

# Σ Ο Φ Ι Α

## Artykuły, Rozprawy

*Статті, Публікації*

**В. А. Конев, Л. А. Конева**

Университет Самара

### Философия культуры С. Н. Булгакова

*Filozofia kultury S. N. Bulgakowa*

В начале XX века в работах В.Ф. Эрна о Г. С. Сковороде, Н. А. Бердяева и В. З. Завитневича о А. С. Хомякове, Г. В. Флоровского о путях русского богословия русская философия ясно увидела себя как философия, осмысляющая мир ценностного бытия, закон которого, выражаясь словами Вл. Соловьева, был бы не только всеобщим, но милым и желанным для всех. Говоря о пути к *истинной* философии, Вл. Соловьев указывал на необходимость преодоления разрыва между миром *res extensa* и миром *res cogitans*, установленного Декартом и определившего внутреннюю логику развития западноевропейской философии и науки. Преодоление этого разрыва заключается в том, по Соловьеву, чтобы решительно признать, что „и мертвое вещество и чистое мышление, и *res extensa* и *res cogitans*, и всемирный механизм и всемирный силлогизм – суть отвлечения ума, которые *сами по себе* существовать не могут, но имеют действительность только в том, от чего они отвлечены, в чем-то третьем, что не есть ни бездушное вещество, ни бесплотная идея” (1. С. 298–290. Везде в цитатах,

если специально не оговорено, курсив авторский – В. К., Л. К.). Этим третьим в самом общем его проявлении, по мнению русского философа, является жизнь, а точнее – живущее, действующее и страдающее в переменах жизни, изменяемое, но не уничтожимое в этих переменах, то, что называется *душой* (Там же). Жизнь души, ценностный опыт человеческой жизни (прежде всего как религиозный опыт) становится предметом философского размышления в русской философской традиции. Это превращает русскую философию в философию культуры, которая мыслит бытие как ценностное бытие, а познание как постижение и достижение человеком подлинного бытия.

Проходя лейтмотивом через всю историю русской философии, проблемы культуры как ценностного бытия заняли ведущее место в философии „серебряного века”. Можно сказать, что наиболее адекватно их выразил С. Н. Булгаков (1871–1944).

Творчество С. Н. Булгакова, по мнению исследователей (см. 2), складывается из нескольких этапов: марксистский период, период критики марксизма, или, как назвал его сам Булгаков – „от марксизма к идеализму”, период крымской философии, наконец, богословский период. Но все это периоды „одной мысли” – мысли о тайне бытия человека. На разных этапах духовной жизни Булгакова эта мысль выступала в разных одеждах: как поиск путей истинного устройства общества в марксистский период; как поиск места в этом обществе конкретному человеку в критике марксизма; в догадке, что человек есть высказывание в крымский период, когда тайна имени и тайна высказывания подвели его вплотную к проблеме объективного существования значимой целостности, обладающей силой порождать смыслы человеческого бытия, которая и становится предметом рассуждения всего последующего творчества С. Н. Булгакова в его религиозной философии. В сущности, это и есть традиционная проблема русской философии, обнаружившая себя уже в учении Г. Сковороды, в его понимании символического мира Библии как меры мира и как возможности, которая реализуется в действительность в нравственном выборе человека (см. 3), затем в учении о соборности А. С. Хомякова, в учении о сердце П. Д. Юркевича и антропологическом принципе Н. Г. Чернышевского, в решении проблем культуры К. Н. Леонтьевым, Н. Я. Данилевским, П. Л. Лавровым. К началу XX складываются две линии в русской философии, каждая из которой предлагает свои способы рефлексии этих проблем: линия философии всеединства, развивающая софийный идеализм Вл. Соловьева, и линия позитивизма, в частности, эмпириомонизм А. А. Богданова и эмпириосимволизм П. С. Юшкевича (см. 4). Богословский период духовной жизни Булгакова связан с разработкой проблем человеческого бытия и культуры в русле религиозной философии и софийного идеализма.

