

*В. Н. Порус**

**ВОЗВРАЩАЯСЬ К БУЛГАКОВУ:
ТРАГЕДИЯ ФИЛОСОФИИ
ИЛИ ПОСТМОДЕРНИСТСКИЙ HAPPY-END?***

В статье анализируется концепт «трагедия философии» из одноименной работы С. Н. Булгакова (1927). Классическая философия претендует на постижение и объяснение мирового Целого как предельного воплощения универсальной Рациональности (Гегель). Но эта претензия неосуществима, поскольку философия не охватывает своими рационалистическими построениями сверхразумное Бытие как первоначало сущего. Она пытается своими силами восстановить Всеединство (в смысле В. С. Соловьева), разрушенное «теокосмической катастрофой» (А. Ф. Лосев), т. е. отпадением творения от Творца. Эта попытка, считал Булгаков, принципиально безуспешна, ибо претензия философского Разума на автономность и суверенность порождена все той же катастрофой и свидетельствует о его греховности. Поэтому философия должна стать «естественным богословием», т. е. перестать быть самой собой. Осознание этого есть переживаемая философией трагедия.

Призыв слить воедино философию и богословие не нашел поддержки в большинстве трендов современной философии. Сам концепт «трагедия философии» воспринимается как избыточный пафос или симптом невроза. Философия не желает осознавать какой бы то ни было трагизм своего существования, в постмодернистских ее трендах метафизические искания подлежат ироническому пренебрежению. В то же время культурный статус философии становится все более проблематичным. Поэтому обдумание булгаковского концепта остается актуальным.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, «трагедия философии», богословие, культура, рациональность, постмодернизм.

* Порус Владимир Натанович, доктор философских наук, профессор, научный руководитель школы философии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва); vnporus@hse.ru; vporus@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах».

V. N. Porus
RETURNING TO BULGAKOV:
TRAGEDY OF PHILOSOPHY OR POSTMODERN HAPPY-END?

In the article the concept “the tragedy of philosophy” (S. N. Bulgakov, 1927) is analyzed. The classical philosophy applies for comprehension and an explanation world Whole as limit embodiment of universal Rationality (Hegel). But this claim is impracticable as the rationalistic constructions of philosophy does not cover the superreasonable Being as a first principle of real. They try to restore by own efforts “Vseedinstvo” (in V. S. Solovyov’s sense), destroyed by “theocosmical accident” (A. F. Losev), that is falling away of creation from the Creator. This attempt, as Bulgakov considered, is essentially unsuccessful because the claim of philosophical Mind for autonomy and a sovereignty is generated by the same accident and confirms his sinfulness. Then, the philosophy has to become “natural theology”, that is stop being by itself. Understanding of it is the tragedy endured by philosophy.

The appeal to merge together philosophy and theology did not find support in the majority of trends of modern philosophy. The concept “the tragedy of philosophy” is perceived as excess pathos or a symptom of neurosis. The philosophy does not wish to realize any tragic element of the own existence, in its postmodern trends metaphysical searches are subject to ironical neglect. At the same time the cultural status of philosophy becomes more and more problematic. Then, discussion of a Bulgakov concept remains urgent.

Keywords: S. N. Bulgakov, “tragedy of philosophy”, divinity, culture, rationality, postmodernism.

Без малого сто лет назад С. Н. Булгаков назвал новейшую философию «христианской ересиологией» и потому «трагедией мысли», не находящей для себя исхода. Вся ее история представлялась ему как «имманентный суд», которым она сама себя судит, примеряя христианский догмат к определению истинности своих построений [3, с. 311]. Такое понимание исторического пути философии было ответом на вызов, брошенный позитивизмом, марксизмом и другими формами «атеизма и безбожия», по выражению Булгакова, против которых он, вместе с Н. А. Бердяевым и Л. Шестовым, «держал фронт» еще в самом начале века, в киевский период своей философской биографии. В начале российских 20-х гг. это уже были арьергардные бои: «Трагедия философия» написана незадолго до высылки мыслителя за границу, а напечатана в немецком переводе в Германии (1927) [12]. Позитивизм тогда набирал силу в России, как и в Европе, несмотря на ленинскую критику, которая к тому времени еще не успела стать догмой и манифестом, превращавшим философию в теоретическую базу большевистской идеологии. В то же время неприязнь к идеологии, особенно к ее радикальным, воинствующим вариациям, служила подпиткой позитивистской программе, привлекавшей ученых и тех мыслителей, для которых наука была едва ли не последним бастионом рациональности в культуре. Эта неприязнь распространялась и на философскую метафизику. Отношение к диалектике было более сложным, но и оно вбирало дух противостояния.

