное выражение разъединения субъекта и объекта. Как отмечает Булгаков, научное познание проникает в жизнь лишь ограниченно и не знает ее. Оно объектно и *безлично*:

«Наука же - только объектна. Объективность, безличность считается достоинством науки, и она должна быть, действительно, безлична (бессубъектна, внесубъектна) <...> С этой позиции или из того окошка, чрез которое наука смотрит на мир, совершенно не видно субъекта с его непосредственным, живым отношением к объекту, с истекающими из него лучами жизни. <...> Жизнь бежит, потому что ей негде поместиться в этом царстве теней, бессубъектных объектов, овеществленных абстракций <...>»⁴²⁸.

Как видно из приведенного выше, Булгаков, называя научное отношение к миру именно безличным и бессубъектным, объявляет, что субъект и его жизнь непостижимы научным способом. Это высказывание о том, что наука есть безличное ограниченное обращение к жизни, можно рассматривать как яркое свидетельство о булгаковском понимании того, что *только личность может коснуться жизни как она есть*. Кто-то может возразить, что это лишь указание на возможность постижения жизни человеком в его опыте и не означает возможности постижения им жизни трансцендентального субъекта целого хозяйства. Или может сказать, что здесь под выражением «жизни» подразумевается не движение ноуменального исторического человечества, а жизнь сама по себе, в частности, реальная повседневная жизнь, которую личность переживает. Однако в «Философии хозяйства» мы можем обнаружить так же такое высказывание Булгакова, свидетельствующее о его

⁴²⁷ Там же. - С.71.

⁴²⁸ Там же. - С.199.

понимании того, что для личностного переживания открыта не только жизнь сама по себе в повседневной личной жизни, но и жизнь как историческая ноуменальность. Приведем несколько примеров. Как нам кажется, следующее выражение наглядно показывает, что не научное познание, а именно «спекулятивный или интуитивный путь» познания постигает ноуменальную реальность жизни, в частности, жизнь метаистории как высшего трансцендентного порядка истории:

«Чтобы познавать ее («ноуменальную причинность» - *X.X.*), нужно уметь заглянуть в глубину, вовнутрь механизма, и лишь после того, как будет познана - не научно-эмпирическим, но спекулятивным или интуитивным путем - эта *Ding an sich*, ее незримое веяние будет почувствовано и в эмпирической действительности, и последняя станет понятна по своему внутреннему смыслу»⁴²⁹.

Очевидно, что этот «спекулятивный или интуитивный путь» требует от познающего субъекта именно индивидуально-личностной установки. В опубликованной в 1910 году статье «Апокалиптика и социализм» мы обнаруживаем сходное представление о личном или личностном способе постижения этого «незримого веяния»:

«Однако главная сила и ценность и этих попыток принадлежит все-таки не рационалистическому (по мнению иных, почти научному) методу дешифрования символов при помощи ключа к пророческой азбуке, но освещению их на основе личного религиозного опыта и вдохновения, личного апокалипсиса толкования»⁴³⁰.

Только личное переживание способно к расшифровке движения ноуменального. Если вспомним, что именно данное движение ноуменального представляет собой истинную суть метаистории, или высшую инстанцию исторической жизни, то мы с уверенностью можем отметить, что данное наделение личности этой способностью представляет собой яркое свидетельство о подчеркнутом особом статусе личности в плане ее реальности, автономности и целостности. Настоящая жизнь осуществляется именно личностью и именно ею жизнь переживается в своей полноте. Никакое научное, систематичное или коллективное познание не способно к этому. Кстати, интересно также, что здесь мифологический - если можно так сказать - способ познания привязывается Булгаковым именно к личностному способу постижения истины.

⁴²⁹ Там же. - С.282.

⁴³⁰ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм. - С.386.

Наряду с тем, что мы рассмотрели, мы можем усматривать **особый статус личности перед собирательным хозяйственным субъектом так же в понятии хозяйственной практики, хотя и в ограниченной степени.** Мы обнаруживаем, что в шестой главе, посвященной проблеме свободы, Булгаков, противопоставляя самопричинность как принцип свободы механической причинности как принципу необходимости, смело определяет эту самопричинность как нечто, встречаемое только в жизни индивидуальной личности. Как пишет Булгаков, в этом смысле **мировой процесс состоит из свободной самопричинности, творимой индивидуальными личностями, и остальной механической причинности.** Как утверждает философ, поэтому в мировом процессе нет ни одного точного повторения и он предстает как история. Данное высказывание Булгакова, возможно, одно из самых ярких превознесений и восхвалений активности и автономности индивидуальной личности в ее соотношении с целым:

«Положительное выражение свободы заключается в индивидуальном своеобразии, определяющем самопричинность данной личности: в мировой цепи механической причинности включены звенья абсолютно-индивидуального характера, благодаря которым в данных точках мировая причинность преломляется по-новому. <...> Поэтому-то действительность есть не механизм (который выражает собой лишь одну сторону бытия), а *история*, т.е. нечто хотя связанное, но и индивидуальное, хотя и сходное в отдельных своих частях, но абсолютно ни в чем не повторяющееся»⁴³¹.

Мы не можем с уверенностью констатировать, что данное булгаковское утверждение никак не противоречит другим высказываниям Булгакова в «Философии хозяйства». Но Булгаков четко объявляет, что **подобное творческое начало проявляется не только в историческом процессе, но и в хозяйстве в узком смысле, т.е. в экономике:**

«Но как только политическая экономия поворачивается лицом к конкретной действительности и делает попытку понять ее не только как механизм, но как творчество, тогда выясняется и значение личности как творческого начала не только истории, но хозяйства»⁴³².

Мы приведем еще один пример сходного утверждения об исключительной роли индивидуальной личности в хозяйственной деятельности в его «Речи на докторском

⁴³¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.216.

⁴³² Там же. - С.271.

диспуте» по «Философии хозяйства»:

«Хозяйство, понятое достаточно широко, не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более, следует сказать, что она и есть эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинно творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве»⁴³³.

Эти слова напоминают различные высказывания Булгакова по функции индивидуальной личности в экономике и обществе до написания «Философии хозяйства», т.е. в период, когда он еще не столь ярко противопоставлял сферу ноуменальной метаистории и феноменальной реальности. Возможно, кто-то может сказать, что приведенные булгаковские слова относятся лишь к феноменальной экономической жизни в целом. Это в какой-то степени верно. Однако в то же время надо признаться, что **Булгаков в этой цитате затрагивает вопрос о теснейшей связи, существующей фактически у каждой личности между ощущением своей уникальности в труде, т.е. проявлением творческой способности и восприятием собственно себя как личности.** Признание себя как личности тесным образом связано с проявлением творческой способности в труде. Надо сказать, что такое отношение к повседневному труду зачастую может больше соответствовать восприятию трудящихся, чем какие-либо философско-антропологические определения личности. В труде человек может чувствовать себя как отчужденный и это может аргументироваться фактическим отчуждением производимых им же продуктов, исходящим, допустим, из частного владения средствами производства. Бывает объективное отчуждение. Однако в то же время трудно оспаривать, что сам рабочий придает своему труду различный смысл и его восприятие того, насколько результат его труда принадлежит ему самому или оказывается отчужденным от него, тоже во многом может повлиять на его же субъективное отношение к трудовой деятельности. Справедливое распределение результатов труда само по себе необязательно устраняет чувство отчуждения. Если человек в процессе труда не чувствует себя как уникальная, проявляющая творческую способность личность, то он перестает чувствовать себя как личность вообще и считает себя отчужденным.

В. Гармония, активно осуществляемая любовью

⁴³³ Там же. - С.304.

Еще один аспект активно формируемого гармоничного соотношения индивидуальной личности и целого, отражающий особый статус личности в «Философии хозяйства» - это понятие всеединства, активным образом образуемого любовью между личностями. Прежде всего, здесь нам уместно вспомнить христианский образ церкви как объединения людей в любви. Как считает С.С. Хоружий, в основе христианского образа всеединства - именно церковь как сообщество людей, стремящихся к совершенному общению в любви. Кроме того, согласно определению С.С. Хоружего, это христианское всеединое единство «не космично и не логично, а личностно»⁴³⁴. Как справедливо отмечается и многими другими исследователями, подобный образ гармонии людей, образуемой взаимной любовью и любовью к Богу, обнаруживается и в булгаковском образе Церкви как сообщества человеческих личностей-ипостасей, любовью разделяющих свою природу через отдачу себя подобно трем Божественным Ипостасям, разделяющим единую божественную природу через отдачу⁴³⁵. Данное понятие личностного единства людей в Церкви Булгаков начинает выдвигать в разных формах в основном в более поздний его период, начиная с «Философии имени» или «Трагедии философии»⁴³⁶. Но и в «Философии хозяйства» мы встречаем образ всеединной человеческой гармонии, образуемой индивидуальными личностями через любовь:

«Она (каждая индивидуальность - Х.Х.) не ограничивается, но восполняется другими индивидуальностями. В гармонии индивидуальностей, в их особой любви и деятельном единстве заключается особый источник блаженства для индивидуальности. Утопать в сверхиндивидуальном, находить себя в других индивидуальностях, любить и быть взаимно любимым, отражать себя друг в друге, превратить индивидуальности в центры любви, а не

⁴³⁴ Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - С.37.

⁴³⁵ Например, Л.А. Зандер, выделяя у Булгакова понятие многоединства как образа Божия в человеке, описывает булгаковский образ многоединства человеческого существования следующими словами: «<...> образ триединства (или многоединства), в Боге до конца осуществленный, в человеке только осуществляется. Он человеку не только дан, в качестве основания его бытия, но и задан как путь его творческого подвига, как задача его жизни». Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.328.

⁴³⁶ Мы читаем в «Трагедии философии»: «Существа соборности ищут на основе единения в объекте, в сказуемом, в любви к одному и тому же; таким образом, существо соборности понимается как *единоверие, единочувствие, единомыслие, согласие* в мнениях. Однако можно сказать, что всего этого мало <...> Соборность состоит, сверх того, и в первооснове своей, в единении *в субъекте*, в ипостасности, которая может быть для всякого человека как бы его собственным *я*, и эта-то способность *я* отождествляться с другим *я*, любить его как самого себя, и есть любовь». Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - Т.1. - С.411. В «Ипостаси и ипостасности» Божественное триединство описывается следующим образом: «Единый Абсолютный субъект являет эту свою абсолютность в акте взаимной любви Трех, тем преодолевая ограниченность *я*, выходя в другое *я* самоотданием и самоистощением в жертвенной любви, и в нем вновь обретая это отданное *я*, так что три ипостаси в единении своем суть осуществление, раскрытие единого абсолютного *Я*». Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему») // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. - М., 2001. - С.21.

обособления, видеть во всяком вновь рождающемся человеке возможность новой любви - это значит осуществлять идеал, который предвечно дан человечеству и получил выражение в словах Христа: “да будет все едино: Ты Отец, во Мне, и Я в Тебе” <Ио. 17,21>»⁴³⁷.

У Соловьева было романтическое рассуждение о том, что высшей формой любви приводящей к формированию всеединства является любовь между двумя представителями разного пола. Согласно соловьевскому «Смыслу любви» признание и утверждение идеального образа партнера, встречаемые именно в личностной любви между женщиной и мужчиной, представляют собой как бы залог социального всеединого гармоничного соотношения. Любовь для всеединой гармонии в «Философии хозяйства», о которой говорится в приведенном фрагменте, конечно же не эта половая любовь соловьевского всеединства. Это духовная нравственная любовь *agape* без оттенков какой-либо половой любви⁴³⁸. Булгаков не забывает отметить, что **такая любовь предполагает самоотдачу со стороны любящего человека, т.е его отказ от собственной самости:**

«Этим идеалом обосновывается единство человечества как динамической суммы индивидуальностей, преодолевающих свое обособление в любви и удерживающих его лишь в качестве основы для преодоления <...>. Но при этом, однако, развиваются не только центростремительные, но и центробежные силы, не только индивидуализм, но и эгоизм. Самость набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь, превращая ее в юдоль печали и вздыханий <...>»⁴³⁹

Такое представление о человеческом объединении через любовную самоотдачу, отказ от самости или эгоизма вполне можно назвать христианским⁴⁴⁰. Однако следует отметить, что на данном этапе развития в этой булгаковской концепции активно формируемого гармоничного любовного единства пока нет точного указание на роль Христа для церкви как сообщества верующих, как нет и точного разграничения сферы человеческой личности или ипостаси и сферы ее природы в этом объединении. Конечно, мы должны иметь в виду, что в центре рассуждений в «Философии хозяйства» выступает именно хозяйство, космическое

⁴³⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.153.

⁴³⁸ Этот вопрос о возможной «сексуальности любви» - очень тонкая проблема, за изучение которой в дальнейшем, после «Философии хозяйства», принимался Булгаков. Но мы уверенно можем сказать, что в «Философии хозяйства» этот элемент почти не присутствует.

⁴³⁹ Там же. - С.153-154.

⁴⁴⁰ Например, В.Н. Лосский пишет: «Но отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех». Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. - С.94.

преобразование материи, а не церковь как любовное единство. Основная тема этого произведения иная. Но в целом мы должны констатировать, что этот аспект активно слагаемой всеединой гармонии между личностями и целым, т.е. аспект гармонии, осуществляемой любовью, как таковой еще не достаточно представлен в «Философии хозяйства».

Г. Общая коллективная причастность к первородному греху и возможности спасения

Строго говоря, установка, при которой человечество рассматривается как некий субстанциональный единый субъект, может привести к **особому пониманию причастности индивидуальной личности к целому и в плане религиозного спасения людей.**

Современное православное богословие проводит четкую границу между совершенным личной волей Адама грехом, приведшим к общечеловеческому грехопадению, и греховным состоянием природы всех людей как последствием этого личного деяния Адама. Т.е. согласно ортодоксальному пониманию церкви, мы, люди, ни в коем случае не участвуем в личном грехе, совершенном Адамом, но только разделяем *результат* грехопадения в виде искажения нашей человеческой природы. Индивидуально мы не имеем вины за грех, совершенный лично Адамом⁴⁴¹. При этом в плане спасения православная церковь учит, что Христово пришествие создало своего рода *общее* условие для спасения всех людей и мира в целом путем преобразования человеческой тварной природы, что в свою очередь от каждого человека требует личного принятия Христа и присоединения к церкви, которые совершаются не только чисто индивидуальным усилием, но и с участием Божьей благодати.

Что может привести к введению понятия обсуждаемого нами человечества как субстанционального единого субъекта в исполнение этой сложной роли, которой наделяется индивидуальная личность в деле спасения человека?

В первую очередь отметим, что понятие субстанционального субъекта человечества

⁴⁴¹ Протоиерей Олег Давыденков пишет в своем «Догматическом богословии»: «Разность эта состоит в том, что в Адаме уклонение от закона Божия было свободное, тогда как в нас, его потомках, оно наследственно-необходимое. В Адаме это был грех личный, грех в строгом смысле слова, но в нас же это не есть личный грех, грех в собственном смысле, но только греховное состояние природы, получаемое нами от родителей». Протоиерей Давыденков указывает также, что у блаженного Августина было понимание о всеобщем участии в первородном согрешении Адама в силу неимения отдельного индивидуального существования человечества того времени. Это понимание напоминает булгаковское рассуждение. Однако как указывает протоиерей Давыденков, учение блаженного Августина «упускает из вида, что, заключаясь в Адаме своей природой как в возможности, его потомки не заключались в нем как самостоятельные и ответственные личности, а потому потомки Адама могут участвовать только в его природе, а не в его преступлении, бывшем его личным деянием». См.: Протоиерей Олег Давыденков Догматическое богословие. Учебное пособие. - М., 2017. - С.346.

теоретически может сформировать как раз такое понимание, согласно которому мы в лице Адама непосредственно участвовали в самом действии греха, так как Адам представлял собой единого представителя субстанционального человечества или хотя бы часть такого человечества. Другими словами, мы разделяем и первородную вину, и грехопадение как ее последствие. Как мы рассмотрели в первой главе, булгаковская ссылка на выражение Достоевского о взаимной греховности человечества («все за всех и во всем виноваты <...>») и подчеркивание общего разделения «стыда и гордости» через Софию вероятно приближают Булгакова именно к такому пониманию отношения индивидуальной личности к Адамову греху. Если нет возможности «провести границу, где кончается вина одного или другого», то разве не логично предположить, что вина, лежащая на каждом из нас, может простираться на других людей, в т.ч. тех, кто жил до нас - вплоть до Адама. И действительно, как утверждает Зандер, данный вопрос нашего возможного соучастия в совершенном Адамом первородном грехе, исходящий из онтологического единства человечества, не только вставал для Булгакова, но и остался открытым у Булгакова и в позднее время⁴⁴².

Отметим, что к похожей мысли о существовании общечеловеческого совершения первородного греха мы можем прийти и через булгаковский образ предвечной «ошибки» Софии. Мы знаем, что Булгаков почти дословно разделяет соловьевскую мифологему о грехопадении Софии :

«<...> она (София, предвечное человечество, как Душа мира - Х.Х.) сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна *хотеть* от себя <...>»⁴⁴³

Какое бы метафизическое определение Софии-человечества ни давал бы Булгаков, выходит, что согласно этой мифологеме София-человечество неким коллективным путем совершает греховное смещение «центра». Как раз такое изложение можно рассматривать как присутствие идеи предвечного участия каждого человека в первородном грехопадении через Софию.

Как такое понимание всеобщего первородного согрешения человечества может сказаться на образе спасения человека? Не логично ли предположить, что раз мы сами виновны в этой

⁴⁴² Зандер Л.А. Бог и мир. -Т.1. - С.351-362. Строго говоря, встречается изложение, в котором Булгаков различает грех Адама и грех человечества в лице Мировой души: «Вопрос этот - о соотношении между метафизическим грехопадением души мира и грехопадением первого человека - есть один из труднейших для религиозно-метафизической спекуляции (он остается темными и у Шеллинга, и у Вл.Соловьева)». Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.166.

⁴⁴³ Там же. - С.165.

метафизической «порче» природы, или фундаментальном искажении бытия, мы сами можем искупить эту вину и исцелить мир? Другими словами, не приведет ли наш всеобщий отказ от «самости», совершенный на индивидуальном уровне, в конце концов к некоему «отречению Софии от самости» и, тем самым, к коренному устранению предвечной «порчи» природы? Мы не располагаем достаточным сведениями, чтобы сделать какое-либо однозначное заключение.

Между тем мы можем найти конкретный пример подобной идеи возможной связи между индивидуальным этическим действием и коллективно-космическим спасением в истории религий. Исторически самым ярким примером такого рода может служить каббалистический образ космического спасения, принадлежащий школе Исаака Лурии. Сформулированное в XVI в. учение Лурии представляло сотворение мира как процесс, в котором Древо Жизни как сосуд, состоящий из «низкого», первоначально излученного света от Бога и помещенный в пространстве, возникшем в результате сокращения или отступления Бога («цимцума»), наполняется вторично излучаемым высшим светом от Бога. Как учила школа Лурии, высший свет в силу неожиданного разрушения сосуда, произошедшего в ходе этого наполнения, становится узником этого разбитого сосуда («келипота») и его необходимо освободить из разрушенного сосуда. Как полагала школа Лурии, евреи каждый понемногу способны и должны способствовать освобождению этого света путем совершения праведного поведения в повседневной жизни, а сумма этих действий еврейского народа в конце концов вызовет окончательное освобождение света, т.е. реставрацию сосуда («тиккуна»)⁴⁴⁴. Мы видим, что в этой спасительной религиозной мифологеме проявляется магическое представление о том, что всеобщий отказ от «самости» как совокупные усилия многих может привести к изменению состояния фундаментального искажения бытия, т.е. идею активно проводимого коллективного и постепенного усилия для исправления фундаментальной порчи бытия и возвращения изначальной гармонии с участием отдельных индивидуальных верующих. Нельзя сказать, что в «Философии хозяйства» непосредственно усматривается такое же магическое понимание. Однако отметим, что булгаковская идея субстанционального единого субъекта человечества, возможно, разделяет определенный общий религиозно-идейный фундамент с подобным магическим представлением о нашей способности к активному

⁴⁴⁴ Немецкий исследователь софиологии Михаэль Френч, рассматривая лурианскую идею божественного отступления (цимцум) как исходную, или параллельную, модель христианского божественного самоограничения, подробно изучает влияние позднего Шеллинга на учение Софии у Булгакова с этой точки зрения и высоко оценивает позицию Булгакова, критикующего Шеллингову попытку описания генезиса возникновения божественных ипостасей. Френчем дается ценное и интересное сравнение божественного отступления с человеческим свободным личностным самоограничением. Однако в описании Френча нет обращения к вопросу об отмеченном нами магическом представлении об активной коллективной способности человечества. См.: Френч М. Лик Премудрости - СПб., 2015. - С.39-173.

устранению коренного искажения бытия.

2.2.2 Характер человеческой личности как самополагающего субъекта

В первой главе мы уже отметили, что для булгаковского взгляда на человеческую личность до написания «Философии хозяйства» характерно усмотрение одного из важнейших фундаментальных качеств личности именно в ее способности нравственно свободного, автономного суждения. Булгаков полагал, что именно индивидуальной личности дана способность совершать подлинно автономный нравственно-этический выбор и, что при этом даже содействие формированию нравственно-автономной личности, в достаточной мере способной к такому автономному суждению, является первоочередной задачей для благоустройства современного общества. Здесь мы можем отметить, что подобное **понятие нравственно-этической автономности личности, совершающей суждение не под контролем других людей или окружающей среды, а свободно от различных эмпирических внешних воздействий, потенциально уже имело своей теоретической предпосылкой представление о фундаментальной спонтанности или самопричинности индивидуальной личности вообще**, которая в принципе может проявляться не только в сфере этического суждения и действия, но и в других сферах жизни человека.

Поэтому когда мы начинаем говорить о понятии личности как субъекта в «Философии хозяйства», мы можем рассматривать его как последовательное обнаружение и развитие подобной потенциальной возможности, содержащейся уже в сформированном до этого времени булгаковском взгляде на нравственно-этическую автономию личности. Как мы далее выясним, в «Философии хозяйства» сфера применения понятия спонтанности или самопричинности личности распространяется на человеческую личностную жизнь вообще, не ограничиваясь одной сферой совершения нравственно-этического суждения и действия. Мы видим, что в этом первом философском манифесте русского философа **на первый план выдвигается понятие фундаментальной самопричинности и активности человека, отражаемое в его жизни безотносительно того, в какой сфере жизни это может проявляться**. Это понятие утверждается Булгаковым в основном через осмысление различных моделей субъектно-объектного отношения, характерного для немецкого идеализма, прежде всего модели Фихте, и получило собственное выражение в оригинальном представлении о наличии в человеке фундаментальной самопричинности, отражаемой в субъектно-объектном отношении как таковом. Как полагал Булгаков, на первой стадии эта фундаментальная самопричинность выражается в чисто познавательном отношении субъекта

к объекту, а на более развитой стадии - в деятельности практического субъекта, относящегося к внешнему миру как предмету своей обработки. Но эти два отношения суть одно. Согласно позиции Булгакова в данной работе, эту коренную самопричинность и основывающуюся непосредственно на ней способность самопричинного «полагания» субъектом объекта человек разделяет с Богом как своего рода общие между ними фундаментальные свойства. Эти свойства выступают для Булгакова как свидетельство о богоподобности человека. Однако, как утверждает Булгаков, в отличие от божественного «полагания» это качество самопричинного «полагания» человека, отражаемое на его отношении к окружающему миру, все же не делает человека способным совершать абсолютного «полагания», т.е. какое-либо «сотворение» предмета из ничего в каком бы смысле это ни было (поэтому, как определяет Булгаков, это все же «формальная беспредельность» в противоположность «беспредельности», скорее относящейся к характеру божества). Это отношение «полагания» проявляется в человеческой деятельности, прежде всего, в его способности «самопричинно» принимать данное ему как *свой* предмет и структурировать его по отношению к себе и тем самым сделать его как бы частью самого себя. В то же время, когда речь идет уже об отношении к природе как окружающей человека живой среде, Булгаков больше опирается на модель отношения человека к природе в Шеллинговой философии тождества. Именно такое многообразное обращение к теме характера человеческого субъекта делает булгаковскую концепцию человеческой личности как субъекта разносторонней и интересной.

Но не будем забегать вперед. Вернемся к вопросу значения преемственности или изменения, произошедшем в булгаковском представлении о субъектной автономности человека. Здесь в качестве значительного, но постепенного сдвига понимания личности Булгаковым следует отметить, что свойственное его «религиозно-идеалистическому периоду» противопоставление человеческой личности обществу или коллективному целому и соответствующая постановка вопросов независимости личности от общественного целого постепенно сменяются новым подходом к пониманию личности. Теперь вопрос о личности поставлен именно в ее отношениях с *природой*, в частности, со своей внутренней природой. **Основной интерес философа постепенно переходит к вопросу о характере и смысле взаимной функциональной связи между личностью и ее природой и к вопросу об отрешенности или трансцендентности личности самой по себе по отношению к природе.** А появившееся вместе с принятием Булгаковым Шеллинговой натурфилософии его представление об исходной однородности жизни внешней окружающей природы и внутренней жизни человека или, другими словами, идея фундаментальной активности

Жизни вообще приводит философа к новому пониманию жизни. Теперь в его философии активное человеческое «я» стоит перед лицом Жизни вообще, находящей свое воплощение в природе. Эта природа в принципе обладает некоей единой и однородной с человеком фундаментальной активностью, хотя она проявляется лишь в скрытом или потенциальном виде. Поэтому человеческая личность, стоя перед лицом мира как своего объекта, начинает формировать довольно разнообразные, сложные отношения к природе. Это могло быть, с одной стороны, отношением личности как исключительно активного субъекта, господствующего над природой и подчиняющего ее себе, обрабатывающего ее и внедряющего в нее свое начало духа и свободы, а с другой - исходящим из однородности себя с объектом отношением личности к внешней природе как обладающей хотя бы немного такой же активной, автономной и целостной жизнью, как собственная.

Человеческая личность таким образом может формировать гармоничное или органичное отношение с данным однородным себе объектом, т.е. природой. Человеческое «я» может оказаться даже преемником, как бы последовательно наследующим активность, потенциально проявляющуюся в этом однородном живом существе, и потому рецептивным или пассивным по отношению к этой живой природе. Личность может оказаться так же субъектом, отвечающим на вызовы этих предметов и потому находящимся с ними в отношении своеобразного вызова-ответа, т.е. диалогическом отношении с ними. При этом, как мы увидим это далее, вследствие придания провиденциального значения данному диалогическому отношению внешняя среда как данное для конкретной личности может иметь особое значение божественной задачи. Относясь к предметам как божественным задачам, человеческая личность может выступать как субъект, реализующий их на своей собственной свободной основе. Кроме того, как мы подробно рассмотрим далее, утверждается, что внешняя среда как предметы, предстоящие перед нами как неизбежное данное, как необходимость, может оказаться даже результатом собственного выбора, совершенного конкретной личностью только «до ее рождения» на своей свободной основе.

В тоже время, как мы оговаривали ранее, данный характер фундаментальной активности, т.е. характер самопричинности, своего рода ограниченного самополагания и формирования синергетического отношения с объектом, фактически выступает как свойство не только индивидуальной личности, но и трансцендентального субъекта хозяйства как совокупного человечества. Это скорее сущностный характер сотворенной жизни в целом, имеющий свое высшее выражение как в человеческой личности, и так и в совокупном человечестве. Обобщая все это предварительное рассуждение, отметим, что **сформированное еще до написания «Философии хозяйства» представление этической автономности и**

самопричинности, свойственных субъекту-индивидуальной личности, перенесено в «Философию хозяйства» и стало утверждением о самопричинности и самополагании вообще, свойственных любой жизни и, в частности, человеческой жизни как высшей точке ее развития.

В какой последовательности следует анализировать эту сложнейшую концепцию человеческого субъекта в «Философии хозяйства» для получения обобщенной синтетической картины о нем, наилучшим образом отражающей сущность данной концепции? Для начала обратимся к характеристикам, уже данным в исследовательской литературе.

Для понимания понятия субъекта в «Философии хозяйства» будут полезны замечательные анализ и обобщение понятия человека в булгаковской мысли в целом, сделанные с богословской точки зрения современником Булгакова Л.А.Зандером в его капитальном труде «Бог и мир». Опираясь на догматическое различие человеческих ипостаси и природы, имеющее аналогию в Боге, Зандер анализирует понятие человека в булгаковской мысли в трех аспектах человеко-божественной сообразности: 1). наличие в человеке самосознания и деятельности самополагания «я» как свидетельство сообразности Божественной Ипостаси и человеческой тварной ипостаси; 2). сообразность Божественной Природы и человеческой тварной природы; 3). сообразность отношения к собственной природе, т.е. «аналогия между отношением Бога к Своей Божественной Природе и отношением человека к природе тварной»⁴⁴⁵. Напомним еще раз, что этот анализ относится к булгаковской мысли в целом и не обращен специально к «Философии хозяйства». Но, как нам представляется, многие выводы Зандера, основанные на этой классификации, применимы и к рассматриваемой нами работе и имеют большую ценность для нас. Следует сказать, что данная точка зрения Зандера, скорее, верно отражает замысел самого Булгакова во время написания Зандером данного труда - 40-ых годов прошедшего века, так как в книге упоминается, что Булгаков ознакомился с содержанием этой книги и одобрил ее. В дальнейшем по необходимости мы будем обращаться к этому ценному анализу Зандера много раз. В то же время мы должны иметь в виду, что этот замечательный анализ понятия человеческого субъекта проведен все же с богословской точки зрения, т.е. под углом зрения вопроса о том, насколько булгаковское понимание соответствует догматическому пониманию человеческой личности в православии, т.е. насколько положительно или, быть может, отрицательно расходится с догматической моделью человека. Это не так ярко выражено по сравнению, допустим, с почти опустошительным критическим анализом булгаковской софиологии, совершенным

⁴⁴⁵ Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.319.