**Жизнь и Абсолют.** Исходным понятием в анализе проблемы ценностного бытия для Булгакова выступает понятие жизни. Согласно Булгакову, жизнь не может быть выведена из каких-либо причин, ибо жизнь есть свобода, царящая над необходимостью, „она есть то первоначало, в которое упирается как в свой предел философствующее самосознание” (5. Т. 1. С. 60). Продолжая мысль Соловьева, Булгаков в жизни видит то метафизическое начало, в котором преодолевается разделение на вещь и мысль, на объект и субъект: „она вневременна и внепространственна, ибо хотя и выражается в пространственных и временных явлениях, но никогда не исчерпывается в них, а их собою обосновывает” (Там же). „По отношению к жизни, – заявляет Булгаков, – все стороны бытия оказываются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже само бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к существу – жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения”\* (Там же).

Свое метафизическое начало жизнь в философии Булгакова проявляет в двух отношениях. Во-первых, как абсолютное начало она „демонстрирует” свою не подвластность научному („физическому”) дискурсу. Во-вторых, она порождает, из нее выходят все феноменальные проявления человеческого мира.

Жизнь как жизнь сверх-логична, не вмещается ни в какое логическое определение, имеющее дело лишь с ее гранями и схемами. Жизнь как целое антиномична, она нераздельно и неслиянно соединяет логическое и алогическое (см. 5. Т. 1. С. 61). Это выражается как в том, что она одновременно трансцендентна и имманентна для живого существа, ибо она, с одной стороны, выступает для него объектом рефлексии, а с другой – дается ему в целостности его живого опыта, так и в том, что жизнь не может быть оторвана от смерти (Там же. С. 71).

Антиномичность жизни в отношении мысли выражается в том, что „мысль рождается в жизни и от жизни, есть ее необходимая ипостась”, но логическое начало в ней имеет свои границы, которые оно не может перейти (Там же. С. 61). Неразложимое единство логического и алогического не делает жизнь антилогичной и чуждой логосу (в этом Булгаков отличается от Бергсона и некоторых других философов жизни), ибо логос должен иметь для себя соотносительное алогическое начало, от которого он может постоянно рефлексироваться (см. Там же. С. 68). В этом учении

---

\* Стоило бы обратить внимание на то, что все это написано в 1912 году, за 15 лет до появления „Бытия и времени” М. Хайдеггера, где обсуждаются проблемы фундаментальной онтологии, основанной на аналитике форм бывания Присутствия (*Dasien*).

русского философа о соотношении логического и алогического в сверхлогическом единстве жизни содержится представление о том, что логическое начало жизни (мысль в ее определенности) не является раз и навсегда определенным, как утверждал, по мнению Булгакова, критикуемый им интеллектуализм, а может изменяться, порождаться данной ему в рефлексии жизнью. Для Булгакова важен факт порождения мысли жизнью, факт саморефлексии жизни, обретение ею такого состояния, когда алогическое, оставаясь собою, связывается логическим и тем самым овладевает собой, по крайней мере, понимает себя. Можно сказать, что Булгаков подходит к мысли о возможности разных типов рациональности в философии и науке. Антиномия, с которой сталкивается рассудок при осмыслении жизни, свидетельствуют об этом. „Она (антиномия – В. К., Л. К.) порождается, – пишет Булгаков, – осознанной неадекватностью мышления своему предмету или своим заданиям, она обнаруживает *недостаточность* сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, ибо приходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем не может не идти до этой точки” (6. С. 90). Поэтому постижение жизни требует особого знания. Но Булгаков как религиозный философ не выходит на проблему новой рациональности, а от антиномичности, которая открывается мышлению при встрече с жизнью, он идет к вере, которая самой своей сутью вырастает из необходимости освоения антиномичности, парадоксальности, неподвластной интеллектуальному дискурсу. И в таком понимании веры Булгаков, как представляется, верно схватывает ее онтологическое основание – вера является необходимым моментом самой жизни и того бытия, в котором жизнь себя реализует, т.е. бытия человеческого, культурного.

Метафизическая антиномичность жизни проявляется, как показывает Булгаков, с особой очевидностью в том, что жизнь не может быть понята вне отношения к смерти: „«жизнь жительствоет» в теперешнем мире лишь в борьбе со смертью” (5. Т. 1. С. 81). „Совместимость жизни со смертью, живого с неживым, вещным, есть, – пишет Булгаков, – один из величайших парадоксов действительности и вечная загадка для мысли” (Там же). Загадка для мысли потому, что „метафизически смерть живого не только не естественна, но противоестественна, противоречива”, живое не может быть и стать мертвым, не может быть „смертной жизни” (Там же. С. 82). Однако она есть. Жизнь чувствует себя в плену у мертвого механизма природы, у необходимости, у „духа небытия”, который выступает под разными личинами – и холода, и жары, и тумана, и дождя, и засухи, и урагана, и реки, и моря, всего, что враждебно, что грозит смертью (Там же. С. 83). Парадоксальность жизни порождает парадоксальный вывод: все, что философия до сих пор проводила по ведомству бытия

– необходимость, стихии, механические связи и т.п., Булгаков объявляет небытием. Борьба за жизнь с *силами смерти, небытия* имеет для Булгакова не просто биологический, а онтологический смысл – небытие входит в определение жизни, а через нее и в определение культуры. То, что является загадкой для мысли – совместимость жизни со смертью, не является загадкой для живущего человека – он ее решает, действуя, очеловечивая природу, хозяйствуя. В результате появляется особый мир – мир как хозяйство. А „хозяйство, – отмечает Булгаков, – есть выражение борьбы двух метафизических начал – жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма” (Там же. С. 85). Мир человеческий, мир как хозяйство – это мир времени и свободы, мир, существующий через свободу, через асеизм (от латинского *a se* – „от себя”, самопричинность) (см. Там же. С. 83, 214). Это мир культуры. И основой его выступает природа в своей стихийности и необходимости. Без этой основы нет культуры, но культура как тяжба жизни и смерти постоянно должна отталкиваться от этой основы, преобразовать ее, придавать ей иной вид, а иначе она погибнет „в этой основе”. Без природы нет культуры, но культура не природа. Это постоянное присутствие „НЕ” и показывает, что метафизически культура как сущее не может быть понято вне небытия, она выходит и постоянно уходит из небытия.

Временность как сущностная характеристика жизни и культуры онтологически оказывается бытием небытия. И Булгаков понимает, что мысль здесь столкнулась с тем, что она мыслить не может. Нужна *новая* мысль! Но религиозный философ снова уходит в область веры. Жизнь как жизнь, как полная противоположность смерти (а она именно противоположна ей) не может быть, согласно Булгакову, понята из этого мира, ибо „она не сводима к его элементам и не объяснима из них. Она изошла из внемирного Источника Жизни, Бога Живых, не ведающего зависти и творящего жизнь” (Там же. С. 161). Жизнь временна, но в границах конечности жизнь цельна и непрерывна. И именно здесь выявляется ее действительная природа, поэтому для веры подлинным образом жизни становится жизнь вечная. Жизнь так неразрывно связана со смертью, что не может не обратиться к вечности, к постоянству, к абсолютному, чтобы найти противовес небытию. Если дать этой интенции жизни не религиозную интерпретацию, то можно сказать, что самосознание жизни с необходимостью ведет ее к выявлению своей абсолютной противоположности смерти и необходимости своего продолжения. Это приводит к тому, что во всякой культуре возникают представления об абсолюте как гаранте своего существования.

В метафизике Абсолюта Булгаков задает онтологический принцип, который становится конструктивным принципом культурного бытия.

В „природе” Абсолюта заключена порождающая сила и модель порождения, приобщение к которой (именно приобщение, а не познание) делает нас способными понять и принять наше собственное бытие.

Во-первых, Абсолют есть то, где происходит *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей). „Трансцендентный Бог есть навеки неведомая, недоступная, непостижимая, неизреченная Тайна, к которой не существует никакого приближения” (6. С. 90–91). И поэтому про Божество в его трансцендентном аспекте невозможно даже сказать, что оно *есть*, оно есть НЕ-бытие, но такое Не-бытие, которое „не содержит никакой отрицательной утвержденности, которая всегда есть соотносительность”, т.е. не является отрицанием чего-то определенного (Там же. С. 92). „НЕ” Абсолюта – это выход за самого себя, это жест, порыв, движение, но не мысль, не слово. „В этом смысле НЕ, как символ трансцендентного, неизмеримо энергичнее и радикальнее всякого частного, предметного *не*” (Там же). Абсолют выступает отрицательностью как таковой, силой неприятия. Поэтому Его *нет* как определенности, но Он *есть* как порыв, энергия, движение.