В.Н. Лосским. Однако этот анализ Зандера носит все же определенный телеологический характер, для которого заранее установлена цель - оправдание учения Булгакова с точки зрения догмы. Анализ Зандера проведен очень тщательно, всеобъемлющим образом и с глубочайшим пониманием мысли и самой личности Булгакова. Этот ценнейший анализ основан на личных человеческих отношениях, существовавших между этими двумя философами. Но все же не исключена вероятность, что оттуда ускользают моменты, которые не пригодятся этой «цели». В качестве такового может быть назван, например, характер булгаковского понятия личности, проявляющийся в вопросе о соотношении личности и коллективного целого. Первый раздел нашего изучения как раз был посвящен этому сравнительно мало интересовавшему Зандера вопросу. Результатом упущения таких моментов из вида может оказаться так же определенное пренебрежение к тем идейным элементам, которые своими корнями в основном исходят вполне из светских мыслей и, соответственно, имели свой особый вектор идейного развития. Как мы уже отмечали, ко времени написания «Философии хозяйства» булгаковское понимание личности сформировалось под большим влиянием достаточно секуляризованного понимания об абсолютной ценности и уникальности человеческой личности, относимого, в частности, к идеям Герцена, Достоевского и даже Фейербаха. Булгаковское понятие о личности во многом сформировалась из довольно чуждых для чисто догматического православного понимания элементов. Этот общий характер понятия личности в булгаковской мысли в полной мере относится и к понятию личности в «Философии хозяйства», основа которого, как мы рассмотрим далее, главным образом сформулирована путем переосмысления моделей субъекта Фихте, Шеллинга и других представителей немецкого идеализма, а также Маркса. Таким образом, концепция личности как субъекта в «Философии хозяйства» представляет собой многослойное построение, в котором переплетаются идеи субъекта различных мыслителей и философов, а также собственные, вполне самостоятельно развитые, идеи Булгакова. Мы время от времени, по возможности будем обращаться к вопросу о различных конкретных идейных влияниях и их последовательности. Но, конечно же, невозможно полностью установить, какие идеи в какой последовательности, когда и от кого взяты и, возможно, это даже не лучший способ анализа концепции личности как субъекта в «Философии хозяйства». Мы будем опираться на другой метод изложения и анализа: *мыслительное восстановление условной логической последовательности развития понятия личности как субъекта от общего к частному в рамках идейных влияний, которым Булгаков мог подвергаться в написании данного произведения.* Другими словами, мы установим сначала логически наиболее общее свойство, присущее булгаковскому понятию личности

как субъекта, которое как бы лежит в самом глубоком или первичном слое данного понятия, потом последовательно перейдем к более специфическим свойствам, которые логически выступают как дополнительные к более общим свойствам слою. Более верхние слои будут представляться как менее обязательные и логические, но тем не менее уникальные развития предшествующих слоев. Мы выделим последовательно пять слоев.

(1). Первый слой: свойство субъекта как самополагающего. Понятие самополагающей жизни

Сначала мы остановимся на условно самом исходном или глубинном слое характера человеческого личностного субъекта у Булгакова, т.е. на представлении о фундаментальной спонтанности и активности живого субъекта и исходящих непосредственно из этого различных оттенков данного представления. Как мы отметили выше, Зандер называет сообразность Богу человеческого самосознания и самополагания «я» одной из главных черт булгаковского понимания человека. Мы отметим, что так же и в «Философии хозяйства» в самой основе понимания человеческого субъекта лежит **понятие о самопричинности и динамичного самополагания «я»**, другими словами **понятие фундаментальной активности «я»**, отражающейся в человеческом самопознании и формировании себя путем полагания объекта. Как мы рассмотрим далее, самопричинность и самополагание служат основой *сообразности* Бога и человека, определяют основной характер человеческой свободы, обосновывают понятие *трансцендентности* личности и формируют важное для этой конструкции понятие о том, что *для динамического субъекта объект становится его основой*. Также характерным моментом можно назвать установку о том, что подобная *фундаментальная активность является свойством жизни вообще*, которое находит высшее и подлинное выражение именно в человеческой личности.

Рассмотрим эти тезисы подробнее. Сначала обратимся к булгаковскому утверждению, что **«я» как самопричинность представляет собой чистую активность, противопоставляемую «безжизненной» причинности, называемой «механической причинностью»**. В шестой главе Булгаков, рассуждая о понятии свободы, почти отождествляемом им с понятием личности, определяет свободу как *«самопричинность, способность действовать от себя»*⁴⁴⁶. В частности, он пишет: «Свобода, или способность к самопричинности, аскеизм, составляет необходимую принадлежность живых существ,

⁴⁴⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.214

необходимость же есть механизм, начало безжизненное»⁴⁴⁷; «Все живое самопричинно»⁴⁴⁸. Однако, согласно русскому философу, эта самопричинность, распространяющаяся на живые организмы вообще, носит характер градации и находит самое яркое и очевидное выражение именно в человеке как духовном существе: «Все живое самопроизвольно, но настоящая свобода принадлежит только духу, следовательно, тем живым существам, которые являются духоносными, т.е. человеку <...>»⁴⁴⁹. Булгаков связывает с самопричинностью как сферой, формируемой жизнью вообще и находящей высшую точку воплощения в человеческой личности, так же трансцендентность жизни. Она «трансцендентна»⁴⁵⁰ по отношению к сфере противопоставленной ей причинности через «механизм», т.е. механической причинности. Самопричинность служит основанием того, что жизнь составляет трансцендентную сферу, непостижимую с помощью механической причинности. В основании изложенного здесь мы заключим, что Булгаков предполагает наличие в любом живом субъекте фундаментальной активности, определяемой как самопричинность, спонтанность или ассеизм. Такая активность делает живых существ принципиально отличающимися от неживых предметов и устанавливает непреодолимый качественный примат живых над неживыми. Человеческая же личность представлена Булгаковым просто как высшая точка проявления присущей всем живым организмам данной фундаментальной активности.

Однако, согласно «Философии хозяйства», активность жизни вообще и человеческого «я» отнюдь не исчерпывается подобным характером самопричинности. **В активности жизни и «я» в этой системе необходимо усматривать и ее другой важный характер: способность к самополаганию.** Как провозглашает Булгаков во втором разделе первой главы, жизнь есть самополагание «сущего»⁴⁵¹: «Воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие» есть выражение «самополагающей жизни», полагающей их как «отдельные свои бывания или состояния как частные определения»⁴⁵². Эта черта совершающей самополагание жизни так же, как и упомянутый характер самопричинности, распространяется с одной стороны на трансцендентальную совокупность живых организмов вообще, а с другой - на частных живых существ, разделяющих это качество трансцендентального целого («И этот чудесный источник жизни дробится в индивидуальных сознаниях, сохраняя повсюду общую свою тождественность и единую свою природу»⁴⁵³).

⁴⁴⁷ Там же. - С.215

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ Там же.

⁴⁵⁰ Там же. - С.216. Следующее выражение можно рассматривать как подчеркивание трансцендентности человеческого «я»: «Я не поддается абстракции и не дает себя вывести за скобки». Там же. - С.223.

⁴⁵¹ Там же. - С.60.

⁴⁵² Там же.

⁴⁵³ Там же.

Проявление самополагания жизни в человеческой личности рассматривается философом как самое существенное его проявление, превосходящее его проявления в других организмах.

Рассмотрим конкретные примеры булгаковского обоснования данного характера самополагания, примененного именно в человеческом субъекте. Ссылаясь на Фихте и отдавая должное его рассуждениям, русский философ подчеркивает, что в сущности не объект полагает субъект, а наоборот. Он пишет:

«<...> объект полагается субъектом, и в субъекте (постольку прав был Фихте) непосредственно нам даны яйность и свобода, живое чувство силы, и только по отношению к ней определяется неживой и косный объект»⁴⁵⁴.

Именно субъект полагает объект. Сверх того, человек есть такой субъект, который путем этого самополагания определяет объект «я» и тем самым образует себя и познает себя. **Процесс формирования человеческим «я» себя непрерывно совершается и развивается через полагание нового «не-я»:**

«<...> оба эти начала (я и не-я или свобода и необходимость - Х.Х.) находятся не в состоянии равновесия и покоя, но в постоянном колебании, в движении, в борьбе, и в этом взаимодействии я и не-я и состоит содержание жизни. <...> В твари же, в этом созданном мире, субъекты, центры создания мира, неизбежно находят в себе объект, не-я, существующее *вне* субъекта как необходимость»⁴⁵⁵.

Разумеется, в «Философии хозяйства» эта деятельность полагания человеческим «я» своего объекта все же не представляет собой способность создания этого объекта из ничего. Способность созидать и познавать себя в подобном смысле, т.е. созидать свой объект из ничего, и, следовательно, выводить себя к бытию из ничто, принадлежит Богу, «для которого нет разницы между желанием и деянием, мыслью и бытием»⁴⁵⁶. В тоже время, как указывает на это Булгаков в своей критике фихтевской модели самополагания, рассматриваемое как самоопределение «положение не-я в я в качестве границы последнего»⁴⁵⁷ как таковое представляет собой фундаментальную черту человека, которая по определению Булгакова

⁴⁵⁴ Там же. - С.227.

⁴⁵⁵ Там же.

⁴⁵⁶ Там же. - С.95.

⁴⁵⁷ Там же.

«приравнивает человеческое я к *Божественному Я*»⁴⁵⁸. Характерно, что **Булгаков фактически именно в этом моменте самополагания находит одно из фундаментальных оснований богоподобности человеческого субъекта.**

Также отметим, что Булгаков склонен видеть в этом самополагании субъекта определенный *логичный характер* и придает человеческому «я» такое определение как «человеческий логос». Богословский термин Логоса здесь используется Булгаковым и для обозначения логичного характера этого акта самополагания, хотя есть достаточное основание полагать, что через данное выражение русский философ апеллирует опять же именно к богоподобности человека. Другими словами, самополагание как логичный акт становится у Булгакова основанием человеческой богоподобности. При этом Булгаков, относя объект в этом самополагании к алогичному, связывает человеческий субъект с логичным началом. Как описывает философ, человеческий субъект обнаруживает вне себя алогичный мир и образует для себя мир логичный:

«Жизнь не антилогична, не чужда логосу, логос есть связь вещей, необходимо имеющая транссубъективное или объективное значение, - вот аксиома, которая все время предполагается мышлением, лежит в основе нашего логичного самосознания. Но вместе с тем мысль необходимо соотносительна алогичному началу, постоянно рефлектируется от него (как я в системе Фихте предполагает для своего выявления непрерывные толчки *не-я*), она имеет субстрат вне себя <...>»⁴⁵⁹.

Отмеченная самопричинность и подобное самополагание, хотя ограниченное в смысле невозможности творения из ничего и постоянного нахождения вне себя объекта, образуют фундаментальное свойство человека как духа, сообразного Богу. С уверенностью можно отметить, что в этой работе Булгакова эта характеристика лежит в самой глубинной основе понятия «я» как трансцендентного по отношению к наличному бытию. Если угодно, можно назвать этот характер экзистенциальностью, как это делают некоторые исследователи⁴⁶⁰. При

⁴⁵⁸ Там же. Признаемся, что здесь булгаковский намек на параллель божественного самополагания и человеческого самополагания представлен немного двусмысленно: «В философии Фихте образ Божий в человеке - формальная беспредельность и универсальность нашего я - непосредственно приравнивается своему Первообразу, - жалкая мания величия <...>». Но, как мы видим в другой цитате, именно эта «формальная беспредельность» как таковая служит основанием «божественности» человека: «Со стороны формальной беспредельности своего сознания и своей свободы человек божествен, он хочет быть всем для всего». Там же. - С. 95; - С.224.

⁴⁵⁹ Там же. - С.68.

⁴⁶⁰ Например, Управителей, относя основной тип мысли Булгакова к антропологическому экзистенциализму, описывает образ человека у Булгакова следующим образом. «Человек понимается не со стороны сущности и даже не в плане существования, а как субъект, выстраивающий себя,

этом интересно, что Булгаков полагает, что **самополаганию подобным сознательным и феноменальным «я» предшествует «ряд его необходимых и бессознательных самоположений»**⁴⁶¹. Известно, что в системе Фихте понятие «бессознательное полагание» служит путем постулирования абсолютного Я, иного, чем конечное «я»⁴⁶². Этот момент в принципе открыл бы интересную возможность сравнить фихтеанское выведение фактического божественного Я и булгаковское представление о соотношении самополаганий человеческого субъекта и божественного субъекта. Но здесь мы не будем подробно разбирать этот вопрос (Лучше рассмотреть его на основе более поздних работ Булгакова, особенно «Трагедии философии», в которой образ самополагания Бога представлен более подробно). А в нашем очерке о «Философии хозяйства» лишь отметим, что это булгаковское «бессознательное самополагание» больше касается проблемы его представления о свободном «качественном самоопределении», осуществляемом «я» до его рождения, чем вопроса о возможном обратном восхождении от человеческого эмпирического «я» к божественному «Я». Подробнее мы рассмотрим этот вопрос о «качественном самоопределении» позже.

Из изложенного выше мы вполне вправе констатировать, что в исходном пункте формирования понятия человеческой личности как субъекта Булгаков, сознательно отталкиваясь от фихтевского понятия дело-действия (Tathandlung), формировал свое понимание фундаментального свойства личности т.е. самопричинности, самопознания и самосозидание «я» в виде акта полагания «не-я» как границу «я» и формирование «я» путем повторения данного акта, хотя в отличие от Фихте Булгаков, видимо, абсолютно не интересуется логическим выведением категорий этим полаганием. Булгаков признает заслугу Фихте в этом смысле и называет его основоположником понятия «действия». Как объясняет русский философ, по сравнению с подобным фихтевским понятием действующего субъекта, кантовский субъект отражает все же лишь созерцательное отношение, по сути пассивно принимающее материю («Кантовский субъект бездействует, он только созерцает <...>»⁴⁶³). Даже в понятии практического разума, согласно Булгакову, у Канта «речь идет не о самом действии, а лишь о нормах объективного, т.е. правильного поведения субъекта, об

актуализирующего сущность в сознании собственного существования». Управителей А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова. - С.47.

⁴⁶¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.97.

⁴⁶² «В самом деле, полагать себя в форме не-полагания Я может только тем, что оно полагает себе противоположное, т.е. не-Я. Но эта деятельность перенесения протекает бессознательно, она не видна самому Я, оно может видеть только ее продукт, а потому и воспринимает не-Я как нечто внешнее себе, от его деятельности не зависящее». См.: Гайденко П.П. Глава вторая. И.Г. Фихте // История диалектики. Немецкая классическая философия. - М., 1978. - С.125.

⁴⁶³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.92.

этике действия, но не об его практике»⁴⁶⁴.

Рассмотрим понятие *свободы* в связи с вышеуказанным определением «я». Следует отметить, что рассмотренное выше понимание «я», сформированное под заметным влиянием Фихте, оказывает влияние и на понимание свободы в данном произведении. Как определяет в своем исследовании диалектики Фихте П.П. Гайденко, фихтевская свобода «есть не что иное, как принцип тождества с самим собой и определения себя самим собой»⁴⁶⁵. Это есть призыв к свободе, которую можно выразить требованием: «Осознай свое Я, создай его актом этого осознания»⁴⁶⁶. Сам акт, которым полагается утверждение данного динамичного самождества, уже есть акт свободы. Свобода рассматривается немецким философом как фундаментальное начало, лежащее в основе самополагания как определяющее человеческую сущность, и фактически уподобляется самому человеческому «я». Как уже было упомянуто ранее, и в «Философии хозяйства» свобода настолько сильно ассоциируется Булгаковым с основополагающим качеством человека, что можно ставить между свободой и человеческой личностью знак равенства («Итак, “интеллигибельная” природа личности есть свобода»⁴⁶⁷). Булгаков охотно признает заслугу Фихте и в утверждении понятия свободы: «*яйность есть свобода*, как это со всей силой выражено в системе Фихте»⁴⁶⁸.

Подобно Фихте, Булгаков полагает, что **человеческий субъект имеет перед собой мир как объект, рассматриваемый им как препятствие и усматривает в отношении преодолевающего «я» к этому объекту источник чувства свободы, присущего эмпирическому «я»**. Приведем собственное выражение Булгакова, в котором суть свободы как сознания «я» ищется именно в противостоянии его самого объекту. Здесь объект выступает как фактический синоним с такими понятиями как «необходимость», или «граница». Свобода понимается именно как преодоление этой «необходимости»:

«Сознание свободы загорается в душе лишь через чувство ее ограниченности, как для самопознания я в системе Фихте требуется обходный путь чрез не-я, которым только оно и достигает своей яйности»⁴⁶⁹.

Прочитую еще другой пример:

⁴⁶⁴ Там же.

⁴⁶⁵ Гайденко П.П. Глава вторая. И.Г. Фихте. - С.106.

⁴⁶⁶ Там же.

⁴⁶⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.222.

⁴⁶⁸ Там же. - С.215.

⁴⁶⁹ Там же. - С.235.

«Но благодаря существованию этой границы свобода и сознается в самобытности своей, лишь в своей противоположности необходимости она становится сознательной и рефлексивной, вступая с нею открытую борьбу»⁴⁷⁰.

Как утверждает русский философ, человеческое творчество и самосознание предполагают свободу и необходимость как «сопряженные и вместе с тем отталкивающиеся члены антиномии»⁴⁷¹. В этом смысле человеческое чувство свободы согласно пониманию Булгакова в «Философии хозяйства» возникает именно при наличии «необходимости» или «границы», которая может быть соединена знаком равенства с объектом. Учитывая, что Булгаков ранее ассоциировал свободу прежде всего именно с человеческой способностью автономного нравственного суждения, следует сказать, что здесь он обнаруживает и обосновывает новое для себя понятие свободы, отражающейся именно в акте самополагания «я» как его фундаментальной активности.

Важно отметить, что принятие Булгаковым данной, в принципе фихтевской, модели субъекта приводит его к открытию важнейшего в дальнейшем для него *понятия «основа»* для «я». Булгаков обнаруживает в акте самополагания **фундаментальную конструкцию, в которой внешняя «необходимость» служит так же и неустранимой «основой» или «субстратом» человеческой свободы и, соответственно, человеческого субъекта вообще:**

«И подобным же образом необходимость составляет постоянный субстрат свободы, ее основу, предоставляя свободе торжественность над собою»⁴⁷².

Поскольку самосознание «я» характеризуется прежде всего чувством свободы, сознание «я» как свободного субъекта формируется именно в основании внешней «необходимости», выступающей как «основа» для «я». В этом смысле «объект» - он же и «природа» и «необходимость» - есть обязательная «основа» или «субстрат» для существования сознания «я». Человеческое «я» может состояться только в обязательной и неразрывной связи со своей «основой» или «природой». Подобное понятие «я», обязательно имеющего свою «основу» или «субстрат», как мы увидим далее, начинает играть ключевую роль для булгаковской модели человеческой личности. Но все же эта булгаковская «основа» не должна быть соединена знаком равенства с подобным «объектом» для преодоления, хотя эта «основа», на первый взгляд, действительно напоминает «необходимость» как фихтевский «объект» для

⁴⁷⁰ Там же. - С.224.

⁴⁷¹ Там же. - С.234.

⁴⁷² Там же. - С.213.

преодоления (рассмотрим этот момент еще раз позже).

Таким образом, в принципе соглашаясь с отмеченным Зандером началом самопричинности и самополагания как основанием сообразности человека Богу, мы можем к этому добавить, что данная булгаковская идея сообразности, а также его понимание человеческой «основы» стали формироваться под заметным влиянием фихтевского понятия самополагания.

(2). Второй слой: понятие «объективное действие» самополагающего субъекта или понятие «выхода»

Вслед за понятием фундаментальной исходной активности человеческой личности в виде ее самопричинности, самосознания и самосозидания почти как фихтевского «действия», в качестве ключевого свойства активности «я» в «Философии хозяйства» выделим также **свойственную его субъектно-объектному отношению способность активного практического обращения к внешнему объекту, т.е., как говорил Булгаков, способность «объективного действия»**. Или, другими словами, просто способность обработки внешнего объекта. Как мы увидим в настоящем разделе, Булгаков подчеркивает значение данного свойства как отсутствующего в фихтевском понятии «действии». Текст «Философии хозяйства» дает нам основание предположить, что он разрабатывал это понятие «объективного действия», поглядывая на марксистское понятие практики. Важно также подчеркнуть, что Булгаков определяет «объективное действие» и как «выход» из «я» и тем самым придает этому понятию дополнительное значение. Данное понятие понимается Булгаковым как преодоление эгоистической разьединенности или солипсизма и как приобретение «я» универсальности. Понятие «объективное действие» лежит в основе формирования характерного для булгаковской мысли, в том числе для «Философии хозяйства», понятия подчинения природы личности или включения первой в сферу последнего, или, если прибегать к термину, который употребляется Булгаковым в более поздний период, ипостасирования природы.

Рассмотрим этот постулат подробнее. Как полагал Булгаков, познавательное субъектное отношение, как бы оно ни отражало фундаментальное отношение «я» как активно созидającego себя субъекта, представляет собой лишь начальный этап направленного на объект активного отношения субъекта. За ним следует практический этап обращения субъекта к объекту как более развитое отношение субъекта. Согласно Булгакову, именно на этом этапе субъект действительно «выходит» за пределы своего «я» и обрабатывает

чувственно-осязательный объект:

«<...> хозяйство есть процесс знания, сделавшийся чувственно-осязательным, выведенный наружу, а познание есть тот же процесс, но в идеальной, нечувствительной форме»⁴⁷³.

Как полагает Булгаков, Фихте действительно показал активность «я» как созидающего себя, в то время как у Канта субъект представляет собой по сути рецептивный субъект, статично принимающий внешнюю среду. Однако фихтевский объект как не-я, полагаемое активным действием субъекта, - лишь фикция, составленная «я». Отношение к подобному «объекту», поскольку сам этот «объект» есть фикция, не является настоящим взаимным отношением и такое действие-практика остается чем-то вроде иллюзии внутренней воли субъекта, никогда не достигающего настоящего «объекта». Булгаков заключает:

«Радикальный субъективизм и иллюзионизм - таков итог философии действия у Фихте, как основанной не на взаимоотношении субъекта и объекта, а лишь на самоположении субъекта, “примате практического разума над теоретическим”, однако осуществляемом только в сфере субъекта»⁴⁷⁴.

Согласно Булгакову, Фихте впервые обнаружил и обосновал значение фундаментальной активности «я» в виде дело-действия как самопричинности, самопознания и самотворчества, но данное действие не позволяет человеческому субъекту по-настоящему выйти из внутреннего мира субъекта⁴⁷⁵. Тот внешний мир, который, согласно системе Фихте, полагается абсолютным Я как не-Я и предстает как äussere Antoss (внешний толчок) перед ограниченным «я», не может оказаться реальным, поскольку, как полагал Булгаков, это само Абсолютное Я, которое, согласно Фихте, будто может оказаться тождественным с человеческим я («Последнее (ограниченное «я» - Х.Х.) получает вследствие этого атрибуты божества, ограниченное, тварное я превращается в мировое, абсолютное Я»⁴⁷⁶), лишь нечто мнимое, придуманное самым Фихте, - и если так можно сказать - просто посредством аналогии человеческого субъекта. Этот мир, согласно Фихте, будто созданный Абсолютным

⁴⁷³ Там же. - С.129.

⁴⁷⁴ Там же. - С.95.

⁴⁷⁵ Булгаков справедливо отмечает, что Фихте все же признает необходимость некоего внешнего толчка для конечного я: «Если кантовский трансцендентальный субъект спокойно грезит и пассивно отражает в своем зеркале призраки бытия, то фихтевское я, - правда, повинуюсь некоторому бессознательному импульсу, “внешнему толчку” (äussere Antoss), - бросает на экран сознания, вместе с снопом света, различные состояния бытия, само творит мир». Там же. - С.94.

⁴⁷⁶ Там же. - С.64.

Я, суть не что иное, как мнимая продукция мнимо представленного некоего большого субъекта. Следовательно «<...> так как человек в действительности не может творить, то, благодаря этому притязанию он все существующее превращает только в иллюзию, в свою грезу, живое опрыскивает мертвой водой»⁴⁷⁷. Поэтому вся природа превращается в иллюзию, и подобное понятие человеческого «я» не знает настоящий внешний мир, космос и поэтому представляет собой «солипсизм», «иллюзионизм», «акосмизм»⁴⁷⁸. Это «философия человекобожия»⁴⁷⁹, и этот субъект «не живет с ним (объект - Х.Х.) общей жизнью» и ему «остается чужд принцип труда как живой связи между субъектом и объектом»⁴⁸⁰, «действенность я остается чисто идеалистической, она не может получить транссубъективного значения, выйти из себя, коснуться реального не-я или же *сверх-я*»⁴⁸¹.

Однако, приходится признать, что подобную булгаковскую критику фихтевского понятия внешнего мира можно понимать по-разному. Например, мы можем предположить, что Булгакову не нравится то, что, согласно его интерпретации Фихте, человек полагает не-я как свою границу и тем самым образует нечто внешнее для себя - это тоже часть внешней среды, только в действительности, не объективная, а субъективная - и такой образ «природы» должным образом не отражает настоящий внешний мир. Или, допустим, Булгаков готов принять, что Бог полагает внешний для человека мир как свою границу, но только русскому философу не нравится, что этот Бог не может быть настоящим, так как Он, согласно системе Фихте, может время от времени в процессе Своего диалектического выведения мира оказываться тождественным человеческому субъекту. То есть не нравится потому, что это ассоциируется с «человекобожием». Трудно окончательно определить по какой именно причине или даже нескольким причинам этот фихтевский внешний мир представляется Булгакову иллюзорным.

Тем не менее мы можем отметить, что подобное **булгаковское указание на несостоятельность фихтевского понятия «я» носит не столько чисто философско-теоретический характер, сколько характер этического обвинения и именно с этой стороны получает свое обоснование**, как это можно предположить на основании того, что Булгаков называет эту модель «я» «человекобожием». Это отражается и в особом его понимании термина «самость». Как утверждает Булгаков, отсутствие настоящего внешнего объекта для «я» порождает своего рода порочный круг внутри «я» как неэтичное деяние, т.е. нахождение «я» в «самости» или состоянии «эгоизма», который предстает как некоторое

⁴⁷⁷ Там же. - С.94-95.

⁴⁷⁸ Там же. - С.94.

⁴⁷⁹ Там же. - С.64.

⁴⁸⁰ Там же. - С.128.

⁴⁸¹ Там же. - С.95.

отрицательное метафизическое начало. В противоположность этому замкнутому кругу, как утверждает русский философ, настоящий объект - это именно то, что дает субъекту вырваться из его порочной изоляции в себе и преодолеть ее. Настоящий внешний мир как бы освобождает «я»:

«Я как обособляющее начало побеждается не в субъекте, не в самости, но в объекте, в основе, где субъект, не теряя своей качественной определенности, перестает чувствовать себя как границу, как обособление, но наоборот, переживает себя как универсальность чрез приобщение к единой сущности - Божественной Софии, идеальному человечеству»⁴⁸².

Интересно, что здесь значение «выхода» описывается как приобретение универсальности, реализуемое посредством примыкания «я» к «единой сущности» и «Божественной Софии». Таким образом для Булгакова понятие выхода в космос как «объективное действие» включает в себе и значение обеспечения «я» как личности подобной универсальностью и тем самым достижимого совершенствования «я».

Однако, пожалуй, первое и более фундаментальное значение, которое Булгаков находит в этом «объективном действии», кроме данного внутреннего этического значения для человеческой личности, - это значение общения с внешним миром. Как подчеркивает философ, в противоположность той мнимой «деятельности» в духе Фихте, «всякий хозяйственный акт» есть «некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъективирование объекта, или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, т.е. объективирование субъекта»⁴⁸³.

Как мы уже рассмотрели в разделе описания общего содержания «Философии хозяйства», в этой работе человек как представитель *natura naturans* противостоит *natura naturata*, т.е. своему предмету обработки. Он перерабатывает последнее, вливает в него жизнь, идеи и целесообразность, включает его в себя, *natura naturans* делает его своей периферией, т.е. имеет трудовое отношение к внешнему миру. Как многократно подчеркивает Булгаков, мир для человека представляет собой «объект трудового хозяйственного воздействия»⁴⁸⁴. Человеческая деятельность является «объективным действием» именно потому, что она реально достигает объекта, совершает «выход» в чувственно-осознательный объект и общается с ним. Для Булгакова эпоха, в которой в глобальном масштабе совершается хозяйство как активный выход и обработка внешней природы, составляла наряду с эпохой

⁴⁸² Там же. - С.223.