Во-вторых, Абсолют не может не стать началом, ибо абсолютная отрицательность бесплодна. Тогда отрицательность в Абсолюте превращается в отсутствие определения, в неопределенность как состояние потенциальности, в *еще не*, или *пока не*, или *уже не* (Там же. С. 130). Здесь Абсолют раскрывается как акт творения, в результате которого возникает относительное бытие – мир и Абсолют как Бог: „в Абсолютном появляется различие Бога и мира, оно становится соотносительно самому себе как относительному, ибо Бог соотносителен миру..., и, творя мир, Абсолютное полагает себя как Бога” (Там же. С. 158). В творении сохраняется антиномия Абсолютного, но здесь она получает свое выражение. С точки зрения Булгакова, она выражается в том, что „НЕ отрицательного богословия нерасторжимо соединено здесь с ДА откровения” (Там же. С. 135), или в других выражениях – мир есть творение Божие, но Бог не является его причиной, ибо тогда абсолютное превратилось бы в относительное, став частью причинно-следственных отношений мира, Бог есть основа мира, поэтому мир не есть *causa sui* и поэтому Бог может открыться человеку в своих творениях. Творение предполагает скачок от Абсолютного к относительному, который не вмещается в научное мышление, основывающееся на имманентной непрерывности опыта и универсальности причинной связи (Там же. С. 156).

В-третьих, и в самом сотворенном, в тварном, продолжает сохраняться „принцип” Абсолютного. С точки зрения Булгакова это выражается в том, что в недрах своего духа человек сознает метафизические последствия

сотворения мира Богом в двойственности своей природы, в своей абсолютно-относительности, в своей тварности, которая знает, что между Абсолютным и относительным легло *ничто* (см.: Там же. С. 159–160). Булгаков точно замечает: „Знание о ничто как основе мирового бытия есть тончайшая интуиция твари о своей тварности” (Там же. С. 161). Сотворенное представляет собой неразложимый сплав бытия и небытия. Небытие, ничто, всюду просвечивает в бытии, участвует в бытии как его грань, как то, что со всех сторон омывает бытие своими водами. „Все существующее насквозь пронизано диалектикой бытия и небытия, – пишет Булгаков, – все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникает в небытии и погружается в него же, *бывает*” (Там же. С. 165). *Бывание* открывает тварности ничто, это „ничто как бытие-небытие есть *specificum* тварности, ее – странно сказать – привилегия и онтологическое отличие” (Там же. С. 167).

Для Булгакова рассуждения о смысле Божественного Ничто является центральной проблемой религиозной философии (Там же. С. 130). Но анализ онтологического принципа Абсолютного для нерелигиозной философии имеет свой смысл. Метафизика Абсолютного вне религиозной традиции становится метафизикой культуры. Божественное „Да будет!” творит мир, и философская критика „Да будет!” – это критика абсолютной способности порождать значимое бытие, критика чистой культурной способности, выявление оснований возможности всякого культурного бытия, которое есть и может быть только благодаря активной силе порождения. Трансцендентное, абсолютное, Бог делает, согласно Булгакову, возможным относительно бытие, человеческую жизнь как имманентное, т.е. мир в его отношении к человеку, „хозяйство”, мир культуры, полный смысла и значения, связанный необходимостью, но и свободный. Таким образом, речь для Булгакова идет не просто о факте творения, о Божьем „Да будет!”, но об участии этого „Да будет!” в человеческой жизни, благодаря чему возможна сам мир человеческий.

**Творчество и София.** Для религиозной философии Булгакова мир есть тварное создание, поэтому возникает необходимость категориального описания его тварности. Описание тварности сталкивается с определенной трудностью – тварное есть результат творения, но само не есть творение, поэтому то, что характерно для творения не свойственно тварному, но если тварное есть тварное, то в нем должно отпечататься творение, и поэтому оно причастно творению, а, следовательно, имеет характеристики творения.

„Мы живем под впечатлением нарастающей мощи хозяйства, открывающей безбрежные перспективы для «творчества культуры», – замечает Булгаков в связи с тем, что проблемы творчества становятся

столь популярны в начале XX века. – И для того, чтобы с философской сознательностью отнестись к этому, несомненно, грандиозному и величественному факту..., надо прежде всего ответить себе: что же представляет собой это человеческое «творчество» культуры и хозяйства» (5. Т. 1. С. 155). Человеческое творчество, с точки зрения Булгакова, ограничено тем, что сам человек есть тварное существо, и, очевидно, что он не обладает всемогуществом, способностью творить из ничего все, что захочет. Если он может творить, то только из уже созданного мира, в нем он может воплощать свои образы. А образы эти также воспроизводят предвечно данный идеальный первообраз. Поэтому человеческое творчество не содержит в себе ничего *метафизически нового*, считает русский религиозный философ (Там же. С. 159), и, с *метафизической* точки зрения творчеством не является. Но что же делает его все-таки творчеством? Что же позволяет тварному сохранять в себе творение? Ответ на это дает учение о Софии, которое разрабатывает Булгаков.

София, Премудрость Божия, становится важнейшей философской категорией для русской философии и прежде всего для софийного идеализма, традиция которого была заложена Вл. Соловьевым. Само понятие (а скорее понятие-символ, или образ-понятие) Софии многослойно по своему содержанию и у разных русских философов имеет не всегда и не во всем сходное толкование, что несомненно обусловлено самой мифологией Софии и ее религиозным осмыслением (см., например: 7. С. 256–261; 8. С. 97–120). Для Булгакова София обнаруживает себя как некая грань, которую полагает Божество между Собою и миром, творя мир из ничего, и эта грань, которая „по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое” (6. С. 186). В этом онтологическом *между* и содержится вся тайна творчества, поэтому учение о Софии оказывается метафизикой творчества.

Какова метафизическая сущность Софии? Она не есть тварь, так как не сотворена, ибо изначально присуща Богу, поэтому в ней нет небытия, ничто, пустоты, нет никакого *НЕ*, как в тварности, считает Булгаков. Она не погружена в мировое бытие, поэтому ей нельзя приписать даже и предиката *бытия*, в каком мы приписываем его тварному миру. „Она есть неопределимая и непостижимая грань между бытием-тварностью и сверхбытием, сущностью Божества – ни бытие, ни сверхбытие. Она есть единое-многое – все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает” (Там же. С. 188). Но при всем при том Она есть непосредственная



основа тварного мира. В этой антиномичности Софии-Премудрости, если уйти от ее религиозного толкования, Булгаков описывает онтологическую природу творчества как культурного акта. Творчество – основа сотворенного, но не является этим сотворенным, не есть сотворенное, которое обладает бытием, и в этом смысле творчество лишено бытия. Но оно не есть и ничто, а есть *да* тому, что оно порождает. Однако это *да* особое, оно не имеет имени и выражения до тех пор пока не свершится сам акт творчества, оно знает себя как стремление, но не знает себя как определение. В том случае, когда свершается творческий акт, то *да*, которое и живило этот акт, может не принять свершенное, отвергнуть его, пойти дальше, поэтому мудрость творчества – всегда *да* тому, что оно утверждает, хотя ей известно и *нет*, но как ответ возникшего сущего на ее *да*. Поэтому, как ни странно звучат слова философа: „София – одно да без нет, утверждение без отрицания”, они имеют свое реальное содержание – творчество не терпит небытия.