⁴⁸³ Там же. - С.90.

⁴⁸⁴ Там же. - С.49.

«до сознания» две разные основные эпохи в космической истории. Русский философ называет свидетельством данного понимания свое реальное ощущение начала масштабного преобразования мира:

«Без преувеличения можно утверждать, что ни одна еще историческая эпоха не сознавала с большей ясностью хозяйственной природы жизни и не склонна была в большей степени ощущать мир как хозяйство. <...> Мы живем в эпоху обостренной экономической рефлексии, напряженного и уточненного экономического самосознания <...>»⁴⁸⁵.

Как мы уже отметили, Булгаков проводит аналогию между подобным образом представленным собственным понятием вливания жизни в косный космос и традиционным православным понятием обожения внешней природы. Вряд ли кто-то из христианских мыслителей до Булгакова мог усмотреть в современном хозяйстве признаки подобного космического обожения. И в этом неоспариваемая ценность его труда. Как известно, позднее В.Н. Лосский, стоящий у истоков неопатристического течения православной мысли, станет сравнивать положение, занимаемое человечеством в обожении тварной внешней природы с местом, занимаемым индивидуальной личностью или ипостасью, как бы работающей над своей внутренней природой. По словам В.Н. Лосского, «<...> человек есть ипостась всего космоса, который причастен его природе. И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке»⁴⁸⁶. В дальнейшем это представление, хотя и спорное, будет оказывать большое влияние на православных мыслителей XX-го века. В «Философии хозяйства» Булгаков непосредственно не называет роль человека в этом «вливании жизни» во внешнюю природу каким-то личностным действием (не говоря о «ипостасном»). Однако отметим, что это понятие вливания или ввода духовной жизни все же стоит довольно близко к этому позднему понятию динамической роли ипостасного характера человечества в космосе и можно признать определенное влияние булгаковской идеи на поздние идеи ипостасирования природы у других мыслителей. Мы коснемся этого вопроса еще раз позже.

Однако, как можно предположить с учетом булгаковского противопоставления труда иллюзорности фихтевского субъектно-объектного взаимоотношения, для Булгакова одним из важнейших источников обоснования своей критики Фихте является именно Марксова теория труда, рассмотренная русским философом как выражение живой связи между субъектом и объектом. Булгаков не без оглядки на Марксово понятие экономического субъекта описывает значение человеческой деятельности, высшим выражением которой

⁴⁸⁵ Там же. - С.298.

⁴⁸⁶ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. - С.241.

является активная обработка внешней природы. Булгаков признает, что притягивающая сила и даже частичная истина марксизма заключается именно в этом самоощущении перерабатываемости мира:

«Всякий хозяйственный акт представляет собой некоторое объективное деяние, актуальный выход человека из себя во внешний мир и действие в нем. Он есть некоторое действие в мире вещей и на вещи <...> и не напрасно Маркс в центре доктрины экономического материализма выдвигает "Praxis", т. е. именно то, что мы называем здесь объективным действием»⁴⁸⁷.

Насколько можно утверждать, что данное понятие человеческой активности как перерабатывающей внешнюю природу близко к Марксовому или марксистскому понятию практики? Булгаков, затрагивая в примечании смысл тезисов Маркса о Фейрбахе 1845 года, трактуемых многими исследователями как ключевые для Марксового понятия практики, приводит первые три из них, и отмечает, что здесь Марксом «хотя с большой сжатостью, но определенно ставится проблема философии хозяйства»⁴⁸⁸. Русский философ положительно оценивает не только Марксову постановку вопроса. Как считает Булгаков, это понятие практики рассматривается как попытка выразить именно «объективное действие», не созерцательное и действительно достигающее внешнего мира. В этой булгаковской высокой оценке Марксовой практики содержится и выраженное в первом тезисе понятие «человеческая чувственная деятельность», и Булгаков подчеркивает значение момента чувственности, свойственной человеческому отношению к внешнему миру так же и в шестой главе «Философии хозяйства» следующим образом:

«Тот же субъект, как деятельный и хозяйственный, не только созерцает пред собой объект, но и *ощущает* его вне себя, в отчужденности от себя. Он переживает объект не только как проблему знания (или свою идеальную границу), но и как границу своей мощи, самого своего бытия <..>»⁴⁸⁹.

Приведем еще одну точку соприкосновения взглядов двух философов в их понимании практики. Булгаков подчеркивает, что человек является динамичным существом, которое через практическое отношение к внешнему миру, объекту, т.е. «объективное действие»,

⁴⁸⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.89.

⁴⁸⁸ Там же.

⁴⁸⁹ Там же. - С.212.

непрестанно образует и развивает самого себя. Человек не должен рассматриваться как статичное существо:

«<...> субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом, субъект-объект. Потому и самое я не есть законченное, неизменное, данное, абстрактное, как в субъективном идеализме, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее»⁴⁹⁰.

Когда таким образом человеческая деятельность представлена как «объективное действие», направленное на хозяйственную обработку внешней среды и - через нее - самого человека, действительно возникает основание поставить данное булгаковское понятие «объективного действия» близко к Марксовому понятию человеческого созидания самого себя через труд и сравнить с ним⁴⁹¹. Не будет ошибкой сказать, что, согласно «Философии хозяйства», человеку свойственно коллективное самосозидание через активное отношение к внешнему объекту, и человек рассматривается как самое динамичное существо в таком смысле, что он непрерывно находится во взаимном отношении с внешней средой. Отметим так же, что в «Философии хозяйства» встречаются высказывания, согласно которым именно положение человечества, держащего хозяйственную власть над природой, является исходным и в этом смысле должным его состоянием, и соответственно, состояние отсутствия подобного практичного отношения расценивается как отчуждение. Как утверждает русский философ, в состоянии, в котором осуществляется подобное настоящее активное отношение к внешнему миру «частично снимается лежащий на нем (человеке - Х.Х.) покров отчужденности от человека или от субъекта <...>»⁴⁹². Или в другом месте: «Человек стремится к достижению хозяйственной свободы, к власти над отчужденной от него природой, к экономической мощи или “богатству”»⁴⁹³. Вполне возможно, что пишущий эти строки Булгаков не только хотел осудить, но и в определенной степени ценил идею Маркса и пытался брать из нее то, что представляется ему самым ценным.

В тоже время, мы обязаны отметить, что это булгаковское «отчуждение» от самого себя или собственного должного практичного отношения, конечно, не рассматривается самим Булгаковым как трудовое отчуждение, имеющее своей причиной исторически сформировавшуюся форму какого-либо частного владения средствами производства. В

⁴⁹⁰ Там же. - С.125.

⁴⁹¹ У Маркса читаем: «До сих пор мы рассматривали главным образом только одну сторону человеческой деятельности - обработку природы людьми. Другая сторона, обработка людей людьми». Маркс К. Немецкая идеология. - С.35.

⁴⁹² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.121.

⁴⁹³ Там же. - С.236.

идеях Булгакова нет той свойственной марксизму сакрализации неких плодов восстановления или освобождения коллективных производительных сил человечества, не говоря об абсолютизации роли какой-либо классовой борьбы, якобы приводящей к подобному коренному освобождению человека. Согласно позиции Булгакова, отчуждение не преодолимо ни чистым «идеалистическим» осознанием факта этого отчуждения (Фейербах), ни материальным устранением основанной на материальных производственных отношениях причины, порождающей данное чувство отчуждения как отражение на человеческом сознании (Маркс). Как мы уже рассмотрели в разделе, посвященном общему мирозданию «Философии хозяйства», в эмпирическом мировом порядке отчуждение окончательно не устранимо никакой «практикой», никаким человеческим усилием - ни частным, ни коллективным - хотя человечество должно стараться продолжать освобождать и действительно частично освобождает свою «хозяйственную мощь». Сама феноменальная хозяйственная деятельность никогда не сможет преодолеть коренную порчу, лежащую в этом отчуждении. Как мы уже знаем, окончательное устранение «отчуждения» может случиться, по Булгакову, только на эсхатологическом горизонте вследствие пришествия Царства Божьего и это пришествие собственно не имеет никаких прямых обязательных причинно-следственных отношений с человеческим освобождением «хозяйственной мощи» как таковой.

(3). Третий слой: понятие имманентного принятия самополагающим субъектом «природы» или понятие «бессознательное в деятельности»

Дополнительно к вышеуказанным свойствам, вытекающим из понятия принципиально активного самополагающего субъекта, мы хотели бы выделить в качестве характера подобного человеческого субъекта еще **свойство имманентного *взаимного содействия* или *сотрудничества* между субъектом и объектом**, восходящее к перенятой Булгаковым у Шеллинга фундаментальной тождественности между «я» и объективной природой. Вслед за Шеллингом Булгаков ищет идеальную модель этого имманентного субъектно-объектного сотрудничества именно в образе **«бессознательного в деятельности»** и соответственно подобное рецептивное отношение субъекта парадоксальным образом оказывается для него лучшей формой реализации этой фундаментальной активности человеческой личности. Как мы увидим далее в этом разделе, именно данное принятие понятия тождественности дает Булгакову возможность теоретически обосновать оправданность определенной пассивности человеческого субъекта в субъектно-объектном

сотрудничестве и через это приводит его к мысли о живой «природе», относящейся к человеку как средству для своего откровения. Мы хотели бы назвать это отношение, вытекающее из данного слоя характера субъекта, так же первым типом взаимоотношения между самополагающим субъектом и его основой в противоположность второму типу взаимоотношения между ними, который будем рассмотрен в следующем разделе.

Рассмотрим этот постулат более подробно. В разделе, посвященном фундаментальной активности самополагающей жизни, мы отмечали, что, несмотря на ссылку на Фихте, Булгаков рассматривает самопричинность, самополагание и самосознание «я» как общие для человека и для внешней природы свойства. Как мы можем легко предположить уже из этой позиции, моделью, которую Булгаков выдвигает как самый правильный образ взаимоотношения между субъектом и объектом, является именно модель философии тождественности Шеллинга. В определенном смысле естественно, что Булгаков, придающий столь важное значение понятию природы, обращается именно к Шеллингу, нашедшему основной изъян философии Фихте в фактическом отсутствии у последнего настоящего понятия природы и видевшему свое призвание именно в разработке понятия природы. А вопрос, решение которого Булгаков искал именно в учении Шеллинга, ставится следующим образом: «Как возможно объективное действие?». То есть он пытается понять, как человек-субъект может выходить из себя в объект, или другими словами, как возможно такое отношение, при котором субъект представляет собой не только отражение объекта, но и способен к практическому обращению к внешней природе, т.е. ее обработке. Это вопрошание ставится также как вопрос о «возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы»⁴⁹⁴. Как утверждает русский философ, ключ к решению данного вопроса лежит именно в философии тождественности, которая объясняет возможность контакта субъекта и объекта посредством понятия глубинного их тождества, тождества духа и природы. И Маркс, как полагал русский философ, дошел до понятия внешней для нас природы и, соответственно, объективного действия. Но по мнению Булгакова, Марксов довод, приведенный им в доказательство реальности объективного мира, не имеет убедительности. Противопоставляя позицию Шеллинга марксистскому доказательству существования внешнего мира, Булгаков пишет:

«Философия тождества засыпает, таким образом, непроходимую пропасть, образовавшуюся между субъектом и объектом в критической философии, признавая их изначальное тождество, как ступеней развития одного и того же начала жизни, субъект-

⁴⁹⁴ Там же. - С.98.

объекта, в этом своем развитии лишь распадающегося на два полюса - субъект и объект»⁴⁹⁵.

По сути можно сказать, что, согласно пониманию русского философа, «пропасть между субъектом и объектом» может быть преодолена именно потому, что в сознании-субъекте и во внешней природе-объекте обнаруживается одно и то же начало самополагающего субъекта-природы, и именно поэтому они однородны и взаимно проницаемы. Отметим, что через эту однородность человека и внешней природы Булгаков обосновывает свою заветную мысль о человеке как микрокосме и о внешней природе как макрокосме-Человеке, или Мировой душе. Попутно отметим также, что Булгаков иногда прямо называет самополагание природы самообнаружением Абсолютного. Но, очевидно, что русский философ, различая Бога и тварь, применяет эту философию тождества именно в объяснении процесса, происходящего только в твари⁴⁹⁶.

Итак, согласно позиции Булгакова, выражающая «в наиболее систематической форме»⁴⁹⁷ эту ценную идею тождественности работа Шеллинга - это его «Система трансцендентального идеализма». Определяя ее как работу, в которой показано, «каким образом интеллект приходит к объективному бытию»⁴⁹⁸ в противоположность «натурфилософии», в которой природа приходит к интеллекту, русский философ объясняет, что высшая стадия этого процесса наступает тогда, когда через человека природа в достаточной мере делается «объектом для себя»⁴⁹⁹. Человек является самопознанием природы, следовательно, она в этом смысле первичный человек. Согласно пониманию русского философа, для человека данное отношение самопознания природы отражается на его отношении к внешней природе, к той, в которой он находит «откровение», «ветхий завет». Булгаков называет такие отношения между человеком и внешней природой

⁴⁹⁵ Там же. - С.99.

⁴⁹⁶ Булгаков объясняет преодоление субъектно-объектного разрыва также представлением о включении объекта в субъект или вхождении объекта в субъект: «Органы нашего тела представляют собой как бы двери и окна во всю вселенную, и все, что входит в нас через эти окна и эти двери, и делается предметом нашего “вчувствования”, а, становясь для нас ощутимым, в известном смысле есть уже наше тело». Там же. - С.112. В то же время трудно удержаться от мысли, что Булгаков подменяет проблему преодоления пропасти между субъектом и объектом, т.е. сознанием и веществом, вопросом о взаимодействии человеческих чувственных органов и внешних объектов. Естественно, что контакт чувственных органов с внешней средой в определенной степени можно уподоблять включению второго в первое. Внешняя среда посредством ее включения в человеческое тело становится его частью, которая как «собственное» и «внутреннее» воспринимается сознанием. Здесь, наверняка, возникают более тесные взаимоотношения между сознанием и объектом, чем те отношения, которые существовали до этого включения между сознанием и внешней для его тела средой. Но разве этим можно сказать, что преодолена пропасть между субъектом и объектом? Такой вопрос неизбежно возникает при прочтении этих слов Булгакова.

⁴⁹⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.103.

⁴⁹⁸ Там же.

⁴⁹⁹ Там же. - С.98.

«априоризмом природы»⁵⁰⁰ и представляет его вполне в духе Шеллинга как отношение, в котором человек обнаруживает в природе образ своего собственного бессознательного как свою предыдущую ступень развития. Булгаков, ссылаясь на термин немецкого философа, называет этот образ «трансцендентальной памятью разума» и отождествляет его так же с платоновской идеей припоминания⁵⁰¹.

Мы только что рассмотрели, как на уровне теории Булгаков языком философии характеризует отношение между субъектом и объектом, человеком и внешней природой. Попробуем представить более конкретно эту булгаковскую модель субъектно-объектного отношения, основанного на данным образом определенном свойстве природы. Прежде всего мы должны отметить, что, так же, как это изложено в «Системе трансцендентального идеализма», Булгаков находит идеальную модель конкретного человеческого субъектно-объектного отношения именно *в образе художественного творчества гения*. Согласно определению Булгакова, бессознательная природа как объект становится сознательной через сознательное же свободное творчество гения, и в этом взаимоотношении субъекта и объекта «свобода» первого и «необходимость» последнего находят гармонию. Отметим, что именно этот образ художественного творчества, в котором изображается «бессознательное в деятельности»⁵⁰² стал для Булгакова исходной моделью конкретной встречи субъекта и объекта. Однако, как нам представляется, даже данный перенятый Булгаковым в принципе шеллинговой образ гармонии с однородной живой природой позволяет ему довольно различными способами представлять отношение человеческого субъекта к объекту. В описании «Философии хозяйства» обнаруживается целый ряд конкретных моделей отношения к данной однородной природе, в котором объект, или природа, присутствует в бессознательном виде в момент человеческого действия. Попробуем еще более подробно уточнить данный образ «бессознательного» в действии, ссылаясь на конкретные описания, приводимые русским философом. Начнем с того отношения, в котором природа выступает с наименьшей активностью по отношению к субъекту.

Так, самый чаще всего повторно представляемый конкретный образ субъектно-объектного отношения в «Философии хозяйства» - это отношение, в котором внешняя природа в качестве *natura naturata* предстает перед человеком, выступающим как *natura naturans*. То есть это либо отношение, в котором человек как начало свободы вводит жизнь, идею в мертвую костную материю, природу «в обмороке», либо отношение, в котором человек вбирает в себя эту же материю и делает ее своей живой периферией. На первый

⁵⁰⁰ Там же. - С.102.

⁵⁰¹ Там же.

⁵⁰² Там же. - С.105.

взгляд, качество, требуемое от природы в данном отношении введения или поглощения выглядит лишь как минимальная и вполне механическая способность к подвижности. И действительно, Булгаков сравнивает природу, становящуюся продолжением человеческого субъекта, именно с *механизмом*:

«<...> не переставая быть механизмом, природа, в пределах этого акта, становится антропоморфна, подобно тому как в органах нашего тела механизм не противоречит, но сочетается с функциональной целесообразностью»⁵⁰³.

Значит ли это, что упомянутое «бессознательное в *деятельности*», или сознательное преобразование бессознательной природы, намекает лишь на то, что какие-то слабая воля и намерение, свойственные бессознательной природе, используются как средства для обладающего подлинной волей человека в его сознательном целесообразном творчестве и становятся его частью или периферией, подобно тому, как, если говорить образно, маленькая электронная схема, имеющая минимальную самостоятельную функцию, используется в каком-то большом устройстве с определенным четким назначением? Данное отношение не особо отличается от того фихтевского отношения к природе, в котором человеческий разум стремится подчинить себе все, что не имеет разума, и господствует над ним «свободно», согласно собственным законом разумного субъекта. Тогда как нам следует понимать следующее булгаковское описание?

«Продукт хозяйства есть субъект-объект, нечто такое, в чем погашено различие субъекта и объекта, это предмет природы, мира объектов, не-я, но в тоже время совершенно пропитанный человеческой технологией, воплощающий в себе субъективную цель, осуществляющий заранее проектированную в субъекте модель или идею»⁵⁰⁴.

Объект наполняется намерением или целесообразностью субъекта и подчиняется цели последнего и тем самым объект приобретает характер субъекта, становится носителем свойства субъекта. Одухотворение материи, причащении материи к духовному началу в хозяйстве, о котором говорит Булгаков, также можно представить как подобное отношение. Поставим вопрос так: насколько можно усматривать в этом объекте, представляемом как «механизм», какую-либо позитивность или живую активность? Думается, что булгаковское панзоистское мироощущение, укрепленное пониманием тождественности человека и

⁵⁰³ Там же. - С.90.

⁵⁰⁴ Там же. - С.121.

природы, уже дает нам право предположить, что даже внешняя природа, представленная как механический объект, имеет некоторую подобную же активность. И действительно, как мы увидим, Булгаков находит во внешней природе активность в виде определенной *восприимчивости*, или *рецептивности*. Как мы рассмотрим далее, Булгаков видит в этом качестве восприимчивости объекта предпосылки как для отношения отражения, в котором познавательный субъект подчиняется познаваемому объекту, так и для возможности действия, в котором объект подчиняется воли субъекта. Русский философ цитирует следующие строки из «Системы трансцендентального идеализма»:

«Нельзя было бы понять, как бы возможно было реализованное наших целей во внешнем мире, если бы в мире, прежде еще чем он становится объектом сознательного действия, уже в силу изначального тождества бессознательной деятельности с сознательной, не заложена была восприимчивость для такого действия»⁵⁰⁵.

Другими словами, выход субъекта в объект возможен не столько потому, что это субъектно-объектное отношение представляет собой какое-то одностороннее использование или своего рода принуждение объекта со стороны субъекта, сколько именно потому, что существует какое-то содействие со стороны объекта в виде рецептивности как некоторой его активности. Данную рецептивность со стороны природы Булгаков характеризует и как уступчивость:

«Мы приходим поэтому к выводу о метафизической однородности я и не-я, или единстве в них хозяйственного логоса, которое выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам я»⁵⁰⁶.

Представление о природе, обладающей подобной рецептивностью, уступчивостью и - хотелось бы со своей стороны добавить - способностью ношения⁵⁰⁷, приближает, как кажется и сам Булгаков хорошо знал, образ этого бессознательного объекта к описанному в платоновском «Тимее» образу бесформенной материи как *χώρα*, обладающей некоторой восприимчивостью. Подобно тому, как Платон выражает *χώρα* метафорой матери, Булгаков характеризует естество этой внешней природы, объекта для субъекта с помощью метафоры

⁵⁰⁵ Там же. - С.104-105.

⁵⁰⁶ Там же. - С.126.

⁵⁰⁷ Позднее термин «носитель» станет ключевым словом, например, в его же «Философии имени». Булгаков С.Н. Философия имени // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2-х т. - М. и СПб., 1999. - Т.2.

полового разделения:

«Природа есть пассивное, рецептивное, женственное начало, человек - активное, мужественное, сознательное»⁵⁰⁸.

Отметим, что подобное описание характера природы как «женственного начала» также показывает, что рассматриваемое булгаковское субъектно-объектное отношение - отношение «бессознательного в деятельности» - не столько отношение принуждения, сколько *сотрудничество*, требующее со стороны объекта восприимчивости и «практической уступчивости». В следующем образе русский философ уподобляет отношения между субъектом и объектом отношениям взаимного действия между двумя почти равноценными энергиями:

«Отношение между я и не-я есть отношение двух миров или двух энергий, находящихся в постоянном взаимодействии»⁵⁰⁹.

Данное определение, думается, максимально приближает установку человека перед природой-объектом, определенным нами только что как «механизм», к отношению человеческого субъекта к однородному в принципе равноправному живому существу. Раз субъект и объект, человек и внешняя природа суть равноправные существа, то не будет ли верно обратное: нельзя ли усматривать рецептивность, восприимчивость или женственность именно в субъекте, а в объекте - активность перед рецептивно настроенным объектом? Как нам представляется, мы можем найти подтверждение данному предположению. Например, что значит следующее выражение «объективирования субъекта»?

«<...> или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, т.е. объективирование субъекта»⁵¹⁰.

В цитируемом фрагменте данное понятие «объективирования субъекта» не получает развернутого объяснения. Однако думается, что ключом для его понимания может служить следующее описание некоего состояния временной пассивности субъекта. Оно говорит о том, что может произойти с объектом, когда человеческий субъект с утилитарной установкой

⁵⁰⁸ Там же. - С.133.

⁵⁰⁹ Там же. - С.123.

⁵¹⁰ Там же. - С.90.

поглощает его в себя:

«Прежде чем быть покоренным, объект временно покоряет себе своего покорителя. В то же время и успехи хозяйства не являются еще настолько ощутительными, чтобы вызывать уже чувство победы над объектом, его растворения в субъекте. Гипнотизирующее влияние преодолеваемого объекта, напряжение мускулов и воли при этом преодолении естественно и отразилось в историческом сознании современного человечества успехами научного рационализма»⁵¹¹.

Здесь говорится, как при попытке наступления на объект, человеческий субъект наоборот как бы временно принимает некоторый отрицательный облик объекта - такой, как механичность. Однако мы можем найти еще одно оригинальное булгаковское описание, которое можно отнести к конкретному объяснению упомянутого «объективирования субъекта». А именно описание того, каким образом в принципе в подобном этому процессе временного объективирования субъект поглощается объектом:

«<...> субъект готовится, примериваясь как тигр перед охотничьим прыжком, и на мгновение застывает в этой позе <...> При этой подготовительной позе жизни все внимание переносится на объект, субъект как будто совершенно исчезает, прячется, остается только изучаемый объект <...> в ней субъект временно, конечно, выходит из себя и полагает себя в объекте, пребывает в объекте, так что остается как будто один только чистый объект»⁵¹².

Так Булгаков описывает процесс, в котором субъект, пусть и временно, как раз выходит из себя в объект, выступающий как другой и как бы пассивно поглощается объектом. Можно сказать, что природа как объект наделена таким характерным свойством, которое по крайней мере иногда требует от человеческого субъекта своего рода пассивной установки погружения. Объект принимает в себя субъекта, настроенного именно на такую установку. Выходит, что *субъект, соответственно, совершает «объективное действие» именно тогда, когда он как бы уничтожает свое собственное содержание, делает себя пустым и тем самым готовым к поглощению объекта*⁵¹³.

Если можно отнести процитированный образ объекта к модели объекта,

⁵¹¹ Там же. - С.204.

⁵¹² Там же. - С.198-199.

⁵¹³ Думается, что здесь возможно сказывается влияние Флоренского, давшего образ выхода колдуна в природу в своей работе «Общечеловеческие корни идеализма».

рассматриваемого как своего рода однородного, но обладающего слегка заметной активностью партнера для человеческого субъекта, то можно найти образ природы, выступающий с еще большей яркой активностью. Мы имеем в виду булгаковское описание процесса, больше напоминающего шеллинговское «бессознательное в деятельности», т.е. процесса осознания бессознательной природы, в котором заложенное в бессознательной природе потенциальное и скрытое намерение, или назначение, осуществляется через сознательное творческое действие человека. Человеческий субъект не то, чтобы просто принимал рецептивную установку в отношении природы или объектов. Булгаков говорит, что у природы есть неведомое сознательной установке человека намерение, которое человек обнаруживает и воспринимает. Мы видим, что **человеческий субъект уже становится как бы пассивным средством воплощения идей, заложенных в природе:**

«Тот же самый художественный логос, который в природе действует как слепая организующая сила <...> лишь в человеке получает сознательность, благодаря чему идея и материя, только слитно существовавшие в природе, получают раздельное бытие в субъекте и объекте. В субъект-объекте природа видит себя, воздействует на себя, создает себя»⁵¹⁴.

Из приведенного выше фрагмента становится очевидным, что высшая форма субъектно-объектного отношения рассматривается Булгаковым как некое идеальное переформирование существовавших в необработанной природе хаотичных отношений идеи и материи в сознательное отношение между субъектом и объектом через человеческое действие. Человек в своем рецептивном принятии природы выступает как помощник для самовыявления заложенных в природе «бессознательных» идей. Следует сказать, что природа максимально приближается к образу активного существа-субъекта, предстоящего перед пассивно и рецептивно настроенным эмпирическим человеком-объектом. «Мирочеловек», олицетворяющий природу, может накладывать свою идею на материю. Но по крайней мере эмпирический человек уже не налагает свою своевольную идею на природу и не принуждает и не насилует ее.

Таким образом мы отметим, что булгаковская трактовка образа «бессознательного в деятельности», или «выхода субъекта в природу», фактически имеет два нюанса: 1). нацеленное на деятельное отношение сотрудничество человеческого субъекта с природой, или объектом, как со слегка активным, но в принципе однородным партнером; 2). эмпирическая человеческая личность как бы становится фактическим средством откровения

⁵¹⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.126.

природы. И в том и в другом случаях подобное вхождение природы во взаимное отношение с человеком Булгаков называет процессом прихода бессознательной природы к сознанию. В обоих случаях подобное взаимоотношение основывается на понятии присущей жизни «восприимчивости» или «практической уступчивости», «рецептивности по отношению к заданиям и проектам». Подытоживая, можно сказать, что в понятии природы как партнера для взаимного сотрудничества обнаруживаются ее свойство, выступающее как рецептивность, близкая к чувственной восприимчивости или сила, способная к механической самоорганизации, способность стать частью более активного единого субъекта, некое жаждающее перехода к сознанию стремление и в конце концов способность принять в себя субъекта, находящегося в пассивной установке, т.е. не что иное, как активность.

Однако в то же время для выяснения полной картины булгаковской рецептивной активности природы нам необходимо учесть определенную *двусмысленность*, показанную русским философом по отношению к этому понятию. Булгаков довольно двусмысленно относился к роли пассивной установке субъекта, наблюдаемой в искусстве и других сферах жизни. Посвященная творческому пути Л.Н. Толстого статья «Человек и художник», была опубликована в 1912 году почти одновременно с публикацией «Философии хозяйства». В этой статье Булгаков утверждает, что «искусство есть орган самоощущения души мира»⁵¹⁵. Но при этом русский философ расценивает рецептивную установку человека в искусстве как таковую, как некое *неличностное* состояние:

«Как личность художник вырастает, становясь этим органом души мира, вещном искусства, но настолько же он и умалывается именно как личность, становясь проводником внеличного или в человеческом смысле даже безличного начала <...> Что-то должно замолкнуть, быть задавленным в личности, которая представляет собой известную полноту волевых, интеллектуальных, этических импульсов, чтобы она могла сделаться органом чисто эстетического восприятия и отображения мира»⁵¹⁶.