Своеобразие онтологической природы Софии-Премудрости явствует, указывает Булгаков, и из ее отношения к временности. София свободна от времени, так как она не сотворена, но самой ей не принадлежит и вечность, которая есть достояние Бога, такова метафизика, вытекающая из религиозного толкования Премудрости Божией. Но если понять Софию как мудрость творчества, то выстроенная философом метафизика отношения времени и Софии, открывает нечто важное в отношении творчества и истории. „Не обладая вечностью по своей природе, – пишет Булгаков, – София может находиться в плоскости временности, будучи к ней обращена [Для творчества это означает, что оно не может возникнуть само по себе, ибо быть в вечности, означает – быть *всегда* „готовым” к проявлению, но *всегда*, когда время обнаруживает себя, творчество оказывается ко времени – В. К., Л. К.]. Более того, – продолжает Булгаков, – она может ее собой обосновывать, давая ей в себе место, *из нее* или *в ней* может истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться из Вечности” (6. С. 189). Для религиозного сознания понятно, что такое Вечность, сложнее найти ее „мирской” образ. Но он есть. Для культуры Вечность предстает как способность ее мира *быть*, Вечность – это постоянство культурного бытия, из которого исходят все конкретные культурные феномены (для Шпенглера – это способность прафеномена культуры *быть*). Но постоянная способность *быть* для культуры означает – быть способной постоянно продуцировать свои произведения. Творчество и есть то, что дает времени стать, появиться. Во-первых, потому что время есть только там, где происходит смена состояний, а творчество меняет состояния. Во-вторых, потому что время получает свое определение (свое имя) благодаря творчеству – мы говорим время Пушкина, эпоха Просвещения. Поэтому

совершенно прав русский философ, когда утверждает: „София содержит в себе живой и реальный *синтез времени*” (Там же). Мудрость творчества есть источник и мера времени. Ибо для человека (и для культуры) время есть то, чего всегда не хватает, или что всегда ценно. Часы, показывающие не физическое, а социокультурное время, указывают на значение нужды, на стремление к ценностям, что и реализуется через мудрость творения. С. Н. Булгаков говорит об этом так: „Если можно так выразиться, софийное время есть единый, сложный и слитный, хотя не сверхвременный, однако надвременный акт: это есть *вечное время* [Разве часы это вечное время? – В. К., Л. К.], можно было бы сказать, не боясь *contradictio in adiecto*, на самом деле только кажущейся, поскольку *вечность* обозначает здесь лишь качество [ценность, значимость – В. К., Л. К.] времени, его синтезированность” (Там же).

Чрезвычайно важным для философии Булгакова была трактовка Софии как ипостаси. София-Премудрость, по мнению философа, не может быть представлена как идея или мысль, как идеальное представление, лишенное жизненной конкретности и силы бытия. С богословской точки зрения, все, что Бог предвечно и вневременно представляет „надо мыслить в смысле реальнейшем, как *ens realissimum*, и именно такой реальнейшей реальностью и обладает Идея Бога, Божественная София” (Там же. С. 186). Причем эта реальнейшая реальность для Бога выступает предметом его Любви, на который Он изливает свою животворящую силу, „конечно, – считает Булгаков, – этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мертвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась”, поэтому София обладает личностью, есть субъект (Там же).

Не будем вдаваться в обсуждение богословской правомерности или неправомерности трактовки Софии как ипостаси, что находится за пределом нашей компетенции, но сама идея личности Софии высвечивает в мудрости-творчестве одну из важнейших ее онтологические характеристики. София не может не быть субъектом, не может быть безликой, ибо творчество всегда индивидуально, всегда лично. Оно всегда есть творчество *этого* человека, хотя *этот* человек не творчество. Творческая личность равна и не равна конкретному человеку, художника нет вне данного биографического человека, но он не сводится к нему. Биографический человек смертен, а художник бессмертен. Ипостасность Софии подчеркивает безличностную личность творчество, его бессубъектную субъективность, внеиндивидуальную индивидуальность – антиномичность и здесь проникает в культурное бытие.

София-Премудрость – это не конкретная мысль, идея или представление, это способность всепонимания, способность „узнать” мысль, т.е. признать ее действительность и действенность „здесь-и-сейчас”. Нет

мудрых мыслей, есть умение работать с мыслью и действительностью, которое находится и не в мысли, и не в действительности, а всегда в конкретном человеке. Поэтому София личностна. „Всему свое время, и время всякой вещи под небом, – сказано у Екклесиаста. – Время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать...” (Екк. 3, 1–3). Мудрость заключается не в том, чтобы принять что-то одно из этого, а в том, чтобы принять все – в Софии есть только *Да* всему! Мудрость заключается в том, чтобы суметь понять и принять, когда пора насаждать, а когда пора вырывать посаженное, когда пора любить, а когда пора ненавидеть. Мудрость – в определении времени. Точное попадание во время зависит от умения увидеть мир как целое, умения увидеть в этом одном все и все свести именно к этому одному. Так ипостасность Софии снова открывает ее главную метафизическую характеристику – соединять, являть всеединство – и единство мира и человека, и единство самого мира.

**Всеединство и индивидуальность.** По отношению к множественности мира София является, по Булгакову, организмом идей, в котором содержится идейные семена всех вещей. В этом смысле можно говорить, что София причина бытия, но не как предшествующая миру во времени, а как сверхвременная его основа, как предельное задание, норма, энтелехия в отношении к потенциальному состоянию бытия (см. 6. С. 194). Такое понимание софийности мира открывает новый срез метафизики – как организован порядок мира, для Булгакова, это проблема космодицеи. Мир софиен, он есть София в своей основе, но в то же время он и не есть София в своем состоянии, так как он есть *становящаяся София* (Там же. С. 195). Оправданием мира и является, по Булгакову, его стремление к Софии. Это проявляется в связности мира, как бы она ни осуществлялась – в законах природы, в телеологии человеческой деятельности, в логике разума, в красоте. София скрепляет бытие мира, которое обнаруживается не в существовании того или иного фрагмента мира, а в единстве их, в их мирности, в том, что все они принадлежат одному миру. Это-то единство всего, всеединство, и основывает София. Каждое конкретное бытие в мире потому есть бытие, что оно отсылает к всеобщему, поэтому „индивидуальное и есть истинно универсальное, или же наоборот, истинно универсальное существует и познается лишь как индивидуальное” (Там же. С. 52).

Для Булгакова понятие индивидуальности в ее положительном значении как самобытного начала имеет смысл только в спектре софийной (т.е. духовной, идейной) полноты, так как всякое „материальное” бытие индивидуально в дурном смысле: основой индивидуации здесь становится дивидуация, раздробленность, а не единство (Там же. С. 207). „Каждое существо, – считает софийный идеализм, – имеет свою идею-норму, оно

ищет и творит себя по определенному, ему одному, его идее свойственному образу, но это потому, что оно в сверхвременной природе своей имеет эту идею как единственное подлинное бытие, *το οὐτως οὖν*, как свою неповторяемую и ни с чем не смешиваемую индивидуальность. И только потому ему и задана эта идея, и, осуществляя ее, ею и в ней оно входит в организм Софии, становится причастным *ἕν καὶ πᾶν* [единое и многое]” (Там же. С. 194).

Таким образом, в учении о всеединстве, которое обеспечивается стремлением мира к Софии, раскрывается способ утверждения порядка такого бытия, существование которого требует индивидуальности. А это культурное бытие, ибо здесь каждый феномен уникален, и упорядочивание, согласование индивидуальных произведений культуры обеспечивается не уравниванием, не типизацией и приведением их к одному классу, а их отношением к идее-норме, к идеалу. Индивидуальности соотносятся друг с другом не непосредственно, а через посредство идеи, которой они должны соответствовать.

Этот же принцип обеспечивает возможность единства (порядка, законосообразности) свободного творчества человека. Культурная деятельность человека свободна, это творческая деятельность, это деятельность *от себя* (есеизм, как говорит Булгаков). Но почему культура не превращается в *отсебятину*? Потому, что „человек знает в себе свое высшее я, как гениальность, которою наделяется каждый, ибо всякому принадлежит свое место в Плероме [духовной полноте – В. К., Л. К.] Всечеловечества, соответствует свой луч в Софии” (Там же. С. 212). Для Булгакова эта гениальность дается причастностью человека к Софии, к Божьей силе, которая определяет задачу земного человеческого творчества, которая ставит человеку абсолютную конечную цель. Но эта же мысль русского философа может быть интерпретирована и без обращения к Божественным установлениям жизни. Гениальность – это способность к индивидуальному, личностному, уникальному действию, результатом которого является появление нового в бытии. Но новое в бытии становится *бытием*, т.е. укрепляется и всегда *есть*, только тогда, когда оно входит в единство этого мира, вписывается в его отношения и иерархию, или задает новые отношения и иерархию, т.е. становится прецедентом действия в культуре. Поэтому прав Булгаков, когда утверждает, что „всякому принадлежит свое место в духовной полноте всечеловечества”, всякий *находит* свое место в этой полноте. „Это путь не только прямой, – скажем словами Булгакова, – но, по существу, и единственный, ибо остальные пути творчества приводят к цели лишь постольку, поскольку совпадают с этим путем в самом главном и существенном” (Там же).