Мы обнаруживаем, что для русского философа существует явно не упомянутое в «Философии хозяйства» и по-другому расцениваемое состояние «бессознательного в деятельности». Личностное состояние противопоставляется данной рецептивной установке субъекта. Как объясняет Булгаков в этой статье, существует некая сфера «естественной мистики», которая есть «слепой инстинкт религиозности, еще не осознавшей своего Логоса,

⁵¹⁵ Булгаков С.Н. Человек и искусство // Тихие Думы. - С.245.

⁵¹⁶ Там же. - С.245-246

не ощутившей Божества»⁵¹⁷. Поскольку в этой статье Булгаков признает, что есть некое высшее состояние человеческого творчества, при котором в личности искусство и религия сольются воедино или достигают гармонии путем подчинения первого второй, не то что рецептивность вообще расценивается отрицательно и мы можем предположить некую пассивность, или рецептивность, необходимую для подобного высшего религиозного искусства - действительно в качестве такого религиозного искусства Булгаков приводит в пример творчество Достоевского («Братья Карамазовы»), Рафаэля («Сикстинская мадонна»), Микеля Анджело и т.д. Важным представляется то, что Булгаков относил эту сферу искусства не к сфере Софии, а к той сфере мировой души, которая носит амбивалентный характер и необязательно является христианской. Нам следует заключить, что пассивное рецептивное состояние субъекта по отношению к природе и объектам признается как идеальное субъектно-объектное состояние с той весьма важной оговоркой, что эта природа может оказаться слепой. Другими словами, *субъект, рецептивно воспринимая активность природы или объектов, не должен слепо подчиняться обнаруженному в них содержанию*.

В заключении данного раздела позволим себе отметить важную роль, которую имеет рассмотренный здесь аспект субъектно-объектного соотношения для более поздних работ Булгакова, прежде всего «Философии имени». В целом данная булгаковская философия искусства в манере Шеллинга, т.е. конструкция, где природа, разделяющая общие корни с человеком, встречает человека в его же творческом действии, а свобода и необходимость согласуются между собой, напоминает конструкцию именования, обнаруживаемую в «Философии имени» и «Трагедии философии». Как известно, в «Философии имени» представлена модель высказывания космоса через человека, в его языке. В ней представлена модель рецептивного высказывания человеческой личности. Человеческая личность в рецептивной установке наполняется космосом и находит идеальное имя. В этом акте именования, или космической речи, человеческое «я» оказывается как предикативным средством высказывания космоса, выступающего как подлежащее, так и субъектом, производящим свое же личностное предикативное высказывание через этот же акт. Очевидно, что рассмотренное нами булгаковское понимание субъектно-объектного соотношения в «Философии хозяйства», имеющее несколько вариантов своего выражения, унаследовано как важная проблема его дальнейшей мыслью. Можно сказать, что стремление к решению данной проблемы привело Булгакова к созданию в «Философии имени» и «Трагедии философии» более четкой модели сотрудничества человеческой личности и космоса (а через него и Бога), т.е. к концепции речи как предикативного высказывания как

⁵¹⁷ Там же. - С.246.

космоса, так и человеческой личности.

(4). Четвертый слой: понятие трансцендентного принятия самополагающим субъектом собственной идеальной «основы»

В предыдущем разделе мы убедились, что в качестве наиболее приемлемой базисной модели субъектно-объектного соотношения в «Философии хозяйства» русским философом выбрана Шеллингова модель тождественности, особенно образ «бессознательного в деятельности» в художественном творчестве. Данная модель породила специфические представления о пассивности субъекта и активизации объекта. Мы видели, как в данном субъектно-объектном соотношении эмпирический человеческий субъект, стоящий перед природой как своим предметом творческой обработки, наоборот становится как бы рецептивным средством ее самовыражения. Однако в «Философии хозяйства» можно выявить также иную рецептивную модель субъектно-объектного соотношения, которая, хотя и похожа на рассмотренную в предыдущем разделе модель в том плане, что эта модель требует такой же определенной рецептивной установки, все же представляется иной в смысле того, что она предполагает более явную личностную взаимосвязь между человеком и Богом как Другим. Мы имеем в виду **модель человеческого индивидуального «я», принимающего перед Богом идеальный образ своего «я» как данную Им задачу, свою идеальную «основу», и осуществляющего этот образ своей собственной свободной волей.** Причем в данном случае это «я» представлено не только как эмпирическое, но и как *трансцендентное*. Булгаков представляет нам уникальную гипотезу, в которой это принятие идеальной «основы» является нравственным деянием человека перед Богом как Другим. Иными словами, данная рецептивная установка человеческого самополагающего субъекта предполагает его трансцендентное отношение в том смысле, что она предполагает не столько встречу с не-я как предметом, сколько именно этические отношения с Богом как непостижимым Другим для человека. Такое отношение человеческого субъекта находит выражение именно в виде чувства долженствования перед этим Другим. В противоположность этому, в рассмотренной в предыдущем разделе первой рецептивной модели, основанной на философии тождественности подобное этическое отношение почти не существует или лишь слегка присутствует в неявном, потенциальном виде, и в этом смысле скорее следует характеризовать эту первую модель как *имманентно-рецептивной*. А модель, которую мы будем изучать в настоящем разделе, мы назовем второй, *трансцендентно-рецептивной* установкой, которую самополагающий субъект формирует по

отношению к его идеальной основе.

Рассмотрим подробнее. Начнем с того, что Булгаков обращает внимание на проблему некоего изначального качества конкретного человека. Как считает Булгаков, «эмпирическое я»⁵¹⁸, имея упомянутые свойства самопричинности и самополагания, изначально и априорно обнаруживает себя не как прозрачного, бесцветного субъекта, а как некоего уже «окачественного», конкретного субъекта. Если поставить этот вопрос в стиле Фихте, то, пожалуй, можно сформулировать его как проблему о том, откуда берется конкретное «эмпирическое я», изначально противопоставленное тому «не-я». Согласно представленной в «Философии хозяйства» позиции философа, «эмпирическому я» характер «я», обладающего изначально определенной качественностью, предстает как отображение «первообразного я»⁵¹⁹, которое носит вневременный характер и выступает перед «эмпирическим я» как неустраняемая необходимость, безусловное данное. «Эмпирическое я» обнаруживает себя словно изначально определенным неким архетипичным, идеальным образом «я»:

«Я как индивидуум, как основа своего ассеизма, представляло собой нечто данное для я временного, развивающегося, отражающего на себе все колебания мирового бытия. Этим вневременным, данным я определяется я временное, непосредственно вплетающееся в причинную цепь»⁵²⁰.

Можно сказать, что такими словами Булгаков указывает, что «эмпирическое я» изначально обнаруживает себя как результат некоего полагания, т.е. изначально определено чьим-то полаганием. Но ключевым моментом оказывается именно то, что это предположение своего рода загадочного «полагания» сопровождается странным ощущением: кажется, что это полагание, если оно действительно когда-то совершено, произведено «моим» же собственным актом:

«Однако все время у нас остается чувство, что это не кто-нибудь извне, но мы сами себя ограничиваем, - создается фатум собственного я»⁵²¹.

Булгаков ищет источник данного ощущения своего выбора до эмпирического «я», но не

⁵¹⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.217.

⁵¹⁹ Там же.

⁵²⁰ Там же.

⁵²¹ Там же. - С.218.

так, как это делает Фихте, т.е. не в акте некоего абсолютного или абстрактного универсального «я», а именно в гипотетическом метафизическом акте выбора, произведенного собственным же вневременным индивидуальным «я». Вопрос поставлен как у Фихте. Но ответ у Булгакова иной - собственный и оригинальный. Он обнаруживает такую конструкцию, согласно которой «я» свободной волей в вневременном метафизическом измерении соглашается на свою идею как данную Богом, или лучше сказать, предложенную Им качественность, принимает ее и потом рождается с этой идеей на свет:

«<...> создание нас как свободных существ такими, а не иными, было не без нашего на то согласия, творение было вместе с тем и нашим самотворением. <...> здесь осуществляется соединение творческого акта Божеского всемогущества с свободным принятием и усвоением этого акта со стороны твари»⁵²².

Мы обнаруживаем, что происхождение присущего эмпирическому «я» того или иного определяющего его качества кроется в совместном творчестве «я» и Бога путем согласия первым на предъявленный Вторым индивидуальный «первообраз» «я». Очевидно, что как во вневременном получении собственного прообраза и возможного и должного, так и в эмпирическом его обнаружении в жизни конкретного человека предполагается определенная рецептивная установка. При этом важно, что Булгаков с этим предполагаемым актом собственного выбора связывает наше чувство долженствования перед этой самой выбранной качественностью. Можно сказать, что именно поэтому Булгаков говорил: «Божественную тему своего бытия личность осуществляет на основе свободы»⁵²³.

Булгаков дает различные характеристики данному «первообразу» «я». Но, пожалуй, самая существенная его дефиниция - это то, что он есть именно «идея о нас», т.е. индивидуализированная вневременная идея для конкретного «я». Причем она предстает как живая, поскольку отождествляется с неким «ангелом-хранителем». В этом булгаковском рассуждении о первообразном «я» мы прежде всего должны заметить черты древнего платонизма:

«Наши идеальные *образы* (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном, а мы осуществляем в себе свою жизнь *подобие* их, и чрез это - в силу своей свободы - уподобляется им или же отдаляемся от них. Эти *идеи о нас* даны, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как *наша основа и*

⁵²² Там же.

⁵²³ Там же. - С.222.

природа (курсивы мои - Х.Х.)»⁵²⁴.

Мы видим, что Булгаков апеллирует также к православным богословским терминам *образа* и *подобия*. Это можно назвать второй характерной чертой этого понятия первообраза «я». Однако отметим, что булгаковское представление о наличии идеального образа у конкретного «я» представляется уникальным на фоне христианской традиции понимания данного понятия и в этом же смысле отходит от догматического его понимания. По крайней мере догмат православия не говорит о каком-либо индивидуализированном «образе» для отдельно взятой личности. Это нечто иное. Л.А.Зандер правильно отмечает близость данной булгаковской мысли к образу уникального внутреннего индивидуального «я» в немецком романтизме. Признавая справедливость этого замечания Зандера, отметим, что и корни данного булгаковского представления о первообразе, так же, как и аналогичного представления в немецком романтизме, уходят к античному платонизму, причем, возможно, они находятся в том глубоком пласте платонизма, который, если употреблять крылатое выражение Флоренского, может быть назван именно слоем «общечеловеческих корней платонизма»⁵²⁵. Мы можем сказать, что согласно системе Булгакова, от нас требуется свободное принятие и почти платоническое осуществление «идей о нас», словно демиург, обрабатывающий материю по идеальной парадигме или, еще лучше, любящий человек в «Федре», т.е. тот любящий, который, увидев в своем возлюбленном образ языческого бога, которому он принадлежит, стремится обработать его по этому же образу.

Но мы остановимся на более важном моменте по характеристике этого предвечного «самотворения» - ***чувстве необходимости, отождествляемой одновременно со свободой, т.е. чувстве «свободы как необходимости», порождаемом мыслью о индивидуальной идее как результате собственного же вневременного выбора.*** Рассматривая первый слой самополагающего субъекта мы отметили, что в «Философии хозяйства» усматривается мысль о том, что «необходимость» обязательно связана со «свободой» и первая представляется как *основа* второй в том смысле, что «свобода» обязательно и постоянно обнаруживает «необходимость» как обуздание и ограничение, которое как предмет преодоления стоит перед активным «я». Также и в рассматриваемом здесь аспекте между

⁵²⁴ Там же. - С.219.

⁵²⁵ Возможно, истоки этих рассуждений можно отыскать в древнем слое сознания человека. Американский исследователь религиозного мира индейцев Майкл Харнер сообщает, например, что каждый шаман имеет собственного, своего рода индивидуального тотемного животного, который сопровождает его и оберегает его. Следует сказать, что представление об индивидуальном боге для конкретного человека представляет собой устойчивую для человечества идею, связанную с представлением об идентичности человека См.: Harner Michael The Way of the Shaman. - NY. - 1980. (Шаман э но мити - Токио: Хирага сьуппан, - 1989. на японском языке).

«свободой» и «необходимостью» установлена неразрывная, обязательная связь. Однако здесь они связаны по-другому. Соответственно, последняя есть *основа* первой в ином смысле. *Это предвечное определение есть свобода в том смысле, что выбор произведен нами же, но также оно является необходимостью в том смысле, что мы несем некую ответственность за выбор своего «первообраза» перед Другим.* Приведем слова самого русского философа:

«Этот фатализм свободы я, чувство свободы как необходимости (основа трагедии), может быть понят как самосвидетельство природы нашего я, которое есть действительно дело нашего свободного самоопределения»⁵²⁶.

Отметим, что подобным образом представленная «свобода как необходимость» по своему характеру сравнима с кантовским понятием *долженствования*, понятием внутреннего императива. Нельзя ли считать, что Булгаков применяет эту кантовскую идею о чувстве *долженствования* в образе предвечного собственного выбора своего «первообраза»? Если учесть, что в ряде статей, предшествовавших «Философии хозяйства» Булгаков многократно обращался именно к кантовскому образу категорического императива как «внутреннего голоса» *долженствования* и видел в этом переживании основу собственного же нравственного идеала, то нам позволительно предположить, что данное булгаковское представление о «свободе как необходимости» генетически связано именно с этим уже сложившимся у Булгакова взглядом и представляет собой результат развития этой уже состоявшейся позиции⁵²⁷.

Хотелось так же обратить внимание на «самосвидетельство» природы человеческого «я», употребленное в выше приведенной цитате. Относительно использования данного выражения можно отметить несколько интересных моментов. Во-первых, здесь говорится опять же о «самосвидетельстве» со стороны объекта. Это не просто рецептивная установка человеческого субъекта, а именно «самосвидетельство» объекта. Так же, как и в случае с рецептивной установкой, рассмотренной в предыдущем разделе, здесь тоже именно объект для эмпирического «я», т.е. «природа» для «я» в данном случае выступает как фактический субъект по отношению к человеку. Если говорить образно, мы словно прислушиваемся к «самосвидетельству» этого «первообразного я». Однако здесь весь процесс «вслушивания»

⁵²⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.218.

⁵²⁷ Например, в одной из первых статей, вошедших в книгу «От марксизма к идеализму», в статье «Основные проблемы теории прогресса», характеризуя общественный идеал как «регулирующий принцип», Булгаков утверждал: «Мы ежедневно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый». Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. - С.134.

намного больше окрашен нравственным мотивом. Во-вторых, интересно то, что в приведенной цитате не идея, а именно природа представлена как фактический субъект действия. Здесь мы можем угадывать мысль, что в этом соотношении обнаруживается рецептивная установка «я» не просто в том смысле, что человеческий субъект свободной волей принимает предложенную Богом собственную идею, но и в том смысле, что идея и природа рассматриваются как нечто единое или фактически отождествляются, и именно эта своя «идея-природа» выступает фактическим субъектом, а «я» долженствует стать средством ее проявления, помогать ей в своем «самосвидетельстве». Обобщая, мы можем сделать вывод, что настроение «я» именно на такую рецептивную установку перед своим первообразом, своей «идеей-природой» становится предпосылкой самоформирования «я» как его собственного активного самополагания.

Мы видели, что тот идеальный первообраз «я», выступающий перед рецептивно настроенным эмпирическим «я» и становящийся источником чувства долженствования, определяется как «образ», «идея для нас» и в конце концов «природа я». Теперь обратимся к тому моменту, что в приведенной цитате («<...> начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа») этот фактический субъект самосвидетельства описывается именно как «основа». Это определение можно рассматривать как еще одну характерную черту данного понятия «первообразного я». Рассматривая описание родственной с фихтеанской моделью установки активного самополагающего субъекта, мы выявили у Булгакова модель, согласно которой внешний мир выступает как «основа» для «я», отождествляемого со свободой, именно потому, что он как необходимость, как не-я есть предмет преодоления. Однако та «основа», о которой говорится в приведенной цитате, является именно таковой не за счет того, что она как предмет преодоления как бы косвенно дает состояться «я» как чувству свободы преодолевающего субъекта. Она предстает таковой именно потому, что в ней «я», выступающее как этический субъект, как бы освещая ее, прочитывает ее «самосвидетельство». Если позволить себе развить эту идею в том же контексте, то, наверное, можно сказать, что эта «основа» есть такое место, где, следуя собственному чувству нравственной свободы как необходимости, «я» может ощупывать и подыскивать свой идеальный «первообраз». Причем данная «основа» представляется нам неким живым, жаждущим своего обнаружения и почти органического развития. Думается, Булгаков не зря применяет так же такие выражения, как «зародыш» или «потенция» для характеристики как данной, детерминирующей человека «основы».⁵²⁸ Здесь мы можем опять же выявить прототип той модели субъектно-объектного отношения, встречающейся в

⁵²⁸ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.232.

«Философии имени», согласно которой природа или идея о «я» выступает «основой» личности и «самосвидетельством» этой «основы», т.е. идеи и природы является речь как субъектное действие «я», хотя следует иметь в виду, что этот образ «самосвидетельства» своего идеального первообраза в «Философии хозяйства» представляется окрашенным нравственными оттенками в большей степени. Одним словом, мы можем сказать, что в рассматриваемом аспекте уже готовится позднее булгаковское понимание того, что личность есть существо, которое имеет своей основой самосвидетельствующую собственную идею-природу и дает ей реализоваться в своей этической диалогической связи с Богом. Следует сказать, что именно такая модель скрывается за его часто повторяемым выражением идеальной «преддетерминированности» человеческого субъекта.

Как представляется, Булгаков, все больше развивая данную мысль о предрожденном трансцендентном «самотворении», указывает на возможность, что не только прирожденная качественность «я», но и окружающая его среда как данность может оказаться результатом со-творения «я» и Бога. Прежде всего, Булгаков заявляет, что родители как данность могут оказаться результатом самостоятельного выбора собственной среды:

«Человек как умопостигаемое вневременное существо актом своей свободы самоопределяется и к своему эмпирическому бытию, и дух избирает и создает себе физическое и историческое тело. И прежде всего, конечно, связь между отцами и детьми <...>»⁵²⁹

Подобное утверждение не может не породить мысль, что для отдельно взятой личности внешняя среда сама по себе также в указанном смысле может оказаться «основой» как божественной данностью⁵³⁰. Мы обнаруживаем, что «основой» может оказаться не только собственная качественность, т.е. внутренняя природа, но и окружающая индивидуальная среда, внешняя среда вообще. Тогда нам нельзя не задаваться вопросами: не является ли собственная внешняя природа продолжением внутренней, выбранной нами самими природы? Не могут ли обнаруживаться идея или идеи одновременно как во внутреннем, так и во внешнем мире? Иначе говоря, не может ли действие во внешнем мире как софийное действие обозначать сразу обнаружение и выполнение нашей собственной внутренней идеи? Как нам представляется, имеется достаточное основание для таких предположений.

⁵²⁹ Там же. С.229.

⁵³⁰ Описывая общее понятие Софии у Булгакова, Л.А. Зандер пишет: «Подобно тому, как Бог имеет Свою природу, которая открывается как Божественная София, подобно этому и человек имеет свою природу, которая открывается в нем как София тварная». В этих строках внешняя и внутренняя природа также сливается воедино. Зандер Л.А. Бог и мир. - Т.1. - С.134.

Вдобавок русский философ признает, что этот характер данной Богом природы, простирающейся как во внутренней, так и по внешний мир, распространяется не только на отдельно взятую личность, но и на человечество в целом. Человечество - словно коллективное существо, прочитывающее внешний мир как свою данность и образующее себя через диалог с Богом:

«И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни. Предетерминированность эта имеет онтологический характер, она есть как бы аналитическое раскрытие путем свободы того, что заключено в зародыше, но что уже *есть* в потенции»⁵³¹.

В «Философии хозяйства» Булгаков непосредственно не указывает, что окружающая среда как таковая есть для человечества результат собственного метафизического свободного выбора и его принятия подобно тому, что и у отдельно взятой личности. Однако если учесть, что и в отношении окружающей среды для человечества применено понятие свободной необходимости через нее, то вполне резонным окажется, что и внешняя среда есть результат вневременного свободного выбора - только в данном случае этот выбор делается не индивидуумами, а человечеством. Хотелось отметить, что в то же время данная булгаковская мысль о среде, дающей индивидууму или человечеству и принимаемой ими, родственна по своей религиозно-психологической установке с традиционным общерелигиозным представлением о Божьем промысле, или провидении, ведущем отдельно взятую личность или народ к определенной цели путем предоставления Богом определенных событий для них. Такие сюжеты встречаются весьма часто, например, как в Ветхом завете, так и в греческой мифологии. Мы видели, что и Булгаков привязывает представленную идею о нравственной необходимости к мысли о божественном Промысле:

«Промысел Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории»⁵³².

Мы видим, что в свете сказанного несколько иначе начинает выглядеть и наш вопрос о божественно-человеческом сотворчестве. Как мы отметили ранее, божественная воля о нашей окружающей среде, принимаемой человеческой свободной волей, выступает как объект нравственного диалога для человека. Однако, когда мы осознаем могущество

⁵³¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.232.

⁵³² Там же.

превосходящей все и вся воли Божьей, то очевидно, что данная мысль о диалогическом свободном выборе начинает приближаться почти к детерминистическому эсхатологическому представлению о судьбе как неизбежном пути, исход которого изначально определен. Выходит, что для эмпирической человеческой личности сознание свободы как необходимости, связанное со свободным метафизическим выбором, может оказаться аналогией подобного эсхатологического духовного измерения. То, к чему приведет подобное эсхатологическое настроение - это не что иное, как мысль о том, что процессы бывают разными, но исход один:

«Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*»⁵³³.

Вправе ли мы применять данное отношение не только к историческому процессу, но и к жизни отдельно взятой личности? Чтобы ответить на этот вопрос, приведем еще одну цитату из другого места:

«Человек свободен - а постольку и оригинален - лишь в направлении своих сил, в способе использования своей природы, но самую эту природу, основу своего я, он имеет как данную, сотворенную»⁵³⁴.

Если наша личностная свобода только в выборе «направления», то не следует ли заключить, что и у отдельно взятого человека исход один?

Попробуем резюмировать изложенное в данном разделе. Рассмотренная здесь идея представляет собой такую же модель человеческого рецептивного творчества, как рассмотренная в предыдущем разделе модель «бессознательного в **деятельности**». Но она отличается от предыдущей тем, что рассмотренная здесь есть модель принятия собственной индивидуальной «основы» для саморазвития, т.е. творчества своего фактического «я» через личностный диалог с Богом и, соответственно, предполагает наличие отчетливо выраженной нравственно-личностной установки человеческого субъекта. Если рассмотренное в предыдущем разделе рецептивное «я» перед природой как живой материей переработки представляет собой соотношение своего рода естественного и почти биологического проникновения в однородное существо и не обязательно требует особой этической установки, т.е. такую установку «я» характеризуемую *имманентностью*, то здесь мы видим такое отношение «я» к данной Богом «основе», при котором «основа» воспринимается «я» в

⁵³³ Там же.

⁵³⁴ Там же. - С.159.

этической установке перед лицом *трансцендентного* Другого. Эта «основа» представляется как в качестве идеи, так и природы, как во внутреннем мире, так и во внешнем. При этом такая конструкция присуща не только индивидуальной личности, но и человечеству в целом. Отметим также, что Л.А. Зандер и В.В. Зеньковский высоко оценили данную булгаковскую мысль о трансцендентном свободном выборе идеи о себе. Мы бы сказали, что эта идея Булгакова имеет высокое нравственно-практическое значение. Она не только может учить людей принять свою данность как задачу и искать ее смысл, но и приводит к толерантности в том смысле, что перед лицом другого человека открывается понимание того, что, возможно, этот другой, рожденный со всеми своими характерными чертами, включая и неблагоприятными, жертвенно принимает собственной волей подобное первообразное «я» как собственную задачу. Возможно, такая идея может научить человека относиться с жалостью и с уважением ко внутреннему страданию других, которые, возможно, собственной волей «принимают» характер, вызывающий это страдание именно у него.

(5). Пятый слой: роль «самости» в становлении личности

В предыдущем разделе мы рассмотрели конструкцию «я», обнаруживающего в особой рецептивной установке «первообразное я». Как мы видели, согласно пониманию Булгаковым личности в «Философии хозяйства», эмпирическое «я» должно стремиться к уподоблению этому «первообразному я» через чувство свободы как необходимости или долженствования, стать «самосвидетельством» этого образа.

Однако нам необходимо отметить, что данный процесс уподобления необходимо имеет своей предпосылкой важное *понятие борьбы с самым собой, т.е. «самостью»*. Принятие этого образа должно происходить путем преодоления этой «самости». Представляется целесообразным выделить этот вопрос как отдельный для изучения и рассмотреть данное понятие «самости» и соответствующее понимание отношения к ней эмпирического «я». Рассмотрение понятия «самость» наверняка поможет нам пересмотреть выстроенную нами в предыдущем разделе конструкцию «я» с несколько иного ракурса и понять, как эта конструкция рецептивного принятия «первообразного я» отражается на булгаковском динамичном понимании происхождения и развития индивидуальной личности. Рассмотрим подробнее.

Как обращает внимание современный исследователь богословского понятия личности А.М. Малер⁵³⁵, В.Н. Лосский в качестве существенной черты православного понимания

⁵³⁵ Малер А.М. Понятие личности в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический
249

человеческой личности выделяет тот момент, что личность призывается преодолеть собственную «самость». Как понимает В.Н. Лосский, личность в полной мере может состояться только на основе преодоления «самости»:

«Личность - не самость и совершается только через победу над “самостью”, которая и есть смешение с природой в нравственном плане»⁵³⁶.

В этой формулировке компактно изложена мысль о том, что в православном учении существует понятие религиозной личностной эволюции в виде преодоления «самости», ассоциируемой с самым собой. Личность свободна от данной первичной эмпирической действительности «я», следовательно, «самости», способна и должна отказаться от нее, чтобы «обрести образ Божьего бытия»⁵³⁷. Хотелось обратить внимание на то, что здесь «самость» представлена не как какая-либо субстанция, а как состояние, которое есть не что иное, как недолжное смешанное соотношение человеческой ипостаси и природы (напомним: суть многократного обвинения В.Н. Лосским богословского учения Булгакова зрелого периода выражалось именно понятием «смешение» человеческой ипостаси и природы⁵³⁸). **И в системе «Философии хозяйства» в качестве важнейших элементов жизни человеческой личности обнаруживаются сходные до определенной степени понятие о «самости», т.е. каком-то состоянии или субстанции, которая предстает как иерархически нижестоящее собственное же «я», как предмет преодоления, а также связанное с этим представлением понятие о вышестоящей личности, ассоциирующейся с духом, и противостоящей нижестоящей «самости» и побеждающей ее.** Как мы увидим в этом разделе, если сопоставить булгаковское понимание «самости» в «Философии хозяйства» с представленной В.Н. Лосским ее догматической моделью, то булгаковская «самость», явно восходящая к ее шеллинговой интерпретации в «Сущности человеческой свободы», постоянно тяготеет к своего рода субстанционированию. «Самость» у Булгакова уже не просто состояние. Она становится как бы самостоятельным началом, почти уподобляемым некоей самостоятельной субстанции, т.е. словно какому-то существу, как бы отдельно существующему помимо нашего духовного «я»⁵³⁹.

синтез. - С.226

⁵³⁶ Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. - М., 1996. - С.74.

⁵³⁷ Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века - М., 2014. - С.138.

⁵³⁸ Например, см.: Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. - С.61-74.

⁵³⁹ Как считает А.П. Козырев, после раннего религиозно-идеалистического периода, в который преобладало фактическое отождествление личности и индивидуальности, на его философию оказывает существенное влияние «немецкая мистическая традиция (Я. Бёме, И. Таулер, Г. Сузо),

При этом отметим, что в представленной в «Философии хозяйства» системе усматривается как минимум *два соотношения между иерархически разделенными вышестоящим духовно-личностным «я» и нижестоящей самостью-«я»*. С одной стороны, даже если «самость» представлена как собственное зло или эгоизм, надлежащий преодолению, но все же она есть собственное «я». Булгаков много раз подчеркивает общность, однородность или тождественность данной «самости» с личностью-свободой и пытается описывать ее, как необходимый момент личности, как некий *первичный источник личности*. Это показывает, что в данной системе в связи с учетом понятия «самости» вполне состоятельно такое определение личности, в котором личность-дух имеет «самость» как свое происхождение, как своего обязательного предшественника. «Самость» есть *prīus* для человека. С другой стороны, в системе «Философии хозяйства» «самость» часто представлена как категорический антипод, противостоящий личности-духу. Подчеркивается, что «самость» как чуждое и враждебное в отношении личности-духа начало есть *некое, лежащее на пути личности препятствие, подлежащее уничтожению для утверждения «первообразного я»*. Здесь, «самость» уже не однородный исток для личности, а некий инородный антипод. При этом, как нам представляется, Булгаков выстраивает особую собственную модель перехода от первого соотношения «я» с «самостью» ко второму его отношению с ней - модель превращения «самости» как первичного «я» в подлинную личность-духа. Иными словами, мы можем усматривать в системе «Философии хозяйства» определенную оригинальную теорию эволюции личности. Рассмотрим эти три аспекта соотношения самости и личности-духа по отдельности.