Гениальность есть личность в ее умпостигаемом существе. А „личность неопределима, - заключает Булгаков, - ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, *над* всеми своими состояниями и определениями” (Там же. С. 245). „Свою ипостасность, или личность в себе, человек знает как нечто абсолютное, вечное в смысле вневременности, для чего он не может помыслить ни сотворения, ни уничтожения, вообще связать ее с потоком временности” (Там же. С. 245–246). Идея конца неместима в ипостасное сознание.

Ипостасность, лицо есть для человека очевидная его определенность, но чтобы найти ее определение в понятиях необходимо определить принципы ее бытия. С. Н. Булгаков считает, что человеческая мысль слишком бедна в рациональной своей расчлененности, чтобы охватить это *одним* понятием, ибо здесь для религиозного сознания встает тайна отношения образа человека к своему Первообразу, но, если увидеть, что ипостасность есть неотъемлемая характеристика бытия культуры, тогда открываются возможности ее рационального описания. Конечно, это будет иная рациональность, чем рациональность, взращенная на анализе безличного сущего, и в становлении этой новой рациональности может участвовать философия С. Н. Булгакова.

### Библиографический список

1. Соловьев В. С. *На пути к истинной философии* // Соловьев В. С. Собр. соч., 2-е изд., Т. 3. С-Птб., б.г.
2. Хоружий С. С. *После перерыва. Пути русской философии*. С-Птб., 1994; Зандер Л. Отец Сергей Булгаков // Булгаков С. Н. Православие. М., 1991; Долгов К. М. Думы о добре и красоте // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996.
3. Конева Л. А., Конева А. В. *Антропологические идеи в русской религиозной философии*. Самара, 1995.
4. *Русский позитивизм*. Лесевич. Юшкевич. Богданов. С-Птб., 1995.
5. Булгаков С. Н. Соч. в 2-х томах. М., 1993.
6. Булгаков С. Н. *Свет не вечерний: Созерцания и умозрения*. М., 1994.
7. Лосев А. Ф. *Владимир Соловьев и его время*. М., 1990.
8. Трубецкой Е. Н. *Смысл жизни*. М., 1994.

*Анализируя философию русского философа С. Н. Булгакова (1871–1944), авторы статьи показывают, что предметом размышления русской философии выступает ценностный опыт человеческой жизни (прежде всего религиозный опыт). Это превращает русскую философию в философию культуры, которая мыслит бытие как ценностное бытие, а познание как постижение и достижение человеком подлинного бытия.*

*В статье показывается, что, раскрывая метафизику Абсолюта, Булгаков определяет онтологический принцип культурного бытия. Анализируя смысл Софии, Премудрости Божией, он определяет метафизическую сущность творчества в культуре. София обнаруживает себя как грань, которую Божество полагает между Собою и миром. В этом онтологическом между и заключена тайна творчества, поэтому учение о Софии оказывается метафизикой творчества. Статья показывает, что трактуя Софию как особую ипостась, Булгаков понимает всякое культурное бытие как индивидуальное (личностное) бытие.*

*Analyzing philosophy of the Russian philosopher S. N. Bulgakov (1871–1944), the authors of the article show that a subject of speculation of Russian philosophy is valuable experience of human life (first of all religious experience). It converts Russian philosophy into philosophy of culture, which thinks being as valuable being, and knowledge as comprehension and reaching by the person of original being. In the article is shown, that, uncovering metaphysic of Absolute, Bulgakov determines an ontological principle of cultural being. Analyzing a sense of Sophia, he determines a metaphysical essence of creation in culture. Sophia finds out itself as an edge which the God supposes between Itself and world. The secret of creation is made in this ontological between, therefore doctrine about Sofia appears metaphysic of creation. The article shows, that treating Sophia as special hypostasy, Bulgakov understands any cultural being as individual (personal) being.*