А. «Самость» как инородное начало для личности-духа: антагонизм субъекта и его «темной основы»

Прежде всего обратимся к булгаковской интенции в **резкое противопоставление «самости» и личности-духа как инородных друг к другу начал**. «Самость» представлена как некое препятствие, стоящее на пути личности к утверждению своего «первообразного я». При этом мы будем останавливаться также на часто почти синонимично с ней употребляемых таких выражениях, как «первобытная материя», «слепая и хаотичная воля к жизни», «беспредельное» (τὸ ἄπειρον) и другие⁵⁴⁰.

трансформировавшаяся в теодицею Ф. Шеллинга (здесь ключевое значение имеет понятие самости)». См.: Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н.Булгакова - С.169.

⁵⁴⁰ Отметим, что рассмотренные четыре слоя характера самополагающего субъекта соотносятся к указанным двум тенденциям. Рассмотренные слои можно разделить и на две модели субъектно-объектного

Интересно, что эта «самость» представлена и в космогонической мифологеме Софии. Для начала процитируем одно из главных булгаковских описаний «самости», рассмотренной как исток космической дисгармонии бытия в «Философии хозяйства»:

«София, предвечное человечество, как душа мира, держа в себе все, является единящим центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна *хотеть* от себя, обнаружить *самость*, составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни (которую только знает Шопенгауэр). На этот первобытный хаос, первоволю или первоматерию, представляющую бесформенное влечение к жизни, наброшено одеяние софийности <...>»⁵⁴¹.

Как следует из приведенного выше фрагмента, единство бытия нарушено из-за того, что София, или душа мира, сместила свой центр из божественного начала. *Самость* есть усматриваемая в корне природы жажда быть всем по отношению ко всему, т.е. свойственное любому организму стремление к исключительному самоутверждению. Находясь в Боге, данная самость бытия непосредственно удовлетворяется Богом, но у получивших автономность тварных существ она функционирует как «абсолютная жажда», начало бесконечного аффекта, приносящее коренный хаос и непроницаемость в бытие. Здесь можно усматривать одно из базовых и характерных для Булгакова пониманий о соотношении «самости» и субъекта, т.е. понимание о том, что «самость», именуемая так же «первобытным хаосом», «первоволю» или «бесформенным влечением» и т.п. является самой собой и есть некая «темная основа» Софии, выступающей как «предвечное человечество», и эта «самость» должна быть пресечена путем своего рода самоотречения и преодолена Софией-человечеством.

отношения: 1). выход и принятие однородной по отношению к человеку природы как имманентное субъектно-объектное отношение; 2). предполагающее этический свободный выбор принятие внутренней и внешней природы перед лицом трансцендентного Бога как трансцендентное субъектно-объектное отношение. Правда, можно сказать, что и понятие самополагающей жизни и понятие субъекта объективного действия и понятие, основанное на тождественности, а именно «бессознательное в действии», исходят из понятия качественно инородного к бытию некоего трансцендентного субъекта-я. Но все же трудно сказать, что они предполагают присутствие трансцендентного другого лица, и в этом смысле следует сказать, что они имманентны. Только рассмотренную последней модель принятия собственной идеи как свободы-необходимости можно назвать трансцендентной, так как она предполагает наличие трансцендентного другого. Подобные две модели отношения к предмету отражены и на усматриваемых в данной системе отношениях личности к «самости», т.е. на образе личности, противостоящей самости и на образе личности, имеющей непрерывную продолжительную преемственность от самости.

⁵⁴¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.165.

Вряд ли нужно специально напоминать, что такие булгаковские определения этой первобытной материи, как «бесформенное влечение к жизни» и «абсолютная жажда» почти дословно повторяют такие соловьевские ее определения, как «необходимое тяготение бытия»⁵⁴², «влечение, или стремление к бытию, жажда бытия»⁵⁴³, «бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия»⁵⁴⁴ и т.п. Другими словами, *перед нами под выражением «самость» не что иное, как имеющее длинную и богатую историю философского осмысления понятие первичной материи*. А что касается истока самого термина «самость», который у Соловьева почти не встречается в его изложениях софийной космогонической мифологии, а если встречается, то разве что в таких поздних очерках, как «Смысл любви», Булгаков, возможно, позаимствовал его из Шеллинговых «Философских исследований о сущности человеческой свободы», в которых, кстати, так же как и у Булгакова, встречается разделение самости на два подпонятия: собственно «самость (Selbstheit)» и «своеволие (Eigenwille)». В космогонической работе Шеллинга указывается, что «самость» как первичное начало человечества пробуждается из «основы» и может стать духом путем своего присоединения к идеальному началу света, но может превратиться в «своеволие», если она отказывается от данного светового начала. В «Философии хозяйства» Булгаков дает обильное количество ссылок на это произведение. Например, Булгаков цитирует следующие строчки Шеллинга:

«Благодаря же тому, что она (самость - X.X.) имеет в себе дух, властвующий над светом и тьмою, самость может - если этот дух не есть дух вечной любви - отделяться от света, или, иными словами, своеволие может стремиться к тому, чтобы само по себе, в качестве частной воли, быть тем, чем оно является лишь в тождестве с вселенской волей: тем, что оно есть, лишь поскольку остается в средоточии, оно хочет быть и в периферии или как тварное»⁵⁴⁵.

Хотя в этой цитате «самость» представлена почти как само начало человечества, здесь тоже речь идет о недолжном состоянии «самости» как исключительного эгоистического

⁵⁴² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Полн. собр. соч. и писем в 20-т. - М., 2000, - Т.2. - С.266.

⁵⁴³ Там же. - С.266.

⁵⁴⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Полн. собр. соч. и писем в 20-т., 2011, - Т.4. - С.127.

⁵⁴⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.164. (В современном переводе Шеллинга: «Благодаря тому, однако, что она имеет в себе дух (поскольку дух властвует над светом и тьмой), самость может - если этот дух не есть дух вечной любви - отделиться от света, или, иными словами, своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей; быть тем, что оно есть лишь постольку, поскольку оно остается в центре (так, как покоящаяся воля в тихой основе природы именно потому и есть универсальная воля, что она остается в основе) и на периферии или в качестве сотворенного (ибо воля тварей в самом деле вне основы, но тем самым есть только частная воля, она не свободна, а связана)». См.: Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х т. - М., 1989. - Т.2 - С.113.)

утверждения самой себя. Пожалуй, можно сказать, что *в целом Булгаков в этом образе противостояния духа и «самости» идет по тропам мифологемы первобытной материи Шеллинга и Соловьева*⁵⁴⁶.

Попробуем анализировать этот образ софийного отречения от «самости» под ракурсом вопроса *свободы*. В чем именно заключается неверный выбор «Софии, предвечного человечества» в булгаковском образе, который мы только что рассмотрели? Булгаков усматривает этот неверный выбор в том, что «София, предвечное человечество» положила свой центр не «в Боге», а в «самости», т.е. в стихии первобытной материи. Мы можем констатировать, что **первобытная материя в качестве «слепой и хаотической воли к жизни» здесь выступает как объект данного действия *свободного* отречения «Софии, предвечного человечества»**. Понятно, что усматриваемая здесь свобода как добровольный отказ должна носить характер нравственного суждения, основанного на представлении об автономности субъекта. Софии дана свобода в выборе места полагания своего центра, и на основе данной свободы она выбирает либо добро, либо зло. **Ей дан нравственный выбор, и тем самым она поставлена перед нравственным диалогом**.

Мы уже хорошо знакомы с этим образом: речь идет именно о той модели чувства долженствования, т.е. того чувства, которое дает ощущение, что правильный нравственный ответ очевиден для «внутренних очей» субъекта. Одним словом, здесь перед нами предстает модель нравственной личностной свободы, выраженная только языком софийной мифологемы и «самости» - первобытной материи, представленной как главное препятствие данной нравственной свободы и нравственной личности.

Кто-то может сказать, что в рассмотренном образе речь идет все же не о роли «самости» в жизни индивидуальной личности, а именно о соотношении Софии-коллективного человечества и ее «самости» как ее «темной основы». Тогда можно ли подыскать в «Философии хозяйства» такую же роль самости-первобытной материи собственно в описании индивидуального «я»? Действительно, в «Философии хозяйства», посвященной изучению «трансцендентального субъекта хозяйства», описание «самости» как антипода индивидуальной нравственной личности столь явным образом не обнаруживается. Но если искать подобное описание немного шире, рассматривать его как образ нравственной свободы, представленной в качестве нравственного преодоления самого себя вообще, то мы начинаем

⁵⁴⁶ Описание самости или своеволия как почти метафизического начала зла встречается в словах Кириллова, героя романа «Бесы» Достоевского: «Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут моего божества - Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою». Можно предположить и связь булгаковского использования термина «самость» с употреблением этого же термина у Достоевского. Так или иначе, немного позже (в 1914 г.) в своей статье «Русская трагедия» Булгаков обращается к образу силы объективного зла, использующего Ставрогина как свой выход на свет. См.: Достоевский Ф.М. Бесы: Роман. - СПб., 2014. - С.644.

понимать, что таковым является упомянутый в предыдущем разделе образ уподобления эмпирического «я» «первообразному я», т.е. образ, связанный с рассмотренным предвечным личностным выбором «качественной определенностью я». Как мы рассмотрели в предыдущем разделе, именно такое предвечное согласие на предложенный Богом образ «я» вызывает чувство «свободы как необходимости»⁵⁴⁷, т.е. чувство личностного долженствования, которое мы переживаем по отношению к собственному идеальному содержанию «я». Если назовем представленный в начале данного раздела вариант описания нравственной свободы космогоническо-мифологическим выражением нравственной свободы на уровне всеобщей Софии-человечества, то второй вариант выражения «свободы как необходимости» перед лицом «качественной определенности я» можно назвать нравственной свободой на уровне отдельно взятого индивидуума, которая проявляется при принятии своего глубоко интимного жизненного решения. **Скорее, как в первом, так и во втором варианте речь идет о той нравственной свободе, которая выражается в человеческом автономном нравственном самоотречении от стихии первобытной материи-«самости».**

Правда, в упомянутом только что втором «индивидуальном» варианте нравственной свободы Булгаков непосредственно не уточняет, что может означать для личности отказ от этой «свободы как необходимости» перед лицом «прообраза я», или другими словами, какое состояние собственно выступает как антипод субъекта нравственной свободы. Однако нетрудно догадаться, что это тоже означает положить свой центр не «в Боге», а в «темной основе бытия». Если позволим себе сослаться на образ, приведенный в статье, написанной Булгаковым несколько позднее «Русская трагедия» (1914), то станет очевидным, что для индивидуума такой выбор означает стать «личиною», «маской», «скорлупой» некоего меонального ничто: «Религиозная природа не терпит пустоты; и раз душа пробудилась для Бога и, однако, не в силах родиться к новой жизни, обрести в Боге свое подлинное я, она делается личиной самой себя, игральным злом»⁵⁴⁸. Иначе говоря, **человек, который сознательно отказывается от им самим выбранного в предвечном акте идеального образа «я» и дерзает положить свою основу «в себе», тем самым неизбежно обнаружит, что за его собственным эмпирическим «я» нет ничего.** То есть там лишь *негативно оцениваемое меональное ничто*. В приведенной мифологеме предвечного выбора Софии говорилось о некоем самом себе, противостоящем нравственному субъекту, но служащем его «темной основой». Хотя сама эта первобытная материя или «самость» предстояла как потенциальный источник зла, но ее положение того, что она в своем неактивном состоянии

⁵⁴⁷ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.218.

⁵⁴⁸ Булгаков С.Н. Русская трагедия // Соч. в 2-х т. - М., 1993. - Т.2. - С.503.

лежит как некая «темная основа» под Софией, скорее непосредственно не осуждалось Булгаковым. В то же время, в отличие от этого софийного аналога в модели индивидуального самопреодоления, характерно представленного в «Русской трагедии», подчеркивается, что правильный выбор заключается в избрании не «темной основы», а именно идеальной основы, которая в «Русской трагедии» называется непосредственно «подлинным я» (Ср. с характерным выражением из «Философии хозяйства»: «эти идеи о нас даны <...> как наша основа и природа»⁵⁴⁹). Таким образом, мы приходим к пониманию того, что **Булгаков проводит здесь довольно резкое противопоставление двух человеческих «основ» или «природ» как двух возможных оснований человека: с одной стороны, идеального образа «я» как светлой основы, предмета правильного выбора, а с другой – стихии первобытной материи или самости как предмета неправильного выбора.** Темная стихия первобытной материи уже не должна выступить даже как молчаливая «темная основа» для «я», так как она должна быть заменена «светлой основой» как идеей о нас. Если исходить из образа «Русской трагедии» и немного добавить воображение, то можно сказать, что светлая идеальная основа в отличие от темной мнимой основы служит некой опорой для «я», висящего над мезанальной глубиной ничто. Потеряв эту опору, «я» упадет в бесконечную темную глубину бездны⁵⁵⁰. Отметим, что в этом противопоставлении идеальной основы «я» мезанальной основе небытия характер первобытной материи – «самости» как темной стихии небытия, антипода духовно-личностного начала нравственной свободы, которое имело у Булгакова свой исток в кантовской концепции нравственной свободы, - находит самое резкое выражение. Мы можем заключить, что в «Философии хозяйства» имеется в принципе **образ «самости» как инородного начала для личности, т.е. отрицательный образ «самости», которая, находясь на основе «я», может стать источником зла и дисгармонии, и в конечном счете должна быть устранена и заменена идеальным первообразом «я» как правильной идеальной основой «я».**

Б. «Самость» как генезис личности

Прежде всего отметим, что в приведенной в начале предыдущего подраздела софиологической мифологеме «самость» носит несколько амбивалентный характер. С одной стороны, она то, от чего София должна отречься, с другой - эта «самость», все же, есть своя,

⁵⁴⁹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства - С.219.

⁵⁵⁰ Можно сказать, что это, возможно, характерное выражение религиозно-экзистенциального страха перед ничто. Мы можем вспомнить образ страха на «висячей кровати», изображенной Л. Толстым в его «Исповеди».

пусть даже слепая или хаотическая. А само ее расположение в глубинной основе Софии-предвечного человечества в виде «темной основы» не расценено Булгаковым как отрицательный факт в противоположность его же модели «самости» как «темной основы», подлежащей устранению и замене светлой основой, как он представляет это в «Русской трагедии». Другими словами, мы приходим к выводу, что **в «Философии хозяйства» существует два характерных отношения «я» к своей «темной основе» как «самости-первобытной материи»: резкое ее противопоставление «я» и несколько иное примирительное - пока скажем так - отношение «я» к этой «самости».** И мы видим, что в «Философии хозяйства» не мало описаний не только первого отношения к «самости», но и данного второго отношения к «самости». Как представляется, это обстоятельство может пролить иной свет на характер этой «самости-первобытной материи». Мы имеем в виду возможный характер самости-первобытной материи как важного генезиса самой человеческой личности. В рассматриваемом в настоящем подразделе аспекте «самость-первобытная материя» выступает не как безусловный антипод личности, а как бы *однородное для личности начало или прямо как ее идентичный и необходимый предшественник.* В этом аспекте «самость-первобытная материя» разделяет с личностью-духом самые существенные характерные признаки, в частности, расцениваемое как важнейшее свойство личности-духа, *свободу*, которая в виде способности самоотречения в выделенном в предыдущем подразделе аспекте вроде бы резко противопоставлялась как раз этой же «самости-первобытной материи». Другими словами, мы увидим несколько иную свободу, непосредственно связанную с «самостью-первобытной материей».

Далее мы рассмотрим данное второе соотношение «самости-первобытной материи» и личности-духа путем осмысления сопоставления двух моделей связи «самости-первобытной материи» со свободой. Подчеркнем: поскольку в «Философии хозяйства» понятие свободы получает даже такое определение, как «Образ Божий в человеке», привязывание свободы не к нравственно выступающему субъекту суждения, а к «самости-первобытной материи» таит в себе серьезный смысл для понимания понятия личности и требует разъяснения и с точки зрения ортодоксального христианского мировоззрения, на которое хотел опираться сам Булгаков.

Сначала мы еще раз посмотрим, *почему в рассмотренной схеме именно «самость-первобытная материя» противопоставлена свободе.* Для этого нам необходимо вернуться в исторические истоки понятия первобытной материи и рассмотреть его хотя бы вкратце. Как известно, существует много синонимичных выражений понятия первобытной материи. Мы обратимся к одному из ее древнейших философских определений, а именно ее определению

как «беспредельности», которое как раз часто употребляет Булгаков в качестве синонима в изложении своей системы.

Как известно, основу историческому пониманию понятия «беспредельность (τὸ ἄπειρον)» заложил Платон. Он сблизил его с материальным началом, хотя история философии связывает происхождение данного термина как философского понятия с именем Анаксимандра. Если мы обратимся к «Филебу», то увидим, что в нем Платон описывает «беспредельность» как одно из двух начал, слагающих бытие наравне с «пределом (πέρας)». При этом, когда в «Тимее» данная диада материального начала и разумного начала переносится в противопоставление «восприемницы-кормилицы» и «ума», Платон придает данному материальному началу такую характеристику как «необходимость», которая должна подчиниться «уму-демиургу» для формирования чувственно-материального космоса («Путем победы <...> над необходимостью была вначале построена эта Вселенная»⁵⁵¹). Такая же ассоциация *«первобытная материя» – «беспредельность» – «необходимость»* встречается и у Соловьева. Возьмем в качестве примера его «Философские начала цельного знания». Там мы видим, что Соловьев противопоставляет безусловно положительному первому полюсу как «сущему как таковому» второй полюс, для которого он закрепляет такие определения, как первобытная или первая материя, μή ὄν и ὕλη. Это второе начало определяется также как «беспредельность (τὸ ἄπειρον)». Как пишет Соловьев, по отношению к эмпирическому бытию первый полюс определяется как «положительная потенция, свобода бытия (курсив мой – Х.Х.)»⁵⁵², а второй полюс – как «отрицательная непосредственная потенция»⁵⁵³ и «необходимость (курсив мой – Х.Х.)»⁵⁵⁴.

Таким образом, мы можем констатировать, что и у Платона, и у Соловьева интересующая нас «беспредельность», приписанная первобытной материи, *ассоциируется с некой негативной «необходимостью» и противопоставляется, соответственно, светлomu началу свободы и разума*. Данное понимание беспредельной первобытной материи как начала отрицательной необходимости, антипода свободы или разума вполне соответствует вышерассмотренному пониманию «самости-первобытной материи» как источника дисгармонии бытия у Булгакова.

В тоже время нельзя забывать, что и у Платона, и у Соловьева данная, вроде бы отрицательная «беспредельность» получает определение как *«матерь жизни»* (Платона

⁵⁵¹ Платон Тимей. - С.450.(48а).

⁵⁵² Соловьев, Философские начала цельного знания. - С.266.

⁵⁵³ Там же.

⁵⁵⁴ Там же. - С.268.

называет ее «восприимницей», «кормилицей»⁵⁵⁵, «пространством (χώρα)»⁵⁵⁶ и уподобляет ее матери⁵⁵⁷). Остановимся подробнее на данном аспекте «беспредельности» у Соловьева. В девятой главе «Чтений о Богочеловечестве» Соловьева, эта «беспредельность» представлена как синоним таких терминов, как «μη ὄν»⁵⁵⁸, «беспредельная потенция бытия»⁵⁵⁹ и т.п. Соловьев пишет, что как «стремление ко всему (быть всем)»⁵⁶⁰ она же есть так же «Μήτηρ τῆς ζῳῆς»⁵⁶¹ и основа всей тварной жизни. Как известно, Соловьев предоставляет также собственную версию своего рода оправдания беспредельности-матери жизни, т.е. объяснение почему, сама по себе будучи нейтральной или скорее благим началом «матери жизни», эта «беспредельность» становится источником всевозможной дисгармонии. Прочитируем еще Соловьева:

«<...> это беспредельное (τὸ ἄπειρον), которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускается до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь - в частных существах - получает значение коренной стихии их бытия <...>»⁵⁶²

Согласно изложению Соловьева, чем-то напоминающему фрейдистскую теоретизацию состояния грудного ребенка, эта «беспредельность», находясь в «частных существах» т.е. например, в эмпирическом человеке, «есть “это”, но хочет, будучи “этим”, быть “всем”; - но “все” для него, как только “этого”, актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное<...>»⁵⁶³. А она в «положительном всеединстве», находясь в Божестве, постоянно и безусловно «удовлетворяется», «наполняется»⁵⁶⁴ или «покрывается»⁵⁶⁵ «таким же беспредельным, абсолютным содержанием»⁵⁶⁶. То есть само свойство «беспредельности», стремящейся «быть всем» - истинное свойство жизни само по себе носит не какой-либо отрицательный характер, а вполне даже благой.

⁵⁵⁵ Платон Тимей. - С.452. (49а).

⁵⁵⁶ Там же. - С. 455. (52а)

⁵⁵⁷ «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец - отцу, а промежуточную природу - ребенку». См. там же. - С.430 (50d).

⁵⁵⁸ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. - С.126.

⁵⁵⁹ Там же.

⁵⁶⁰ Там же. - С.127.

⁵⁶¹ Там же.

⁵⁶² Там же.

⁵⁶³ Там же.

⁵⁶⁴ В оригинале «наполняет». Там же. - С.126.

⁵⁶⁵ Там же. - С.130.

⁵⁶⁶ Там же. - С.126.

Мы знаем, что Шеллинг имел сходное представление об этом состоянии своего рода «нейтрализации» хаотического стремления «беспредельности», ставшее скорее прототипом для соловьевского образа, но немного по-другому оформленное. Вот, что немецкий мыслитель пишет в «Философских исследованиях сущности человеческой свободы»:

«Умирая же, оно (зло - Х.Х.) полностью отделяется от добра и хотя еще остается в качестве вождения вечного голода и жажды деятельности, но выйти из состояния потенциальности уже не может. Поэтому его состояние есть состояние небытия, состояние постоянного уничтожения активности или того, что стремится в нем быть активным»⁵⁶⁷.

Хотя здесь речь идет о должном состоянии этой первобытной материи не в первоначальном ее состоянии до грехопадения, а именно после победы над ее дисгармонией, гармоничное идеальное состояние описывается таким же состоянием нейтрализации недолжной активности данного беспредельной жажды. Из этого мы можем заключить, что именно неудержимость беспредельного стремления создает выражаемую как «необходимость» дисгармонию как иррациональное аффективное состояние несвободы. Если смотреть на это с функциональной точки зрения, то становится очевидным, что данные мифологические образы призваны служить объяснением того, что такие негативные признаки отрицательной «беспредельности» как «необходимости» сами по себе изначально ей не свойственны.

Итак, «беспредельность» сама по себе у Соловьева (и у Шеллинга) - положительное начало, только временно в нашем нынешнем бытийном положении, приобретающее свой досадный отрицательный характер. Можно по-разному объяснить, почему такое оправдание «беспредельности» было необходимо Соловьеву. Скажем, в ориентированной на христианство модели мироздания Соловьева материальное начало должно было быть представлено как положительный в своем генезисе и обязательный составной элемент чувственно-материального космоса намного ярче, чем в принципе в отрицательно относящейся к материальному космосу системе Платона. Напомним также, что Соловьев ищет объяснения такому фундаментальному, и по крайней мере, нейтральному свойству материального мира, как пространство, также в данном стремлении «беспредельности» «быть всем», а косность пространства, как известно, объясняется вторичным признаком «непроницаемости». Корень бытия, по его мнению, находится именно в этом стремлении, т.е. первобытном волении⁵⁶⁸. Тут можно посмотреть насколько большое положительное значение

⁵⁶⁷ Шеллинг Ф.В.И. Соб. соч. в 2-х т. - Т.2. - С.148.

⁵⁶⁸ П.П. Гайденко в книге «Владимир Соловьев и культура Серебряного века» указывает, что в Новое время основоположником данной формулировки «бытие-воление» является именно Шеллинг. Гайденко

придается беспредельной первобытной материи основоположником русской философии всеединства. То, чего требует Соловьев, - это не устранение этого воления, а восстановление должного состояния этого воления, т.е., как он представлял, должного соединения данного материального начала и идеального начала, причем это соединение представлялось им не просто как иерархическое подчинение первого второму, а как гармония. Это гармония описывается даже как *игра*: такое описание мы встречаем, например, в такой его работе по эстетике, как «Красота в природе»⁵⁶⁹.

И в «Философии хозяйства» отчетливо представлено похожее, вполне положительное определение «беспредельности» как матери жизни:

«Во-первых, всякое живое тело есть организация материи, не только данного количества материи, как представляется это статически, но материи вообще, ибо динамически существует *одна* материя, *prima materia*, и эта материя (“матерь жизни”, Μητήρ ζωής, платоновский мэон), как система сил, едина и непрерывна. Животворящее начало, овладевающее этой материей, так сказать, образует в ней узелки жизни не изолированные, но динамически связанные, как система сил, находящихся в известном отношении между собою <...>»⁵⁷⁰

Здесь говорится о том, что, хотя именно «животворящее начало» - подобно платоновскому демиургу - проведет непосредственное наложение порядка на материю и без него она бесконечно близка к небытию⁵⁷¹, ей как предмету данной обработки дано свое фундаментальное определение как «матерь жизни». Причем здесь можно прочитывать мысль, что она сама по себе придает живым организмам вообще такие вполне положительные признаки как взаимное проникновение в них данного единого начала, т.е. единство и тождественность всего всему именно за счет того, что ей свойственно начало жизни. Можно сказать, что здесь подчеркивается характер данной первобытной материи-беспредельности

П.П. Владимир Соловьев и культура Серебряного века - М., 2001. - С.69-91.

⁵⁶⁹ «Жизнь по самому широкому своему определению есть игра или свободное движение частных сил и положений, объединенных в индивидуальном целом». Соловьев В.С. Собр. соч. в 2-х т. - М., - Т.2. - С.367. В качестве характерного примера подобного образа гармонии приведем следующее соловьевское описание красоты, заключенной в алмазе: «И если такое значение (в элементарной степени) бесспорно принадлежит алмазу, то это, очевидно, потому, что в нем ни темное вещество, ни световое начало не пользуются односторонним преобладанием, а взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии». Там же. Там же. - С.357.

⁵⁷⁰ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.112.

⁵⁷¹ Нет сомнения, что «животворящее начало» придумано в ассоциации его православного понимания. «Матерь жизни» сама по себе представлена как нечто бесконечно близкое к небытию как οὐκ ὄν. «Вне этого оформления материя находится на самой грани небытия, понимаемого в смысле метафизического несуществования (οὐκ ὄν), пребывая в состоянии полубытия, неосуществленного бытия, как чистая потенция (μὴ ὄν)». Там же. - С.112.

как начала, непрерывно простирающегося во все живые организмы, т.е. характер своего рода материального, скажем, энергетического всеединства. Первобытная материя как понятие оказывается предельно близким к понятию жизни.

Сколь положительно ни было бы представлено это понятие, надо понимать, что речь до сих пор шла о нем как источнике жизни вообще. Нет ничего удивительного, если «беспредельность», обнаруживаемая как «слепая, хаотичная воля» в генезисе жизни противостоит рассмотренной до этого нравственной личностно-человеческой свободе, т.е. «свободе как необходимости». Можно сказать, что мы просто выяснили, что человеческая личность как дух есть нечто, отличное от жизни других организмов и, скажем, изучаемая нами «самость» как антипод личности может оказаться неким биологическим жизненным началом, содержащим в нас в качестве нашего составного элемента. Показывает ли все это такое воззрение, в котором первобытная материя-беспредельность, пусть она является началом биологической жизни, есть некое принципиально инородное начало по отношению к личности-духу, как мы в этом убедились в предыдущем разделе? **Однако в «Философии хозяйства» мы сталкиваемся с тем, что данное начало положительной беспредельной первобытной материи гораздо глубже и теснее связано с личностью.** В шестой главе, озаглавленной как «Хозяйство как объединение свободы и необходимости», мы встречаем следующее описание свободы как коренного признака человеческого субъекта:

«Конкретная яйность есть не только сознание, но и воля и энергия. Природа свободы не пассивна, но актуальна, действительна. Свобода хочет быть мощью, она в себе самой не имеет ограничения, свойство воли есть беспредельность. Она есть абсолютная жажда, она хочет всего и потому идет дальше всякого данного предела»⁵⁷².

Термин «беспредельность», представляющий собой, как мы выяснили, свойство начала природной жизни, разделяемой человеком и другими биологическими организмами и выступавшей против нравственно-личностной свободы первого, оказывается применимым и к человеческой свободе «яйности». Может быть, здесь речь идет о какой-то другой «беспредельности», не связанной с каким-либо «материальным» началом? Однако синонимично с «беспредельностью» употребленное выражение «абсолютная жажда» указывает, что, скорее, по сути под выражением «беспредельность» здесь подразумевается та же самая первобытная материя как «слепая хаотическая воля к жизни», которая в предыдущем подразделе нами расценена вполне негативно. Только здесь человеческая

⁵⁷² Там же. - С.223.

«беспредельность» как свойство материи выступает не как препятствие против свободы субъекта, а уже как некое свойство самой яйности, *свойство самой свободы*, которая проявляется прежде всего в неограниченности или неисчерпаемости воли субъекта. Следовательно, мы, человеческие существа, разделяем с другими живыми организмами подобную свободу как свойство самости-первобытной материи и эта свобода есть не только генезис и сущность биологического жизненного начала, но и генезис и глубинная сущность человеческой личности со всей ее свободой.

Рассмотрим это положение в свете общего мироздания «Философии хозяйства». В разделе, анализирующем мироздание, обнаруживаемое в «Философии хозяйства», мы указали на две фундаментальные конструкции. Первая конструкция состояла в том, что трансцендентальный субъект хозяйства как активное динамичное начало обращается, находясь в активной установке, к пассивному началу окружающей среды как предмету своей обработки. Человечество как авангард этого фундаментального активного космического начала жизни, определяемого как *natura naturans*, вводит жизнь и свободу в «мертвую материю» или «материю в обмороке», определяемую как *natura naturata* и как бы расширяет сферу начала жизни. Человечество воплощает в себе начавшее свое проявление в движении к самоорганизации природы бесконечное стремление расширения жизни, в принципе не знающей какой-либо свой предел. Человеческое хозяйство, несмотря на свое проклятие первородным грехом, представляет собой продолжение единого движения развертывания природы, направленного на свои «поддержание, защиту и расширение» и носит, если можно так сказать, характер, вполне описываемый как природно-биологический. Любой предмет, вставший на пути данного линейного движения расширения, представляет собой предмет преодоления, т.е. препятствие своего развертывания, подлежащее обработке, т.е. захвату, подчинению, поглощению и уничтожению⁵⁷³. Понятно, что в применении к образу личности данный характер космического «расширения» согласуется с характером упомянутого самополагающего субъекта, совершающего бесконечный имманентный «выход» из себя («<...> насколько же эта граница постоянно отодвигается и снимается субъектом, настолько в этом осуществляется его свобода»⁵⁷⁴). Даже упомянутое «бессознательное в деятельности», выражаемое в рецептивной установке, в принципе включается в данное бесконечное единое расширение жизни, так как, как мы определили, оно имманентно и находит себя даже как часть активного движения природы как целого.

⁵⁷³ Причем, оказывается, индивидуум есть не что, иное как часть этого всеобщего движения и как бы поддерживает его. Между универсальным субъектом хозяйства и индивидуумами нет принципиального противоречия и они как бы чувствуют себя частью единого. Нет осознания противоречия между индивидуумом как частным и универсальным субъектом как целым.

⁵⁷⁴ Там же. - С.212.

Трудно однозначно определить, что данное стремление человеческого субъекта есть биологическо-безличностное, так как оно все же определяется как проявление Жизни, накладывающей акцент на свое божественное происхождение. Но собственно в эмпирическом своем выражении оно имманентно, по крайней мере в смысле, что не обязательно предполагает абсолютного Другого как партнера диалога. Оно беспечно оптимистично и, поскольку нет истинного Другого, собственно в нем нет какого-либо момента, заставляющего субъект усомниться в правоте своего движения, оборачиваться и критично, с этической точки зрения относиться к своему пройденному пути. Одним словом, в этой установке свобода проявляется как ощущение неисчерпаемости собственной мощи или, если сказать прямо, свобода как стремление просто «быть всем».

В противовес этому другая конструкция базировалась на том, что сфера трансцендентального субъекта хозяйства или Мировой души трансцендентна для рассудочного сознания индивидуального человека и, в частности тогда, когда она выступает как сущность истории, она выступает как ноуменальная причинность, метаистория, предстоящая как невидимая высшая инстанция, действующая как «необходимость» в отношении видимой причинной связи истории. Данная метаистория как бы вторгается в обычную эмпирическую историю человечества, принимает вид неожиданной неопровержимой судьбы и переживается им как событие, имеющее этическое-апокалиптический смысл. В противоположность вышеуказанному линейному движению бесконечного расширения без Другого человеческий субъект, сталкивающийся с этим субъектом ноуменальной метафизической истории как необратимой необходимостью, обнаруживает волю Другого, т.е. присутствие непроницаемого Другого. Исторический человек как бы вопрошает себя и тем самым здесь впервые состоится нравственный диалог с Историей. Данная конструкция в плане ее применения в конструкции личности коррелирует с рассмотренным понятием рецептивного субъекта с трансцендентной установкой, т.е. той моделью личности, обнаруживающей идеальным образом «я» как собственный свободный выбор и ощущающей «свободы как необходимости».

Если в свете этой диады свободы, выведенной из общей модели мироздания и личностной установки, переосмыслить описанную выше человеческую свободу как «беспредельность», очевидно, что эта последняя свобода идентично связана с первым типом свободы из двух. Причем характерно, что здесь эти две свободы скорее рассматриваются едиными в своих корнях. Другими словами, Булгаков намекает, что эти свободы в корне являются одной в том смысле, что сущность свободы и субъектности человека коренится именно в том бесконечном стремлении первобытной материи, проявляющейся как у человека, так и у

любого природного организма.

Пожалуй, мы можем определить этот фундаментальный слой субъекта и свободы как «самопричинность», как это делает сам Булгаков. Русский философ связывает как с организмом вообще, так и с человеком такую характеристику как «самопричинность», которая у него приравнивается к самой сущности свободы. Прочитируем следующее четкое определение свободы, которое философ дает в упомянутой шестой главе «Философии хозяйства».

«Свобода, или способность к самопричинности, аскеизм, составляет необходимую принадлежность живых существ, необходимость же есть механизм, начало безжизненное»⁵⁷⁵.

Согласно определению Булгакова, свобода противостоит механической причинности, но она не есть отсутствие причинности, а «самопричинность», т.е. «способность действовать от себя»⁵⁷⁶. С одной стороны, высоко оценивая заслугу Фихте, Булгаков видит в данной «самопричинности» фундаментальную активность «яйности»⁵⁷⁷, с другой – признает, что данная свобода-самопричинность является сущностью жизни вообще. Характерно, что Булгаков рассматривает эту «способность действовать от себя» широко и **понимает ее как качество, которое охватывает как способность к самопроизвольному действию живых существ вообще, так и способность для автономного нравственного суждения.**

Резюмируя изложенное в данном подразделе, мы можно заключить, что в рассмотренном аспекте «самости-первобытной материи» на первый план выступает характер «самости-первобытной материи» как некоей, скажем, личности, предшествующей личности, протоличности, или личности как самости до своего подчинения духу, поэтапно перерождающейся в личность-дух или порождающей дух. **Начало жизни как предшественник личности оказывается не инородным для личности.** Нет принципиальной качественной разницы между самостью и личностью в своих истоках.

В. Образы перехода от «самости» к личности

Мы установили, что «самость-первобытная материя», противопоставленная человеческой свободе и личности в первой модели, оказывается не чем иным, как генезисом свободы и личности во второй модели. Таким образом в «Философии хозяйства» присутствуют две

⁵⁷⁵ Там же. - С.215.

⁵⁷⁶ Там же. - С.214.

⁵⁷⁷ Там же. - С.215.

установки личности, соответствующие двум моделям свободы, т.е. «свободе как необходимости» и свободе как «стремлению быть всем», хотя обе эти две «свободы» в корне является единой, т.е. «самопричинностью».

В настоящем подразделе нам хотелось бы детально представить, **как выстроена динамичная связь между этими двумя моделями личности**, т.е., опираясь на различные описания в «Философии хозяйства» и других булгаковских работах данного периода, восстановить конкретный образ динамичного перехода от первой установки свободы ко второй. Мы увидим в «Философии хозяйства» такую модель эволюции личности, которая отличается, с одной стороны, приданием «самости» хотя и подчиненного статуса, но все же *положительного* на развитой стадии эволюции личности, с другой - представлением о необходимости в внешней силе в этом процессе.

Но для нас скорее нет необходимости искать у Булгакова выстроенную с нуля подобную конкретную модель соотношения двух свобод. Нам следует еще раз обратиться к Шеллингу, к его модели перехода между двумя установками субъекта, к которой и Булгаков обращается как к почти идеальной модели в «Философии хозяйства». У Шеллинга мы обнаруживаем почти такую же проблему двух установок личности или, другими словами, вопрос эволюции самости-личности. Прочитируем следующее место из шеллинговых «Философских исследований человеческой свободы», на которое ссылается и сам Булгаков:

«Коренящееся в основе природы начало, которым человек отделен от Бога, есть самость в человеке; но единство этой самости с идеальным началом превращает ее в дух. Самость как таковая есть, дух, т.е. человек есть дух, как проникнутое самостью особое (отдельное от Бога) существо; именно в этом сущность личности»⁵⁷⁸.

Здесь говорится о почти той же самой рассмотренной нами неоднозначности характера «самости», т.е. о том, что, во-первых, она воспринимается как базис человека как автономного от Бога существа, во-вторых, она представлена как субстанция, почти отождествляемая с духом или приравниваемая к нему, и в-третьих, чтобы приобрести настоящее тождество с личностью или духом, ей надо пройти путь соединения с неким идеальным началом. Если дополним данную модель другими изложениями из тех же «Философских исследований человеческой свободы», то мы получим следующую целостную картину эволюции от «самости» к личности-духу.

«Самость» как исток человека рождается из «основы (Grund)» путем ее «возбуждения»

⁵⁷⁸ Там же. - С.164..

Божественным разумом. Именно так возникает изначальный человек, т.е. единичное существо, отличное и от «основы», и от Бога⁵⁷⁹. Эта «самость» как первоначальный человек превращается в «свет», «дух» через «второе сотворение», т.е. происходит своего рода вторичное «возбуждение» или соединение с идеальным началом. При этом превращении «самость» как таковая не устраняется, а остается в ее основе как в просветленном «прозрачном теле»⁵⁸⁰ и приобретает новую роль «как носитель и вместитель высшего начала, света» (все курсивы здесь мои - Х.Х.)⁵⁸¹. О противоположном негативном состоянии «самости» Шеллинг пишет: «Начало (т.е. темное начало или «самость» - Х.Х.), поскольку оно происходит из основы и темно, есть своеволие твари, которое, однако, поскольку оно еще не поднято до полного единства со светом (в качестве начала разума), еще не вмещает его, есть только страсть или вождление, т. е. слепая воля»⁵⁸². Согласно утверждению Шеллинга в этом произведении, одна из главнейших задач космогонического процесса заключается именно в рождении личности как своего рода режима сотрудничества двух начал, т.е. с одной стороны, начала самости-стремления как базиса, лежащего в основе как «вместитель», и начала свободного и разумного духа-света, возвышающегося над ним - с другой, и именно таким образом сконструированная личность способна на «отторжение зла от добра, объявление его полнейшей нереальностью»⁵⁸³. Шеллинг усматривает в самом Боге похожее на это строение личности как режим сотрудничества духа и основы, иногда называемой так же «природой». Следовательно, и человеку и Богу фактически параллельно присуща данная конструкция личности как соединение духа и его основы и Шеллинг изображает процесс становления личности Бога, который так же происходит как «стремление» из той же самой «основы», которая как «безосновное» находится в потенциальном состоянии.

Попытаемся осмыслить суть данной мифологемы с точки зрения проблемы возникновения и эволюции человеческой «самости». Здесь можно выделить два ключевых момента этой модели: во-первых, несмотря на то, что «самость» как бы подавляется и преобразовывается, Шеллинг всячески подчеркивает, что она как основа играет хотя иерархически нижнюю, но позитивную роль как базис, «вместитель» или некий источник

⁵⁷⁹ «<...> по мере того, как разум или положенный в первоначальную природу свет возбуждает пытающееся возвратиться в само себя стремление к разделению сил (к отречению от тьмы), но именно в этом разделении способствует появлению замкнутого в разделенном единства, скрытой искры света, возникает прежде всего нечто постижимое и единичное, <...>» Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х т. - М., - Т.2. - С.110-111. Признаемся, что, хотя в приведенной цитате «разум», или «свет», как бы извне возбуждает стремление-самость, порой данное возбуждение описывается как будто происходит само собой из изначально заложенного в основу внутреннего разума или света, отдельного от Божественного начала как такового.

⁵⁸⁰ Там же. - С.113.

⁵⁸¹ Там же.

⁵⁸² Там же. - С.111.

⁵⁸³ Там же. - С.148.

жизненной энергии в своем новом положении. Она продолжает жить, хотя и не непосредственно в активном состоянии, и как «прозрачное тело» поддерживает дух (Шеллинг иногда отождествляет ее просто с душой). Во-вторых, Шеллинг предполагает наличие в этом эволюционном процессе некоего внешнего толчка - иного, третьего начала не идентичного ни с «самостью», ни с человеческим духом. Другими словами, «самость» может превращаться в дух-личность, но она не может совершить это без своего рода вмешательства со стороны Бога как третьего начала. То есть первое «возбуждение» «природной души» (что равняется также человеческой «самости») из основы совершалось именно толчком божественного Разума, а при втором сотворении также предполагается наличие такого же толчка с третьей стороны («именно это начало преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, дух»⁵⁸⁴).

Сам Булгаков столь явным образом и в отдельном виде самостоятельно не представляет собственное конкретное видение на процесс эволюции личности из «самости». Учитывая, что в «Философии хозяйства» Шеллинг почти им не критикуется, Булгаков рассыпает в его адрес только одни комплименты, нам вполне позволительно заключить, что Булгаков считал эту шеллинговую модель эволюции «самости» в общих чертах вполне приемлемой для себя (что скорее нельзя сказать относительно шеллинговой модели рождения божественной Личности в учете общей ортодоксально-христианской ориентации Булгакова). Однако далее, обращая внимание на два выделенных момента шеллингового понятия эволюции личности, мы попробуем восстановить булгаковское представление о эволюции личности из отдельных собственных высказываний русского философа в «Философии хозяйства» и в других его работах данного периода.

Сначала обратимся к первому моменту, т.е. представлению о позитивной роли «самости» после ее преодоления духом-личностью. Прежде всего хотелось обратить внимание на обнаруживаемую в упомянутой шестой главе своего рода теорию «градаций» свободы, которая может стать связывающим звеном между уже упомянутыми двумя установками свободы, т.е. установкой свободы как стремления «быть всем» и установкой «свободы как необходимости». Как мы увидели, Булгаков считал, что сущность свободы и субъектности заключена в стремлении «самости-первобытной материи», проявляемой как у простых организмов, так и у человека. Свобода определяется им как «самопричинность, способность действовать от себя»⁵⁸⁵ и присуща всем организмам. Но эта свобода оказывается и «яйностью», как это подчеркивает Булгаков. Как считал философ, вопрос лишь о степени свободы:

⁵⁸⁴ Там же. - С.112.

⁵⁸⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.214.

«Все живое самопричинно <...> и в этом смысле все живое свободно. Но сама жизнь, а следовательно, и свобода, представляет собою целую скалу градаций. Все живое самопроизвольно, но настоящая свобода принадлежит только духу, следовательно, тем живым существам, которые являются духоносными, т.е. человеку <...>»⁵⁸⁶.

Отметим, что процитированные строчки наиболее ярко показывают фундирование «я» и всех организмов именно в «самопричинности». Мы можем получить четкое понимание того, что данная «самопричинность» лежит в основе всех организмов и человека.

Тогда какова роль «самопричинности» в человеке как личности? Мы находим у Булгакова несколько образов, позволяющих нам найти ответ на этот вопрос. Сначала обратимся к образу, непосредственно следующему за процитированными строчками. Приближая понятие свободы к понятию воли, Булгаков далее упоминает различие между свободой на стадии духа-личности и свободой на стадии живых организмов ниже человека:

«Способность к самопричинности есть воля (потому свобода и свобода воли - синонимы, ибо качество свободы как самопричинности принадлежит только воле), но воля достигает полного своего выражения лишь при полном самосознании. Вполне осознанною свободой обладает только личность. Лишь для я возникает впервые противоположение между я и не-я как границей я, свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание. Свободой увенчивается личность как живое единство воли и разумного сознания (которые рассекаются и противопоставляются в системе Канта)»⁵⁸⁷.

Итак, здесь нам встречается интересная формулировка определения личности как «единства воли и разумного сознания». Как утверждает в выше цитированном фрагменте русский философ, особенность свободы на уровне личности в том, что эта свобода осознана субъектом. Другими словами, все живые существа обнаруживают перед собой объект как необходимость и преодолевают его, продвигаются, расширяются и, следовательно, свободны. Однако только личность сознает это соотношение бесконечного расширения как соотношения «я» и «не-я» и обладает осознанной свободой. Если перефразировать слова Булгакова, то свобода на уровне живых организмов вообще чувствуется ими, но не сознается. Следовательно, хотя Булгаков непосредственно не употребляет такое выражение, выходит, что в конечном счете именно *предметное самосознание* - а это есть то, что, наверное,

⁵⁸⁶ Там же. - С.215.

⁵⁸⁷ Там же.

можно интерпретировать так же, как самополагающее сознание, порождающее сознательную свободу, - является, по крайней мере, предпосылкой личностной свободы. Можно сказать, что именно такое предметное сознание превращает волю в настоящее выражение свободы. Так же отметим, что, поскольку здесь в качестве признака личности упоминается дух как почти синонимичное определение личности, мы можем предположить, что, как минимум, предметное самосознание и дух находятся в смысловом отношении очень в тесной связи.

Возможно, приведенного образа недостаточно, чтобы констатировать, что именно разумное предметное самосознание способно открыть путь от свободы как стремления «быть всем» к «свободе как необходимости». К сожалению, Булгаков не особо развивает эту мысль дальше, и здесь это разумное предметное сознание непосредственно не привязывается к обнаруженной нами «свободе как необходимости», т.е. к этическому сознанию перед Другим. Однако мы можем предположить, что подобное разумное сознание, согласно мысли Булгакова того времени, являлось условием-предпосылкой для второй свободы. Другими словами, **разумное предметное сознание вероятно представлялось Булгакову как одно из соединяющих звеньев между градацией «самости» и градацией личности.** Здесь так же хотелось обратить внимание на то, что «воля», скорее коррелирующая «самости», представлена не просто как некая низкая инстанция или предмет устранения, а именно как главный необходимый составной элемент личности наряду с «разумным сознанием». С нашей точки зрения это важно, так как может указать нам путь к пониманию роли «самости» как составного элемента личности, т.е. пониманию того, что воля-«самость», которая была главным субстанциональным началом биологических организмов, теперь у человека присутствует как важная составная часть личности в каком-то служебно-подчиненном состоянии. В то же время отметим, что, употребляя формулировку «воля плюс разумное сознание равно личности», Булгаков в таком описании несколько редуцирует личность, сводя ее к такому существу, которое поддается предметному описанию⁵⁸⁸.

Наряду с образом соотношения личности и «самости», приближенной к понятию воли как таковой, упомянутым нами выше, мы обнаруживаем более конкретные образы «самости» или ее коррелята, который, находясь в основе духа, играет определенную положительную служебно-подчиненную роль. Мы ведем речь об **описаниях некоего амбивалентного субстрата, расположенного под сознанием и играющего какую-то положительную функцию в системе «я».** В первую очередь к таковым относятся описания уже

⁵⁸⁸ В то же время это означает, что выделенное в первом разделе (1) предметное сознание или самополагающее сознание в манере Фихте само по себе - оно же усматривается и в низших организмах - расценено Булгаковым как недостаточное, чтобы претендовать на истинную личность. Впрочем, надо признаться, что этот момент четко не указывается в самом тексте Булгакова и все-таки остается потенциальным выводом, вытекающим из описания «Философии хозяйства».

рассмотренной «природы» или «основы» как места «самооткровения» идей, в частности, «первообразного я», сопровождаемого чувством «свободы как необходимости». В этих образах отчетливо прочитывается роль этой природы как «вместилища», принимающего «первообразное я». Представленные нами в предыдущих разделах образы живой природы, противопоставленные самополагающему субъекту, вполне могут рассматриваться как функции «самости», если мы будем считать эту природу как предшественника нашего человеческого «я». Мы не будем больше говорить об этих основных функциях «природы я». Отметим лишь, что вполне логично предположить, что в рассмотренных до сих пор образах это «вместилище» должно быть чистым, т.е. «прозрачным» для «самооткровения». Но мы можем отметить и несколько иную роль этой «природы» как «вместилища». В статьях, опубликованных примерно в то же время, когда были опубликованы отдельные главы «Философии хозяйства», мы находим интересные размышления русского философа. Например, в статье «На смерть Толстого» (1910) Булгаков, представляя образ Л.Н. Толстого как человека, воплощающего в себе «стихию России» до принятия христианства, описывает эту стихию следующим образом:

«В нем жила первобытная душа русской природы и русского народа, такая, какую она была и в отдаленную, дохристианскую эпоху, <...> в нем было нечто глубинное, потустороннее, но это была потусторонность не божественного мира, а природной души, великого Пана ...»⁵⁸⁹

В этой статье прочитывается образ некоего субстрата душевно-природного характера как необходимой «почвы», на которую пало «семя христианства»⁵⁹⁰, причем такой почвы, которая носит даже определенную потусторонность. Поскольку данный субстрат, называемый и душой «природы и русского народа», выступает именно как место, где должно быть положено «семя», то мы можем приблизить данный образ почвы к тому образу рецептивного «вместилища», находящегося в основе духа-личности. Однако интересно также этот образ почвы сравнить с образом шеллингового «прозрачного тела», описание которого мы приводили в начале данного подраздела. Похоже, что Булгаков скорее находит позитивное значение не в том, что это «вместилище» прозрачно, как это у Шеллинга, а в том, что оно имеет определенную окраску. В опубликованной в том же 1910 году статье «Размышление о национальности» Булгаков более четко утверждает, что данная «почва-вместилище» служит душевной основой нации и играет у людей роль основы сознания и в

⁵⁸⁹ Булгаков С.Н. На смерть Толстого // Булгаков С.Н. Тихие думы. - С.234.

⁵⁹⁰ Там же.

положительном, и в негативном смысле:

«<...> некоторое субстанциональное бытие, существующее прежде сознания и составляющее его *prūs*. <...> она существует и до него, и помимо него и даже вопреки ему. <...> вообще сознательная и волевая жизнь уже предполагает для своего существования некоторое бытийное ядро личности как питательную органическую среду, в которой они возникают и развиваются, конечно, получая затем способность воздействовать и на самую личность»⁵⁹¹

Если учтем, что это «субстанциональное бытие» или «ядро личности» рассматривается Булгаковым как источник национального самочувствия, то мы можем уверенно сказать, что этому ядру придано определенное позитивное значение необходимого элемента человеческой жизни. Такое значение усматривается в выражении «питательной органической среды», которая скорее «питает» личность на каком-то природно-душевном уровне⁵⁹².

Как нам представляется, по сравнению с подобным фрагментарным способом представленными образами функций «самости» в личности, более ясную картину булгаковской мысли мы получаем относительно отмеченного выше второго момента шеллиенговой модели эволюции личности: **как в рассмотренной космогонии Шеллинга, так и в булгаковской модели «Философии хозяйства» отслеживается представление о необходимости третьей силы в процессе становления человеческой личности из «самости».** Другими словами, и у Шеллинга, и у Булгакова мы находим понимание о том, что данная эволюция как всех организмов, так и человека происходит не только за счет собственной силы. В нижеследующих строчках Булгаков прежде всего говорит о том, что

⁵⁹¹ Булгаков С.Н. Размышления о национальности // Булгаков С.Н. Два града. - С.526-527.

⁵⁹² Признаемся, здесь есть какой-то трудный момент, который как бы начинает ускользать по мере все большей попытки приближения к его сути. Остается открытым вопрос о том, насколько можно идентично рассматривать «самость» и «природу». В поиске различных образов, коррелятов «самости» как субъекта-предшественника «я» мы просто обнаруживаем, что подходим к различным образам душевно-волевого состава личности, который действительно близок к «самости», но не обязательно является самостоятельной субстанцией, а скорее напоминает некий однородный слой, входящий как состав или компонент в человеческую психику. Другими словами, мы постепенно начинаем понимать, что характер «самости», рассмотренной нами как субъект-предшественник «я», оказывается различными свойствами, которые относимые к понятию «души» и, следовательно, можем заключить, что качества, отнесенные Булгаковым к положительным функциям «самости», исполняемой в основе новой личности, оказываются примерно теми же свойствами, которые традиционно относимы к функции «души». В этом смысле в определенной мере мы можем сказать, что здесь оперируя понятием «самость», мы имеем дело почти с традиционным представлением о «душе», только она рассмотрена здесь не просто как составная часть человеческой психики, но так же как и предшественник «я», старого «я», т.е. глубочайшего источника субъектности.

для возникновения конкретных живых организмов необходимо пробуждение со стороны природной силы вообще. Но в тоже время здесь отчетливо прочитывается мысль, что для данного возникновения необходимо вмешательство со стороны Бога как третьей силы, т.е. не что иное, как «возбуждение», о котором говорил Шеллинг. А сам Булгаков предпочитает использовать более богословское выражение - «да-будет»:

«Даже в творении еще до человеческого мира творческое *да-будет* не производило прямо готовых продуктов, но лишь пробуждало творческие силы природы: “да произрастит земля зелень”, “да произведет вода пресмыкающихся”, “да произведет земля душу живую”»⁵⁹³.

Здесь речь скорее идет о возникновении различных отдельных видов организма. Но последняя строчка из приведенной выше цитаты относима к рождению человеческого вида, если, как мы рассмотрели, «самость», усматриваемая в основе как и у организмом, так у человека, фактически может оказаться предшественником «я». Если можно сказать так, то и рассматриваемый процесс становления самости-души основывается на своего рода диалогическом соотношении «вызова-ответа» между Богом и тварью.

Тогда можно ли найти пример булгаковского утверждения того времени, в котором бы отслеживалось мысль о необходимости вмешательства в процесс преодоления собственной «самости» у человека, уже раз родившегося. Мы вновь обратимся к его повествованию о Толстом. В упомянутой статье «На смерть Толстого» Булгаков проводит сравнение новой реформаторской религии Толстого и той религии, которую русский философ считает настоящим христианством. Как утверждает Булгаков, Толстой с одной стороны воплощал в себе глубокую стихию Руси до принятия христианства, но с другой стороны - обладал ярко выраженным христианским сознанием греха и всю жизнь страдал из-за противоречия, порождаемого этой стихией и сознанием. Именно это чувство греха побуждало его выступить в качестве непоколебимого обвинителя греха в современной цивилизации и постоянно призывать людей к духовному возрождению. Русский философ описывает толстовское никакой силой не останавливаемое обращение к народу с призывами к покаянию следующим образом:

«Нужно заставить человека освободиться от этого марева, почувствовав свою духовную личность, свободную и потому ответственную перед Богом. Это есть то, что можно назвать

⁵⁹³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - С.218.

духовным рождением личности <...>»⁵⁹⁴

Здесь отчетливо представлено понимание Булгакова о том, что религиозное возрождение, к которому как к цели призывал великий русский писатель, является не чем иным, как восстановлением личности, т.е. «духовным рождением личности». В последовавшей за процитированной статьей публикации о Толстом «Человекобог и человекозверь» (1912), эта борьба за вторичным рождением представляется Булгаковым таким образом:

«<...> нравственная жизнь основана лишь на постоянной борьбе с собою, с низшими сторонами своего собственного существа, со стихией греха <...>»⁵⁹⁵

Мы можем быть уверены, что то, что здесь Булгаков называет «низшими сторонами своего собственного существа», является не чем иным, как обсуждаемой нами до сих пор «самостью» в «Философии хозяйства». Однако, как утверждает Булгаков в данной статье, такой призыв к «духовному рождению личности» как толстовский, представляет собой модель «личного самоусовершенствования»⁵⁹⁶. Согласно интерпретации русского философа, несмотря на резкое самосознание греха, Толстой унаследовал позицию естественной религии или просвещенную позицию понимания человека, согласно которому человек сам по себе есть уже доброе существо и проявляет зло лишь из-за неблагоприятной окружающей среды, в которой он оказывается. Как утверждает Булгаков, в противоположность этому на самом деле «<...> человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя»⁵⁹⁷. Толстой, поверив в «самоспасение» разумом, отвергал искупление греха Христом, а вместе с этим и божественную благодать. Как определяет русский философ здесь «отсутствует восприятие личности Христа в ее единственности»⁵⁹⁸. Последствия, как излагает Булгаков, с одной стороны, внешняя проповедь нового учения и призывы к духовному возрождению личности, с другой - внутреннее одиночество, скитание и отчаяние от признания того, что преодоление греха фактически никогда не станет возможным. Булгаков так же сравнивает толстовский образ Зосимы, который писатель изображал на основе собственно интерпретированной

⁵⁹⁴ Булгаков С.Н. На смерть Толстого. - С.237.

⁵⁹⁵ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - Т.2. - С.461.

⁵⁹⁶ Булгаков С.Н. На смерть Толстого. - С.237.

⁵⁹⁷ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. - С.461. Характерно и то, что в этой статье Булгаков относит и Канта к лагерю «личного самосовершенствования». Это можно рассматривать как свидетельство того, что согласно Булгакову, кантовский образ «свободы как необходимости» в своем чистом виде не достаточен для приобретения настоящей личности.

⁵⁹⁸ Булгаков С.Н. На смерть Толстого. - С.238.

религии, и образ Зосимы у Достоевского, позицию которого в этом вопросе русский философ считает более адекватной. Как утверждает Булгаков, в то время как первый представляет собой проявление гордыни, укорененной в уверенности в собственной силе, и выражение глубокого отчаяния от бессилия, второй воплощает в себе черты истинного христианства как религии надежды и радости, которая видит настоящий грех не столько в распутстве как таковом, но в чувстве отчаяния.

Отсюда становится ясным, что Булгаков, признавая пробуждение настоящей личности у Толстого, считает, что из-за писательской позиции личного самосовершенствования, исключительно полагающейся на собственной силе, его путь остается тупиковым, и для продвижения вперед необходимо **признание Христа как конкретной Личности, и признание Его искупления и принятие благодати.** Применяя данное булгаковское понимание в контексте нашего вопроса, мы можем сказать, что пробуждение личности возможно у «самости», но для совершенного исполнения пробуждения и настоящего появления духа все же необходимо второе «возбуждение», т.е. вмешательство со стороны Бога, причем воспринятого как Личность. Как считает Булгаков, только таким образом «<...> освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку»⁵⁹⁹.

Заключение ко второй главе

Попробуем сделать некоторые выводы второй главы. Несмотря на кажущуюся эпизодичность обращения к теме индивидуальной личности на фоне выдвижения концепции трансцендентального субъекта человечества в период написания «Философии хозяйства», следует считать этот период решающим для дальнейших булгаковских размышлений о личности. Именно этот период можно рассматривать как промежуточный этап, в течение которого в размышлениях философа произошла смена понятий, противопоставляемых личности: если раньше это было прежде всего общественное целое как эмпирическое явление, то с работой над «Философией хозяйства» Булгаков все чаще обращался к таким понятиям, как внутренняя и внешняя природа. Причем эта природа стала рассматриваться философом как богоданная «основа», которая в конечном счете требует от каждого человека собственного «самооткровения» и, соответственно, личного этического принятия решения вопроса по собственному отношению к ней перед Богом как Личностью. Вопросы об

⁵⁹⁹ Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. - С.461.

абсолютности индивидуальной личности и значении природы как богоданной «основы» выходят в передний план внимания философа.

Для целостного анализа понятия личности в «Философии хозяйства» требуется две точки зрения: 1. человеческая личность в взаимодействии с окружающей ее всеединой конструкцией мира; 2. человеческая личность как субъектность, которая проецируется иногда так же в образе трансцендентального субъекта хозяйства.

Образ личности, рассматриваемой с первой точки зрения, использовался в основном для решения задачи утверждения образа гармонии целого и единичного и выражен Булгаковым как языком теоретическо-философской разработки, так и языком платоническо-софиологического мифа. В теоретическом отношении Булгаков, в основном полностью принимая соловьевскую концепцию человечества как реальной субстанции, к которой причастны все отдельно взятые представители человечества, применял термин личности только для рассуждения о индивидуальной личности. Мы указали в качестве важнейшего момента булгаковской теоретической разработки также его разработку трансцендентального коллективного субъекта человечества. Данное понятие, разработанное под большим влиянием концепции соборного сознания С.Н. Трубецкого, позволило Булгакову указать сферу надындивидуального уровня сознания и бытия, которая складывается только через историческую коммуникацию людей, т.е. сферу хозяйства, знания и культуры. Эта кантианская по происхождению концепция так же дала Булгакову возможность выдвинуть понятие ноуменального целого, которое выступает, как кантовский «разум», оказывающий регулятивное воздействие на индивидуальную личность, представленную как имманентный «рассудок». В свою очередь мифологическая конструкция позволила Булгакову представить модель всеединой гармонии целого и единичного, рассмотренной как предмет вне-рассудочного постижения. Всеединство как гармония целого и личности у Булгакова представлено через образ платоновской идеальной «основы» мира: она у него предстает и как «корни» и как «цель» бытия. Эта «основа» представляет эмпирическому миру идеальный образ гармонии, с одной стороны, путем формирования понятия видовых образов индивидуальных личностей и понятия универсального образа человечности, с другой - через понятие живых идей, образующих гармоничное единство идеи и людей как причастных ей подобий, и снабжают личность целью и жизнью. Булгаков, которому удалось через концепцию трансцендентального коллективного субъекта указать на сферу хозяйства, не был слеп в отношении опасности превращения индивидуальной личности в «винтик» мирового механизма. Утверждая понятие ноуменальной сферы, прежде всего, сферы метаистории, постижение которой доступно лишь индивидуальной личности, Булгаков смог показать

принципиальный примат индивидуальной личности над коллективом любого вида. Хотелось бы отдельно отметить внимание философа к практическому значению индивидуального достоинства в труде. Этот момент тоже выгодно защищает ценность индивидуальной личности от возможного поглощения ее коллективностью. Во время работы над «Философией хозяйства» философ уже начал формировать концепцию общества, основанного на взаимной любви между индивидуальными личностями. Основанная на традиционном богословском понимании церкви эта идея в то время проявляется слабо, но ее значение для дальнейшего развития Булгаковым концепции человеческого коллективного целого велико.

Образ личности, рассматриваемой с второй точки зрения, т.е. понятия субъектности, открыл философу возможность рассмотреть феномен человека в свете вопроса о его противостоянии окружающей среде не как феноменальному обществу, но как имеющей трансцендентное измерение заданной «основы» для личности. В «Философии хозяйства» уже отчетливо отслеживается начало формирования модели активного человеческого субъекта, который принимает рецептивную установку для своего диалогического развития, носящего этический характер. Данная модель увидит свое полное выражение в булгаковской концепции человека как соотношения человеческой ипостаси и ее природы в таких его работах, как «Философии имени» и «Трагедии философии».

В данной модели личности мы выявили нескольких слоев. Самый глубинный первый слой - это понятие самопричинности и самополагания как важнейшего свойства личности, роднящего ее с Богом. Намеченное в религиозно-идеалистический период понимание личности как абсолютного углубляется. Второй слой представляет собой подчеркивание значения «практики», способности субъекта действительно воздействовать на окружающую среду, перерабатывать ее. Третий слой, который можно рассматривать как момент, выгодно отличающий булгаковское понятие личности на фоне понятий личности, данных современными ему мыслителями - это понятие рецептивной установки субъекта, принимающего природу как однородное существо. Данное понимание, опирающееся в принципе на образ «бессознательного в деятельности» у Шеллинга, можно рассматривать как основополагающее положение для дальнейшей разработки Булгаковым понятия личности. Человек рассматривается как нечто, не только принципиально активное, но и рецептивное. Мы видим, что тем самым Булгаков выходит из рамки образа исключительно активной и волевой личности в социологической установке понимания личности. Четвертый слой - образ рецептивной установки для принятия идеального первообразного «я» и его осознанной реализации перед Другим. Эта установка отличается от предыдущей тем, что

пробуждает чувство «свободы как необходимости», тогда как установка третьего слоя не обязательно нуждается в подобном восприятии. Это можно расценивать как важную попытку отразить этическое измерение на понятии коммуникации личности с внутренней и внешней природой. В пятом слое происходит штудирование Булгаковым понятия «самости» и исходящего из него представления о генезисе и эволюции личности. Мы выяснили, что обращение к данному понятию, уходящему своими корнями в античное понятие «беспредельного», позволило Булгакову сформировать образ «самости-первобытной материи» как истока человеческой личности и образ совершенной личности, которая может состояться только на основе преодоления этой «самости». Мы увидели, что эти два образа «самости» следует рассматривать как отражение двух стадий свободы, т.е. свободы как стремления «быть всем» и «свободы как необходимости» перед Другим - можно сказать, что тем самым Булгаков не устраняет установку активной волевой личности социологического взгляда на личность, как бы интегрирует эту установку в свое понимание личности. При этом, как мы выяснили, в рассмотренный период основное булгаковское представление о переходе от первой ко второй стадии имеет определенную параллель с Шеллинговой моделью. У Булгакова данного периода усматриваются до определенной степени сходные представления о роли «самости» как просветленного «вместилища» в возрожденной личности и представление о необходимости третьей силы для этого перехода. Последняя идея выражена довольно ярко и интимно, что следует рассматривать как момент, выгодно отличающий булгаковский образ личности этого периода на фоне других попыток утверждения понятия личности на основе натурфилософского мышления⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Необходимо хотя бы немного остановиться на дальнейшем развитии булгаковского понятия человеческой личности в «Свете Невечернем» - непосредственно последовавшей за «Философии хозяйства» булгаковской монографии, которую по собственным словам философа, можно рассматривать как эсхатологию, или продолжение «Философии хозяйства». В целом в «Свете Невечернем» можно усматривать много моментов, повторяющих предложенные в «Философии хозяйства» идеи. Однако в «Свете Невечернем» булгаковское представление о личности приобретает некоторые дополнительные черты:

1. *Попытка придать своему понимаю личности более христианскую окраску.* Булгаков начинает изложение своего понимания личности, ссылаясь непосредственно на Священном писании и творениях отцов Церкви. Булгаков, пока почти синонимично, заменяет термин «личности» более христиански ориентированным термином «личность». Булгаков утверждает: «человек есть ипостась» (С.245). При этом основание человеческой личности он подыскивает прямо в «образе Божьем в человеке». Однако в целом, как представляется, Булгаков сохраняет представленное в «Философии хозяйства» собственное оригинальное, т.е. довольно неортодоксальное понимание личности;

2. *Подчеркивание амбивалентности человеческой абсолютности.* Булгаков еще сильнее начинает осознавать условность или ограниченность абсолютности человеческой личности. Как подчеркивает философ, «Образ Божий в человеке» представляет собой не сам божественный Первообраз как таковой, а лишь его «повторение». Человеческая абсолютность, как пишет философ, не актуальна, а лишь потенциальна. Таким образом, Булгаков делает акцент в первую очередь на одном из важнейших вопросов, которые затрагивает в своих более поздних произведениях, а именно на вопросе различия между субъектностью человека и субъектностью Бога;

3. *Акцентирование на значении понятия «глубины» личности.* В качестве идейного, хотя пока еще

потенциального, развития понимания личности следует отметить особое булгаковское понимание личности как нечто, имеющего «глубину». Булгаков пишет: «Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина» (С.245). Данное понимание «глубины» личности встречается и в «Философии хозяйства», но всестороннее развитие получит в «Философии имени», в которой большое структурное значение придается понятию «неизреченной глубины бытия», где «вспыхивают» идеи;

4. *Понимание человеческой личности как последовательного «продолжения» Божественных Ипостасей.* Булгаков вводит в «Свете невечернем» новое для себя понимание Софии как четвертой внутроичной Ипостаси, т.е. Личности. При этом она рассматривается Булгаковым как начало «новой, тварной многоипостасности» (С.187). Данное понимание отражает начало нового для философа понимания связей между Божественными тремя Ипостасями и человеческими личностями как своего рода продолжением последовательного развития Божественного внутроичного «умножения» Ипостасей. Несмотря на то, что в «Свете невечернем» как таковом Булгаков по существу фактически не останавливается на вопросе Троичности Бога, данное булгаковское понимание, как представляется, получило более отчетливое выражение в дальнейшем, в частности, в «Трагедии философии». См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний. - С.242-250.

Заключение

В настоящей диссертационной работе реконструированы и проанализированы понятие личности и его трансформация в ранних работах С.Н. Булгакова, включая «Философии хозяйства».

Было рассмотрено, каким образом **в ранних, предшествовавших написанию «Философии хозяйства», работах философа**, уже четко проявляется основная философская интенция Булгакова представить целостное мировоззрение, гармонично включающее понятие личности с ее уникальностью и нравственной свободой, а также автономностью в концепцию мира, рассмотренного как органическое целое. Булгаков в принципе разделяет эту основную интенцию со многими предшествовавшими ему представителями русской мысли XIX века. Рассмотрение вопросов личности начиналось у Булгакова еще в период его критического марксизма с обращения к вопросу своего рода «атеистической» теодицеи, способной ответить на вопрос, представленный через образ Ивана Карамазова - этический вопрос об оправданности или неоправданности мирового порядка, готового приносить индивидуума в жертву ради пользы «общего», в частности, строительства будущего гармоничного общества. С переходом философа к религиозно-идеалистической позиции, заново отвечая на этот вопрос, Булгаков начал выстраивать религиозно-философское мировоззрение, которое не только способно признавать и отстаивать ценность индивидуума не в ущерб ценностей «общего», но и способно также обосновывать абсолютное значение коллективного существования человека, т.е. субстанционализированное понятие «человечества» и понятие его «истории», дающих людям целостный «порядок», гармонично сочетающий как и ценности индивидуума, так и ценности целого.

Этот главный мировоззренческий поиск у философа был тесно связан с формированием его собственного понятия личности. Автор относит к основным чертам сформированного у Булгакова понятия личности в данный период следующие моменты: **1. модель личности как субъекта, обладающего свободой нравственного выбора**; данная модель имела в своей основе кантианскую модель личности и была представлена философом как сугубо христианская модель личности; **2. модель личности как незаменимого, неразложимого и не-поглощаемого чем-либо уникального существа**; **3. понятие самоотверженности как положительной черты личности и понятие индивидуализма как отрицательной черты личности**; **4. модель личности как части целого**. Что касается последнего момента, на уровне части целого как общества личность была представлена в качестве активного индивидуума, участвующего в самоуправляемом гражданском обществе. Данная идея

исходила из вполне светских идеалов автономности и неприкосновенности личности и необходимости защищающего ее общественного союза людей, но была представлена Булгаковым через призму христианской идеи Церкви как этического сообщества свободных верующих. А на уровне участника в метафизическом целом Булгаков, развивая соловьевское понятие человечества, представил личность в качестве существа неразрывно связанного с человечеством, которое выступает как субстанциональное целое и характеризуется такими чертами, как органичность, внутренняя взаимосвязь и взаимная любовь между составляющими его членами. Человечество было представлено также как союз, осуществляемый исходящим из «мировой души» чувством «общечеловеческой солидарности» и сострадания. В целом персоналистический характер был отражен так же в его концепции истории как места причастности личности к данному субстанциализированному человечеству. А сама цель истории усматривалась Булгаковым в решении сугубо персоналистической задачи - необходимости всеобщего спасения человечества, включая тех, кто пропал «во тьме веков».

Главным предметом **рассмотрения в «Философии хозяйства»** является концепция целого «человечества» как динамичной субстанции за спиной эмпирической и разрывной на первый взгляд деятельности человеческого хозяйства. В этой работе Булгаков, применяя кантовское понятие трансцендентального субъекта, истолкованного как нечто неиндивидуальное, сформировал оригинальную концепцию о бытии человечества. Оно было представлено Булгаковым, с одной стороны, как совершающий линейное «хозяйственное» развертывание активный субъект, или *natura naturans*, который перерабатывает пассивный объект природы, т.е. *natura naturata*. С другой стороны, в результате противопоставления метафизического человечества как ноуменальной сущности эмпирическому человечеству, данное метафизическое целое человечества в «Философии хозяйства» приобретает для эмпирического сознания значение истинного субъекта, ведущего этический диалог с Богом, благодаря чему любые исторические действия человечества получают этически-личностное измерение. Данное соотношение эмпирического человечества с его ноуменальным целым, другими словами, понятие метаистории отрицает любую рационализируемую закономерность истории, а единственным средством обращения эмпирического человечества к данной метаистории у Булгакова признавалась именно духовная жизнь народа. Булгаков также отрицает причинно-следственное соотношение «воздаяния», а именно утверждение, что будто бы нравственные действия человечества *должны* приносить ему увеличение его счастья. Данная его установка близка к сотериологии Канта и учению кальвинизма в смысле того, что она не признает автономного значения процесса и плодов человеческого хозяйства

как такового на феноменальном уровне и склонна сводить значение человеческой деятельности единственно к нравственным действиям. Однако Булгаков в отличие от Канта и кальвинизма считал возможными «ответы» человечества на вызовы Бога не только в виде человеческих нравственных суждений, возможно, сопровождающих и хозяйственную деятельность, но и в самой творческой деятельности в хозяйстве, т.е. в «чтении» божественных идей, или замыслов в природе и их реализации в хозяйстве-творчестве. Следовательно, в представленной Булгаковым системе отчетливо признаются эмпирическое присутствие «знаков», указывающих на ноуменальный порядок в чувственно-материальном космосе, а также возможность чтения этих знаков. Тем самым оправдываются диалогические отношения вызова-ответа между Богом и человечеством через воплощение последним ноуменального божественного порядка в эмпирическом хозяйстве.

В «Философии хозяйства» усматривается попытка выработки нового понимания личности, хотя такая разработка не выступает как явная цель и находится далеко не на первом плане. Для адекватной оценки значения этой попытки следует рассматривать данную булгаковскую разработку понятия личности прежде всего в двух ее исторических контекстах. Во-первых, в контексте исторического развития в русской мысли XIX века понятия личности, рассмотренной в ее отношении с окружающей внешней средой. Данная позиция, прежде всего, обращает свое внимание на наличное социальное противоречие и должную идеальную общественную гармонию между отдельным человеком и его родовой сущностью, или человеком как общественным существом. Во-вторых, в контексте развития понятия личности в русской православной персоналистической мысли XX и XXI веков, в которой основное внимание уделяется соотношению между личностью как несводимой к эмпирическому бытию активностью и данной ей внутренней природой, а также религиозному росту индивидуальной личности.

Данное понимание индивидуальной личности в ее отношении с окружающей внешней средой представляется как последовательное развитие выработанного до написания «Философии хозяйства» понятия личности, обладающей нравственной свободой и возможностью гармонического сосуществования. Личность, с одной стороны, по-прежнему характеризуется Булгаковым как имеющая автономность, спонтанность, активность, свободу, полноценность, уникальность, творческое качество и нравственную ответственность. В то же время Булгаков продолжает пытаться поместить данную личность в структуру соловьевского идеального всеединства. В данном аспекте модель «Философии хозяйства» сохраняет характерные для соловьевского всеединства амбивалентные черты, такие как условность и не-условность эмпирического мира и человека, гармоничность идеального всеединства в

противоположность ущербному всеединству в эмпирическом мире, придание большей реальности целому вопреки фактическому чувству реальности и субстанциональности у индивидуума, одновременное увеличение содержания и окружения идеи в идеальном целом и т.п. Однако, кроме упомянутой идеи существования общечеловеческого чувства солидарности, в данном аспекте булгаковской модели в понятие личности были введены философом так же и такие несвойственные соловьевской концепции всеединства особенные черты, как понятие соборного сознания, придающего индивидуальному сознанию уверенность в реальности внешнего мира, адекватности и универсальности познания, формы чувства и рассудка, а также основу для памяти и воображения. В результате Булгаковым устанавливается антропологическая концепция, согласно которой по отношению к индивидуальному сознанию трансцендентальный субъект выступает подобно тому, как действует разум по отношению к рассудку в кантовской гносеологии и этике. Принятие платонического космоса одновременно способствовало формированию связанных с понятием личности различных мыслей, в частности, мысли о живой идее, составляющей вместе с другими подобными идеями органическое целое, а также мысли о живой идее как факторе индивидуального роста, мысли о «идее человечности», понятия о идее, служащей идентичностью для групп индивидуумов.

Однако более фундаментальным персоналистическим элементом в «Философии хозяйства» следует считать, прежде всего, **понятие индивидуальной личности как субъекта, развивающегося через свое отношение к внешней и внутренней природе.** В данном аспекте понятия личности важное значение Булгаковым придается смыслу внутренней природы личности, кроме того, он выдвигает идею необходимости рецептивной установки личности для принятия ею данной природы. Данная установка позволяет личности осваивать не только природу как имманентное для личности содержание, но и трансцендентную для индивидуального сознания «основу», требующую от личности собственную диалогическую трансформацию и преодоление себя. Таким образом, в данной работе Булгакова личность рассматривается не как замкнутое и исключительно автономное существо, которое только сопротивляется окружающей среде и определяет ее. Вместо подобной модели в «Философии хозяйства» Булгаковым была представлена модель личности, которая находит особый личный смысл в данной ей природе и входит в общение с Абсолютным через диалог с данной природой.

В данном аспекте понятия личности как субъекта собственного роста усматривается пять слоев, рассматриваемых в качестве составных данного роста: **1. понятие субъекта как самополагающего; 2. понятие «объективное действие» самополагающего субъекта, или**

понятие его «выхода» из себя; 3. понятие имманентного принятия самополагающим субъектом «природы», или понятие «бессознательного в деятельности»; 4. понятие трансцендентного принятия самополагающим субъектом собственной идеальной «основы»; 5. понимание особой роли «самости» в становлении личности. При этом «самость» воспринимается в системе Булгакова, с одной стороны, как однородный с личностью генезис личности и, с другой стороны, как инородное для личности преодолеваемое ею начало. Булгаков представляет модель роста личности от первой позиции ко второй и выдвигает идею необходимости вмешательства Абсолютного Бога как третьей стороны в данный процесс становления личности.

В заключении на основе сделанных выводов по булгаковскому понятию личности данного периода выделим с точки зрения потенциального значения для дальнейшего исследования теории личности **пять общих выводов или соображений**, хотя это не означает, что данные моменты обязательно получили развитие в мировоззрении Булгакова в дальнейшем. Но мы можем их предположить:

1. Обращение к вопросам значения внутренней и внешней природы для личности

Как уже упоминалось, согласно Н.С. Плотникову, сборник «Проблемы идеализма» обозначил семантический переход понятия личности в русской мысли, т.е. его переход от понятия личности, рассмотренной как уникальной творческой индивидуальности, противопоставленной «буржуазному» или «мещанскому» типу индивидуальности, к кантовскому понятию личности как нравственному автономному субъекту с надлежащей ответственностью в гражданском обществе. Мы заключили, что булгаковский образ личности в ранний период наследует герценовское обращение к вопросу дилеммы, сопутствующей «примирению», т.е. принятию индивидуальной личностью ценностей всеобщего, а также уверенность в необходимости отстаивания безусловной ценности индивидуальной личности (Белинский, Герцен, Достоевский) и представляет собой попытку утверждения общественного идеала индивидуальной личности с нравственной ответственностью и правом человека путем применения понятия кантовского нравственного субъекта. Булгаков приступил к своей первой разработке модели личности, исходя из вполне социологического интереса к поиску гармонии индивидуума и общественного целого. В «Философии хозяйства» Булгаков подходит к вопросу о значении отношения личности к собственной внутренней природе и представляет образ этической личности, стоящей перед лицом Бога и обращающейся к внутренней и внешней природе. Как справедливо отмечают

А.П. Козырев, Н.А. Ваганова и К.М. Антонов, данная новая модель личности, взаимодействующей с внутренней и внешней природой, оказала большое влияние на формирование неопатристической антропологии личности. Данный булгаковский понятийный переход, следует сказать, не только отражал переход парадигмы понимания личности в русской философии, но и, возможно, определил его. **Одновременное обращение булгаковской мысли о личности как к вопросу внутренней природы, так и к вопросу внешней природы в качестве общественной среды, представляется уникальным и указывает на возможное дальнейшее направление развития разработки концепции личности для философской антропологии.**

2. Разработка христианской всеединой модели личности

С.С. Хоружий усматривает характерную черту христианского понимания всеединства в образе церкви как тела Христа⁶⁰¹. С этой точки зрения можно рассматривать и булгаковскую разработку модели гармонии индивидуальной личности и целого как одну из значительных попыток формирования христианской персоналистической модели всеединства в русской философии. Мы видим здесь важнейшую попытку построения христианской всеединой модели личности. **Данная модель не сводит соотношение между личностью и целым к результату детерминации целого, представляемого как через призму платонической статической космологии, так и через марксистскую теорию детерминации сознания материальной базисной структурой.** Данная булгаковская модель всеединой личности, впоследствии ставшая соборной моделью человеческой личности, разделяющей единую «природу» с другими человеческими личностями подобно трем божественным Ипостасям, на данном этапе еще не рассматривается философом в качестве таковой. Причастность личности к универсальности обеспечивалась концепцией христианско-платонического космоса с мировой Душой, или Софией, как особой сферой обеспечения универсальности. Помещая личность во всеединый иерархический космос, Булгаков дает ей нравственную свободу перед данным платоническим космосом и наделяет ее трансцендентным по отношению к космическому бытию нравственным статусом. При этом Булгаков приближает данную платоновскую идеальную сферу к кантовской ноуменальной сфере, воздействующей на индивидуальную личность как регулятивная сила, и тем самым предотвращает возможное детерминистическое сведение человеческого творчества к простому копированию платоновских идеальных образцов. А приближение к идеальной регулятивной силе требует

⁶⁰¹См.: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - СПб., 1994. - С.37.

от личности нравственной установки и отказа от отрицательной «самости». Эту модель в русской религиозной философии начала XX века вполне можно рассматривать как одну из достойных внимания вариаций личностного всеединства.

3. Обращение к вопросу положительного значения рецептивной установки личности.

Одна из важнейших черт понятия личности в «Философии хозяйства» заключается в том, что Булгаков при рассмотрении этого понятия обращается к вопросу положительного значения рецептивной установки личности. Данный аспект развития этого понятия в дальнейшем приведет Булгакова к формированию понятия личности, проявляющей свой фундаментальный активный субъектный характер путем пассивного принятия предметов в суждении в таких его книгах, как «Философия имени» и «Трагедия философии». Через образ художника Шеллинга и другие образы Булгаков уже в «Философии хозяйства» признает существование пассивной и рецептивной установки человеческого сознания как важнейшего неотъемлемого момента личности, первичный характер которой в то же время должен быть определен как активность и спонтанность. Характер личности в «Философии хозяйства» не сводится просто к активной ее установке по отношению к внешнему миру. Булгаков прежде всего находит область применения рецептивной установки в диалогическом восприятии идей от Бога. Данному восприятию придается характер этического принятия данных идей перед лицом Бога как Другого. **В итоге Булгаков формирует оригинальную концепцию этического признания личностью собственной природы, или образа, и окружающей среды в качестве нечто, которое само данное лицо перед лицом Бога выбрало до его собственного рождения.** Тем самым в «Философии хозяйства» Булгакова рецептивная установка личности становится важнейшим и неотъемлемым моментом в развитии личности.

Однако данный интерес к вопросам рецептивности личности в то же время проявляется еще в виде его обращения к сфере «души», сопровождающей принятие божественной идеи, или образа, или к вопросу «ночной и дневной жизни человеческой души»⁶⁰². Булгаков постепенно формирует идею необходимости принятия рецептивной установки, непременно связанной с данной душевной сферой, рассмотренной как необходимое место и условие для приближения к божественным идеям. Но можно определить данный интерес не столько как практический интерес к данной сфере, выступающей в качестве средства для приближения к идеям, сколько как интерес к самой данной «ночной» душевной сфере, придающей идеям живую динамичную творческую силу.

⁶⁰²Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. - С.173.

Если прибегать к образу, предложенному Пьером Адо в его интерпретации космоса Плотина, так же размещенному в платоническом космосе, то можно усматривать в данном интересе Булгакова его стремление к «грации»⁶⁰³, или «живой красоте», которую придает идеям Жизнь в качестве нечто, более высокого, чем интеллектуальный космос. После написания «Философии хозяйства» данный интерес будет отражаться на интересе Булгакова к «ночной» сфере языка, т.е. той сфере, которая так же имеет божественное происхождение, но определяется не как сфера значения слова, а как сфера формы слова.

Булгаковское обращение к вопросу фундаментальной рецептивности личности имеет много общего с романтическими интересами к художественному творческому экстазу, в частности, различными образами рецептивности Шеллинга, Соловьева и других. В то же время Булгаков разделяет данный интерес со многими русскими философами-современниками, такими как Вячеслав Иванов, Николай Бердяев, Павел Флоренский и т.д. Необходимо отметить, что данное обращение к вопросу рецептивности как неотъемлемой установке человеческого сознания было характерно для многих философов XX века не только в России. Мы видим значительный интерес к подобной установке сознания в представлениях философов, представляющих самые разные философские течения XX века, например, герменевтику (В. Дильтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер), структурализм (М. Мерло-Понти, Ю. Кристева), философское мировоззрение психоанализа (З. Фрейд, К. Юнг). Все это показывает **необходимость найти адекватное место философии Булгакова, в частности, его мысли в «Философии хозяйства», в общем контексте данного мирового философского обращения к вопросам рецептивной установки личности в XX веке.**

4. Формирование концепции личностного развития индивидуума

Под влиянием Шеллинга, а также немецкой мистической традиции в «Философии хозяйства» было сформирована определенная модель развития личности, происходящего от стадии «самости» к стадии «духа». Данная тема освобождения личности от индивидуальности, ассоциируемой с самостью, занимала одно из важных мест в персонологии Булгакова в поздние годы. **В «Философии хозяйства» обнаруживается самая ранняя форма данной идеи освобождения личности от стадии самости и ее восходящего развития.** В данной ранней модели самость была представлена как изначальная спонтанность и активность, т.е. как общая для всех форм организмов первичная форма жизни. Самость рассматривалась как субстанциональный субъект, способный к постоянному

⁶⁰³См.: Адо П. Плотин, или простота взгляда. - М., 1991. - С.60.

линейному развитию и расширению собственного «я» в окружающей среде. Данная самость может представляться как исток логичного самополагающего субъекта. Но его отношение к инобытию представляет собой лишь завоевание данного инобытия и не знает настоящего живого другого как равного себе. Подобная самость в результате своего развития может превращаться в самополагающую этическую личность, способную к настоящей встрече с другим, т.е. в личность как дух. Данный переход совершается не одними усилиями данного «я» и требует вмешательства в этот процесс Абсолютного как третьей силы, так же как это было в самом рождении первичной личности как самости. От старого «я» требуется не только рецептивная установка для данного трансцендентного развития, но и готовность стать «емкостью» для принятия духа. Данное булгаковское понимание в «Философии хозяйства» стало основой формирования концепции личности, рассматриваемой в качестве динамического соотношения ипостаси и природы в дальнейших работах Булгакова.

5. Выявление двух необходимых установок личности и человеческого бытия в целом

Если развивать данное базисное понимание роста личности в «Философии хозяйства», то **мы можем рассматривать эти две установки - активную установку линейного роста и расширения и рецептивную установку для принятия высшего начала - в качестве двух основных и неотъемлемых начал человеческой личности и цивилизации.** Современный физик и культуролог австрийского происхождения Фритьоф Капра сравнивает базисную установку западной современной цивилизации, в которой преобладает активная, так сказать «мужская» линейная установка, и базисную установку восточных традиционных цивилизаций, в частности, китайской, с преобладанием пассивным «женственным» нелинейным характером, и представляет данные установки как два начала, необходимо дополняющие друг друга и по очереди занимающие главенствующее место в развитии человечества, подобно двум базисным началам мироздания в китайской традиционной философии, какими являются *инь* и *янь*⁶⁰⁴. Если применить такое культурологическое противопоставление в двух выявленных базисных установках «Философии хозяйства», то можно характеризовать персонологию Булгакова в данной книге как модель перехода индивидуального сознания из стадии нравственно замкнутого в себе активного линейного и «мужского» по характеру роста к новой стадии «женского» и, на первый взгляд, пассивного роста, который не совершает линейное движение, но открыт воздействию со стороны внешнего, вероятно, высшего порядка. Другими словами, согласно подобной интерпретации

⁶⁰⁴См.: Capra Fritjof The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture. Toronto, NY, London, Sydney, Auckland. 1988. P.19-51.

данной модели Булгакова, представляется, что **личность проводит замкнутый «горизонтальный» рост до определенного момента, но потом переходит к стадии, открытой скачкообразному «перпендикулярному» росту.** Однако булгаковское противопоставление в «Философии хозяйства» представляет большой интерес еще и тем, что в противоположность подобной биполярной модели *инь-янь*, как и выше упомянутая интерпретация Капры, данная модель Булгакова приводит к пониманию того, что эта стадия «женского» роста, или стадия *инь*, представляет собой этическую установку, по-настоящему открытую восприятию «другого», в частности, «высшего». В то же время, хотя сам Булгаков в «Философии хозяйства» представлял данный личностный рост как «разовый» переход от стадии самости к стадии духа, можно предположить, что две данные стадии наступают по очереди, подобно тому, как это происходит в модели *инь-янь*. Согласно данному пониманию, жизнь личности может представляться двояко: либо ей необходимо просто для собственного поддержания периодически открыться «другому», т.е. от личности требуется постоянная подобная этическая работа над собой, либо раз достигнутая через такое «открытие» стадия личности сохраняется и, возможно, даже после линейного роста на этой основе личность вновь должна через некоторое время открыться «другому» и перейти к следующей, некой более высокой стадии. Так или иначе, следует также отметить, что булгаковская модель личности в «Философии хозяйства» показывает необходимость третьего внешнего начала кроме двух упомянутых начал для развития личности, чем также отличается от традиционной бинарной модели развития сознания.

Таким образом, подытоживая сказанное, отметим, что понятие личности у Булгакова в рассмотренные периоды имеет большое значение не только в рамках изучения исторического становления его понятия личности, но и в плане выяснения истории и перспективы разработки антропологической теории личности вообще вне рамок изучения булгаковской теории личности.

Библиография

1. Адо П. Плотин, или простота взгляда. Пер. с фр. Штофф Е. - М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991.
2. Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. - Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.
3. Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества // Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России / Редактор-составитель, автор предисловия и комментариев Акулинин В.Н. - Новосибирск: «Наука». Сибирское отделение, 1991. - С.5-24.
4. Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. [рец. на кн.:] Булгакова С. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. М., 1912 // Вопросы философии и психологии. - 1912. - Кн. 115.- С.704-735. [Переизд.: // Булгаков: Pro et contra. - Т.1 / Сост., вступ. статья и коммент. Евлампиева И.И. - СПб.: Изд-во. Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - С.669-697].
5. Амелина Е.М. Общественный идеал в философии всеединства (от Вл.С. Соловьева к С.Л. Франку) - М.: Изд-во Е.Разумова, 2000.
6. Амелина Е.М. Общественный идеал С.Н. Булгакова в западноевропейском философском контексте // Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль / Под. ред. Поруса В. - М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2006. - С.87-98.
7. Антонов К.М. Элементы психоанализа в философской публицистике С.Н. Булгакова // Философия хозяйства. - № 2. - 2002
8. Антонов К.М. Философия религии С.Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В.Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские истоки философского развития. - М.: Изд-во. ПСТГУ, 2013. - С.95-114.
9. Антонов К.М. Проблема личности в мышлении о. С. Булгакова и проблематика богословского персонализма XX века // Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма в России. - М.: Изд-во. ПСТГУ, 2018. - С.176-204.
10. Аржаковский А. Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже // Богослов, философ, мыслитель : Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова (сентябрь 1996 г.). - М., 1999.
11. Аржаковский А. Журнал «Путь». (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев: Феникс, 2000.

12. Аржаковский А. Прославление Имени и грамматика Мудрости: Сергей Булгаков и Жан-Марк Ферри. Пер. с англ. Анашкина А.В. // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. Козырева А.П. - М.: Политическая энциклопедия, 2020. С.395-408.
13. Бердяев Н.А. Русская идея // Мыслители русского зарубежья: Бердяев, Федотов / Сост. Замалеев А.Ф. - СПб.: Наука. С.-Петербургское отделение, 1992.
14. Бердяев Н.А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // Русская мысль. - Кн. VI. - 1916. - С.1-31. [Переизд.: // Булгаков: Pro et contra. - Т.1. - СПб.: Изд-во. Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - С.748-781].
15. Бонеецкая Н.К. Русская софиология и антропософия // Вопросы философии. - 1995. - №7. - С.79-97.
16. Бонеецкая Н.К. Борьба за логос в России в XX веке // Вопросы философии. - 1998. - №7. - С.148-169.
17. Бонеецкая Н.К. Русский Фауст и русский Вагнер // Вопросы философии.- 1999. - №4. - С.120-138.
18. Бонеецкая Н.К. София: метафизика и мифология // Вопросы философии. - 2002. -№1. - С.112-116.
19. Булгаков С.Н. Без плана. 1. «Идеализм» и общественные программы // Новый путь. Ежемесячный журнал. 1904. Октябрь, №10.
20. Булгаков С.Н. Без плана. 1. «Идеализм» и общественные программы (Окончание) // Новый путь. Ежемесячный журнал. 1904. Декабрь, №12.
21. Булгаков С.Н. Проблемы философии хозяйства // Вопросы философии и психологии. - 1910. Кн.4(104), сентябрь-октябрь. - С.504-527
22. Булгаков С.Н. Христианский социализм. - Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991.
23. Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. - М.: Терра, 1991.
24. Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. - М.: Наука, 1993.
25. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. - М.: Республика, 1994.
26. Булгаков С.Н. Тихие думы. - М.: Республика, 1996.
27. Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. М.: Наука, 1997.
28. Булгаков С.Н. Булгаков С.Н. Первообраз и образ.: Соч. в 2-х т. - М.: ООО «ИНАПРЕСС» и СПб.: «Искусство» , 1999. - Т.2.
29. Булгаков С.Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко (Исследования по истории русской мысли. Т.6). - М.: ОГИ, 2001.
30. Белинский В.Г. Письма // Белинский В.Г. Полн. собр. соч. в 13 т. - М.: АН СССР, Ин-т рус.

литературы, 1956. - Т.12.

31. Булгаков С.Н. История экономических учений и социальных учений / Сергей Николаевич Булгаков: Вступ. статья, сост. и примеч. Сапов В.В. - М.: Астрель, 2007.
32. Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / Вступ. Статья Давыдова Ю.Н., сост. и коммент. Сапова В.В. - М.: Астрель, 2008
33. Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
34. Ваганова Н.А. Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей / Сост. Антонов К.М. и Ваганова Н.А. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. - С.73-74.
35. Ваганова Н.А. Таинство, догмат и антиномия в софиологии прот. С. Булгакова // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. - 2013. - Вып.4(48). - С.40-51.
36. Ваганова Н.А. Догмат и антиномия в философии С.Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. Козырева А.П. - М.: Политическая энциклопедия, 2020. С.290-304.
37. Вениамин игумен (Новик) Христианский социализм прот. Сергия Булгакова //Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П. ; Сост. Васильева М.А., Козырев А.П. - М.: Русский путь, 2003.- С.155-169.
38. Гайденко П.П. Глава вторая. И.Г. Фихте // История диалектики. Немецкая классическая философия / Руководитель авт. коллектива Ойзерман Т.И. Редколлегия: Богомолов А.С. и др. - М.: Мысль, 1978. С.101-150.
39. Гайденко П.П. Человек и человечество в учении В.С. Соловьева // Вопросы литературы. - 1994. - №2. - С.92-104.
40. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и культура Серебряного века - М.: Прогресс-Традиция, 2001.
41. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 30-х т. - М.: Изд. АН СССР, 1954. - Т.3.
42. Гоготишвили Л.А. Платонизм в зазеркалье XX века, или вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Сост. Тахо-Годи А.А.; Общ. ред. Тахо-Годи А.А. и Маханькова И.И. - М.: Мысль, 1993. - С.922-942.
43. Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работ, беседы, исследования, архивные материалы (составление и общ. редакция Тахо-Годи А.А.). - СПб.: Алетейя, 1997. - С. 580-614.
44. Голлербах Е.А. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910-1917 гг.) // Вопросы философии. - 1994. №4. - С.129-163.

45. Голованенко С. [Рец. на кн.:] Булгаков С. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. // Богословский вестник. - 1913(декабрь). - Т.III. - С.841-851. [Переизд.: Булгаков: Pro et contra. - Т.1. - СПб.: Изд-во. Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - С.713-719.]
46. Гурко Е.Н. Божественная ономотология: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. - Минск: Экономпресс, 2006. (О Булгакове: - С.157-192).
47. Давыденков Олег. Протоиерей «Догматическое богословие». Учебное пособие. - М.: Изд-во, ПСТГУ, 2017.
48. Давыдов Ю.Н. Христианская аскеза и трудовая этика // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: в 2-х т. - М.: Наука, 1997. - Т.2. - С.797-815.
49. Давыдов Ю.Н. Апокалипсис атеистической религии (С.Н. Булгаков как критик революционистской религиозности) // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / Вступ. статья Давыдова Ю.Н., сост. и коммент. Сапова В.В. - М, Астрель, 2008. - С.3-51.
50. Достоевский Ф.М. Бесы: Роман. - СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014.
51. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. Ч.III, IV, эпилог. - М.: Современник, 1981.
52. Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX - XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. - СПб.: Алетейя, 2000. Часть II. - С.331-344.
53. Евлампиев И.И. История русской философии. - М.: Изд-во «Высшая школа», 2002.
54. Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: pro et contra. - Т.1. - СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - С. 7-59.
55. Евтухова Е. О сносах Булгакова (идейный контекст «Философии хозяйства») // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой М.А., Козырева А.П. - М.: Русский путь, 2003. - С.140-154.
56. Елена [Казимирчак-Полонская], монахиня. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды. - 1986. - Сб.27. - С.107-194 (с приложением библиографии прот. С. Булгакова) [Переизд.: Профессор протоиерей Сергей Булгаков. 1871-1944. Личность, жизнь, творческое служение, осяяние фаворским светом. - М.: Изд-во Православного университета имени о Александра Меня, 2003].
57. Эткинд А.М. Хлыст (Секты, литература и революция). - М.: Новое Литературное

Обозрение, 1998.

58. Зандер Л.А. Бог и мир. (Миросозерцание о. С. Булгакова) в 2-х т. - Париж: YMCA-PRESS, 1948.

59. Зеньковский В.В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. - 1930. №24, - С.3-40.

60. Зеньковский В.В. История русской философии. - Париж: YMCA-PRESS, 1948. - Т.2. [Переизд.: - Ростов-на-дону: «Феникс», 1999. - Т.2].

61. Зеньковский В.В. Идея всеединства Владимира Соловьева // Православная мысль. - 1953. - №10. - С.45-59.

62. Иннокентий (Павлов), игумен. Учение С.Н. Булгакова об общественном идеале // Богослов, философ, мыслитель: Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергея Булгакова (сентябрь 1996 г. Москва). - М.: Дом-музей Марины Цветаевой, 1999.

63. Кант И Критика чистого разума. - М.: Мысль, 1994.

64. Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. - М.: Ренессанс, 1992. - Т.1.

65. Кассирер Э. Философия символических форм. - Т.2. Мифологическое мышление. - М., СПб.: Университетская книга, 2001.

66. Кода П. Сергей Булгаков / Пер. с ит. (Серия «Религиозные мыслители»). - М.: Изд-во ББИ, 2015.

67. Козырев А.П., Голубкова Н. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага (1923-1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. Колеров М.А. - М.: ОГИ, 1998. - С.105-256.

68. Козырев А.П. Священник Сергей Булгаков : Возвращение к Соловьеву // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1999 год / Ред. Колеров М.А. - М.: ОГИ, 1999. - С.199-205.

69. Козырев А.П. Нижегородская Сивилла // История философии. Вып.6. - М.: ИФРАН. 2000. - С.62-84.

70. Козырев А.П. Религиозный материализм С.Н. Булгакова // История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: Маслин М.А. и др. - М.: Республика, 2001. - С.417-426.

71. Козырев А.П. Что дает современному сознанию Философия хозяйства о. Сергия Булгакова? // Философия хозяйства. - 2001. - №4. - С.89-99.

72. Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов» // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой М.А., Козырева А.П. - М.: Русский путь, 2003. -

С.333-342.

73. Козырев А.П. Софиология прот. Сергия Булгакова: теолегема или философия? // Философия религии. Альманах / Под. ред. Шохина В.К. - М.: Наука, 2011. - С.226-240.

74. Козырев А.П. Русская философия в поисках антропологии единосущия // Семинар «Русская философия (традиция и современность)»: 2004-2009 / Сост. общ. ред. Паршина А.Н. - М.: Русский путь, 2011. - С.13-41.

75. Козырев А.П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова // Субъективность и идентичность / Под ред. Михайловского А.В. - М.: Издательский дом ВШЭ, 2012. - С. 168–180.

76. Козырев А.П. Об одном антропологическом аспекте философии С.Н. Булгакова // Вестник Пермского ун-та. Серия: Философия. Психология. Социология. - 2012. - №4. - С.9-14

77. Козырев А.П. «Соборное сознание» Сергея Трубецкого и идея исторической памяти. // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии / Под. общ. ред. Кувакина В.А. и Маслина М.А. - М.: Изд. Московского университета, 2013. - С.378-391.

78. Колеров М.А. Архивная история сборник “Проблемы идеализма” (1902) // Вопросы философии. - 1993. - №4. - С.157-165.

79. Колеров М.А. С.Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903-1905) // Вопросы философии. - 1993. - №11. - С.101-114.

80. Колеров М.А. Сборник «Проблем идеализма» (1902). История и контекст. - М.: Три Квадрата, 2002.

81. Колеров М.А. От марксизма к идеализму и церкви (1897-1927): Исследования, материалы, указатели. - М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017.

82. Крылов Д.А. Евхаристическая чаша. Софийные начала. - М.: КомКнига, 2006.

83. Крылов Д.А. Сергей Булгаков. - СПб.: Наука, 2016.

84. Кувакин В.А. Религиозная философия в России. Начало XX века. - М.: Мысль, 1980.

85. Кувакин В.А. Мыслители России. - М.: Российское гуманистическое общество, 2005.

86. Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х т. - М.: Мысль, 1965.

87. Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России. Осмысление фихтеанства русскими философами конца XIX - начала XX века. - М.: РНИФ, 2006.

88. Лескин Димитрий (священник) С.Н. Булгаков – участник афонских споров об Имени Божием // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.;

- Сост. Васильевой М.А., Козырева А.П. - М.: Русский путь, 2003. - С. 170-191.
89. Лескин Димитрий прот. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли / Вступ. ст. еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева). - СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. (О Булгакове: - С.418-462).
90. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. Богословские труды. Сборник 14. - М.: Издание Московской Патриархии, 1975. - С.113-120.
91. Лосский В.Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысла Указа Московской Патриархии. - Париж, 1936. [Переизд.: Спор о Софии, Статьи разных лет. - М.: Изд-во. Свято-Владимирского Братства, 1996. - С.7-79].
92. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. - М.: Центр «СЭЙ», 1991.
93. Луначарский А.В. Метаморфоза одного мыслителя // С.Н. Булгаков: pro et contra. - СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. Т.1. - С.492-553.
94. Малер А.М. Понятие личности в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез // Софиология и неопатристический синтез: богословские истоки философского развития. - М.: Изд-во. ПСТГУ, 2013. - С.225-250.
95. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Изд. II. - М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. -Т.3.
96. Матвеева Н.Ю. С.Н. Булгаков как социолог. Анализ социальных проблем, идей и процессов: монография. - М.: ИНФРА-М, 2017.
97. Иеромонах Мефодий (Зинковский) Богословие личности в XIX - XX вв. - СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
98. Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность // Михайловский Н.К. Соч. - СПб.: Русское богатство, 1906. - Т.1.
99. Пантин И.К. Антропологический принцип Н.Г. Чернышевского // История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: Маслин М.А. и др. - М.: Республика, С.189-200.
100. Платон Собр. соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 1993. - Т.2; 1994. - Т.3.
101. Плотин. Пятая Эннеада. Пер. с древнегреч. и послесл. Сидаша Т.Г. - СПб.: Изд-во. Олега Абышко, 2005.
102. Плотников Н.С. Философия «Проблем идеализма» // Проблемы идеализма. Сборник статей С.Н. Булгакова, кн. Е.Н. Трубецкого, П.Г., Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.А. Аскольдова, кн. С.Н. Трубецкого, П.И. Новгородцева, Б.А. Кистяковского, А.С.Лаппо-Данилевского, С.Ф. Ольденбурга, Д.Е. Жуковского под редакцией П.И. Новгородцева. - М.: Три квадрата, 2002. - С.5-30.

103. Плотников Н.С. От индивидуальности к идентичности (история понятий персональности в русской культуре) // Новое литературное обозрение. - 2008. - №91. - С.64-83.
104. Половинкин С.М. Русский персонализм. - М.: Издательский дом «СИНАКСИС», 2020.
105. Половинкин С.М. Софийный персонализм прот. Сергия Булгакова (фрагмент) // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. Козырева А.П. - М.: Политическая энциклопедия, 2020. - С.409-437.
106. Резниченко А.И. Предисловие // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М.: Три квадрата, 2001.
107. Резниченко А.И. «Свет Невечерний» Булгакова: правописание и его смысл // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник за 2001-2002 годы / Под. ред. Колерова М.А. - М.: Три квадрата, 2002. - С.601-611.
108. Резниченко А.И. Булгаков С.Н., прот. Энциклопедическая статья // Православная энциклопедия. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. Т.6. - С.340-358.
109. Резниченко А.И. К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. //Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция Козырева А.П.; Сост. Васильевой М.А., Козырева А.П. - М.: Русский путь, 2003. - С.218-250.
110. Резниченко А.И. «Новозаветное учение о Царствии Божиим» и его судьба. // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь.- С.396-426.
111. Резниченко А.И. Категория Имени и опыты онтологии: Булгаков, Флоровский, Лосев, Хайдеггер // Вопросы философии. - 2004. - №8. - С.134-144.
112. Резниченко А.И. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. - М.: Издательский дом «Регнум», 2012.
113. Резниченко А.И. Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, А.С.Глинка-Волжский, П.П.Перцов, С.Н.Дурьлин): Историко-философский анализ. Дис.. д-ра философ. наук. - М., 2013.
114. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - М.: Республика, 1998.
115. Роднянская И.Б. Сергей Николаевич Булгаков. Из истории русской философской мысли // Литературная газета от 27 сентября 1989. - №39 (5261).
116. Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков - публицист и общественный деятель // Булгаков С.Н. Соч. в 2-х т. -М., 1993. - Т.2. - С.3-12.
117. Роднянская И.Б. Читатель и толмач замысла о мире. Вступительная статья // Булгаков С.Н.

- Первообраз и образ: Соч. в 2-х т. - М.: ООО «ИНАПРЕСС» и СПб.:«Искусство» , 1999. - Т.1. Свет Невечерний. - С.5-16.
118. Роднянская И.Б. Схватка С.Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философия Имени». Вводная статья // Булгаков С.Н. Первообраз и образ: Соч. в 2 т. - Т.2.: Философия Имени. - СПб. 1999. - С.7-12.
119. Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивания и притяжения // Немецко-русский диалог. - М., 1993. - Вып.1. - С.59-81.
120. Сапов В.В., Филиппов А.Ф. «Христианская социология» С.Н.Булгакова // Булгаков С.Н. Философия хозяйства. - М.: Наука, 1990.
121. Сапов В.В. От марксизма к «Христианской социологии» (Путь С.Н. Булгакова) // Социологические исследования. - 1990. - №4. - С.101-111.
122. Сапов В.В. «Я прихожу к вам сегодня как старый знакомый...» (С.Н. Булгаков на кафедре) // Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений / Сергей Николаевич Булгаков; Вступ. Статья и примет. Сапова В.В. - М. Астрель, 2007.
123. Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. - М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1995.
124. Соловьев В.С. Соч. в 2-х т. - М.: Мысль, 1988. - Т.2.
125. Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем в 20-х т. - М.: Наука, 2000. - Т.2; 2011. - Т.4.
126. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Смысл жизни. Антология / Гаврюши Н.К., (сост.). - М.: Прогресс-Культура, 1994. - С. 243–488.
127. Трубецкой С.Н. Соч. - М.: Мысль, 1994.
128. Управителей А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова: монография. - Барнаул: Изд-во. Алтайского университета, 2001.
129. Фейербах Л. Соч. в 2-х т. - М.: Наука, 1995.
130. Флоренский П.А. Соч. в 4-х т. - М.: Мысль, 2000. - Т.3(2).
131. Флоровский Г.В., прот. Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания // Богословские статьи 4. О церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/ (дата обращения: 31.03.24)
132. Флоровский Г.В., прот. Пути русского богословия. - Париж: YMCA-PRESS, 1937. [Третье издание, - Париж, 1983. Переизд. - Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к Истине», 1991]
133. Флоровский Г.В., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svjatoj-grigorij-palama-i-traditsija-ottsov/ (дата

обращения: 31.03.24)

134. Френч М. Лик Премудрости / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. Бонцкой Н.К. - СПб.: ООО «Изд. «Росток»», 2015. (О Булгакове: - С.92-97, 165-173).

135. Хондзинский П., прот. Триадология и софийность: от В.С. Соловьева к о. Сергию Булгакову // *Философия России первой половины XX века: Сергей Николаевич Булгаков* / под. ред. Козырева А.П. - М.: Политическая энциклопедия, 2020. - С.322-333.

136. Хондзинский П., прот. Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского // *Христианское чтение*. - 2020. №- 5. - С.10-22.

137. Хоружий С.С. София - Космос - материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Вопросы философии*. - 1989. - №12. С.55-64. [Переизд.: После перерыва. Пути русской философии. - СПб., 1994. - С.67-99; С.Н. Булгаков: Pro et Contra. - СПб.: Изд-во. Русского Христианского гуманитарного института, 2003. - Т.1. - С.818-853].

138. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. - СПб.: Алетейя, 1994.

139. Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Булгаков С.Н.: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. - М.: Русский путь, 2003. - С.191-207.

140. Цвален Р.М. Спутник по разным путям: Николай Бердяев и Сергей Булгаков // *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008-2009* [9] / Под. ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. - М.: Издательский дом, «Регнум» 2012. - С.334-424.

141. Цвален Р.М. Различные концепции образа Бога в работах Николая Бердяева и Сергея Булгакова // *Богословие личности* / Под. ред. Бодрова А. и Толстолуженко М. - М: Изд-во ББИ, 2013. - С.168-180.

142. Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности (Диссертация) // Чернышевский Н.Г. Собр. соч. в 5 т. - М.: Правда, 1974. - Т.4.

143. Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 2-е изд., испр. - М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

144. Шеллинг Ф.В.И. Соч. в 2-х т. - М.: Мысль, 1989.- Т.2.

145. Шичалин Ю.А. О понятии «личности» применительно к триединому Богу и Богочеловку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия*. - 2009. - вып.1(25). - С.47-72.

146. Capra Fritjof *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Toronto, NY, London, Sydney, Auckland, Bantam Books, 1988.

147. Evtuhov C. *The Cross & the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious*

Philosophy. Ithaca [N.Y.] & London, Cornell University Press, 1997.

148. Gallaher Bradon Antinomism, trinity and the challenge of Solov'ëvan pantheism in the theology of Sergij Bulgakov // *Studies in East European Thought*, 64, 3-4(2012). P.205-225.

149. Harner Michael *The Way of the Shaman*. N.Y., Harper & Row, 1980. (Шаман э но мити - Токио: Хирага сьуппан, 1989. на японском языке).

150. Lossky N. *History of Russian Philosophy*. N.Y., 1951. [Переизд.: Лосский Н.О. *История русской философии*. - М.: Советский писатель, 1991].

151. Lukes Steven *Types of individualism* // *Dictionary of the History of ideas, Studies of selected Pivotal Ideas*. Editor in Chief: Philip P. Wiener. N.Y., Charles Scribner's sons. 1973. Vol.II, P.594-604.

152. Meerson Michael A. *Sergei Bulgakov's Philosophy of Personality* // *Russian Religious Thought*. Edited by Judith Deutsch Kornblatt and Richard F. Gustafson. Madison and London, The University of Wisconsin Press, 1996. P.139-153.

153. Plotnikov Nikolaj "The person is a monad with windows": sketch of a conceptual history of "person" in Russia // *Studies of Eastern European Thought*. 2012. (64). P.269-299.

154. Putnam George F. *Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth century*. Knoxville, The University of Tennessee Press, 1977.

155. Rosenthal Bernice Glatzer. *The Nature and Function of Sophia in Sergei Bulgakov's Prerevolutionary Thought* // *Russian Religious Thought*. Edited by Judith Deutsch Kronblatt and Richard F. Gustafson. Madison and London, The University of Wisconsin Press, 1996. P.154-175.

156. Sutton Jonathan.Fr. *Sergei Bulgakov on Christianity and judaism* // *Religion, State and Society* 20, no.1(1992). P.61-67.

157. Vallerie Paul *Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization* // *Russian Religious Thought*. Edited by Judith Deutsch Kronbkatt and Richara F. Gustafson. Madison and London, The University of Wisconsin Press, 1996. P.177-192.

158. Vallerie Paul *Modern Russian Theology: Bucharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a new Key*. Grand Rapids, Michigan, 2000.

159. Walicki Andzej *Russian Social Thought: An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-Century Russia*. *The Russian Review, An American Quarterly Devoted to Russia Past and Present*, Vol.36, No.1, January 1977. (Росиа Сякаисисо то Сурабу сюги. Токио: Мирайся, 1979. на японском языке).

160. Zwahlen Regula M. *Different consepts of personality: Nikolaj Berdjaev and Sergej Bulgakov* // *Studies in East European Thought*, 64, 3-4(2012). P.183-204. [Цвален Р.М. *Достоинство человека перед лицом меона: разные взгляды Н.А.Бердяева и С.Н.Булгакова* //Сергей

Николаевич Булгаков / под.ред. А.П.Козырева. - М.: Политическая энциклопедия, 2020. - С.163-194].

161. Сюй Фэнлинь Элосы цзунцзяо чжэсюэ (Русская религиозная философия). - Пекин: Изд-во Пекинского университета, 2006. (на китайском языке. О Булгакове. - С.142-163).

162. Китами Сатоси Сэругэй Буругакофу но Кэйдзай тэцугаку ниокэру марукусу сюги то софия рон (Марксизм и софиология «Философии хозяйства» Сергея Булгакова) // Сурабу кэнкю (Исследования славистики). - 2017. - №64. - С.75-107. (на японском языке).

163. Сато Йосинори Сэругэй Буругакофу ниокэру киндай но кокуфуку то марукусу хэка (Преодоление Нового времени у С.Н. Булгакова и его взгляд на Маркса) // Росиаси кэнкю (История России). - 2003. - №72. - С.51-65. (на японском языке).