Характерным было позитивистское отношение к философии как к причудливой мыслительной конструкции, в основании которой лежат неясные, хотя и важные для беспокойного сознания интуиции. Из них выводятся суждения, претендующие на объяснение мировых процессов, на построение универсальной картины мира, включающей в себя человека, его генезис как природного явления, условия его существования, необходимые принципы его

участия в мировом целом, черты его социального бытия и т. д. Эти претензии третировались как беспочвенные или даже объявлялись вредными и опасными. Например, в 1921 г. П. С. Юшкевич писал:

С проникающим ее переживанием реальности философия так же близка к религии, как к поэзии... Философия не наука, но только наукообразна. Между областью строгого доказательства и сферой чистого вымысла и чувства есть обширная промежуточная область различных идеологий, полу-знания, полу-поэзии, полу-мысли, полу-чувства. Царство этих идеологических образований все растет и усложняется: публицистика, художественная критика, литературная критика и пр. занимает все более и более значительное место в идейном творчестве человека. И в этом царстве, в средоточии его, находится философия, как высочайшая из идеологий, направленная не на те или иные частные проблемы, а на проблему мира в его целом [11, с. 161, 162].

Если П. С. Юшкевич, отрицая научность философии, все же усматривал ее значимость в том, что она во время социальных катаклизмов, когда нарушается «правильное» течение жизни, происходит разрушительный кризис сознания, более не ощущающего под собой твердой почвы, «призывается лечить раны, нанесенные суровой действительностью, от нее требуют ответа на новые возникшие запросы жизни» [11, с. 164], то К. Твардовский (к концу десятилетия, ставшего кануном радикальных социально-политических трансформаций в Европе) уже решительно отвергал возможность философско-спекулятивной альтернативы научному критицизму, который только и мог противостоять распаду культуры под ударами агрессивных идеологий:

Разве научный критицизм не исключает принятия и распространения взглядов, претендующих на то, что они содержат окончательный ответ на наиболее трудные вопросы, которые стоят перед человеком? На вопросы, относящиеся к сущности, началу и цели всякого бытия, а также предназначения человека? Разве можно какой-либо ответ на эти вопросы обосновать научными методами, сделать правдоподобным при помощи логической аргументации? Мне кажется, что между философским или метафизическим мировоззрением и наукой лежит непроходимая пропасть, как это еще до Канта и сильнее, чем он, понял, например, Давид Юм [9, с. 235].

И эта пропасть разверзнута отнюдь не только по гносеологическим причинам.

Критика философской метафизики тогда часто выступала как противостояние антикультуре, вооруженной идейным бредом в виде уродливо транскрибированных идей, вырванных из контекста философских систем. Если у Юшкевича философия еще сохраняет пусть иллюзорную, но все же возможность отвечать человеческой потребности в душевном равновесии, то европейские позитивисты (или близкие к ним мыслители), напротив, заявляли, что «универсальность» метафизики есть не что иное, как покушение на свободу мысли. Отсюда усиливавшиеся на рубеже 20–30-х гг. призывы к изменению самой природы философии, к приближению ее к науке, внедрению в нее критериев строгости, логичности, семантической определенности языка, опоры на эмпиризм. В противном случае философия объявлялась «своего

рода маской, прикрывающей процесс линяния и превращения общественных идеалов» [11, с. 165]. Не трагическая, скорее шутовская маска, вызывающая усмешку или гримасу сожаления.

На этом фоне заявление С. Н. Булгакова: «История философии есть трагедия» [3, с. 314] — бросалось в глаза своим пафосом. Для критиков философии, стоявших на позитивистской платформе, этот пафос был неприемлем и почти смешон. Какая еще трагедия? История заблуждений, постепенно и напряженно преодолеваемых развитием науки, это, пожалуй, да. Драматические столкновения идей, интуиций, мировоззренческих принципов — это тоже да. Но трагедия? Вряд ли это слово подходит к этому процессу. Так или почти так могли бы возразить Булгакову его действительные или потенциальные оппоненты.

Но слово было сказано.

Сущность трагедии состоит в том, что человек страдает здесь не индивидуальной виной, и, даже будучи прав индивидуально и подчиняясь в своих требованиях велениям свыше, он в то же время закономерно гибнет. Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же, как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врёт, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение [3, с. 314].

Откуда же эта неизбежность, настигающая философского Икара?

Причина его падения в том, что философия пытается воссоздать мир таким, каков он есть, выстроить логическую систему, воспроизводящую всю полноту мирового целого, тем самым доказывая, что разуму под силу выполнить эту задачу, поскольку мир и есть «царство разума». Однако задача эта невыполнима, ибо

действительное не только разумно, но и неразумно, и разум вовсе не есть единственный, исчерпывающий и всемогущий строитель мира, каковым его невольно исповедует всякая философская система, строящая мир. В известном смысле разум имеет лишь рефлексию о мире, но он не есть его первоначало. Поэтому в постижении мира разум зависит от показаний бытия, от некоторого мистического и метафизического опыта, от чего, впрочем, в действительности и не отказывается философия, всегда ищущая обретения первоначала в созерцании, узрении его, открытии. И это открытие отнюдь не есть акт мысли, оно дается не мыслительным усилием, не цепью умозаключений, оно есть откровение самого мира в человеческом сознании, некое знание [3, с. 314–315].

Здесь очевидна полемика с панлогизмом Гегеля. Булгаков адресует свои возражения немецкому классику, противопоставляя ему положение о *сверхразумности* бытийных начал, которые не лежат в сфере посягательств разума, как бы он не пытался их обосновать: своими ли собственными ресурсами или опорой «на всю глубину жизненного и мистического опыта» [3, с. 315]. Если «некое знание» о первоначалах мира не есть результат мыслительных (дедуктивных или индуктивных) усилий, оно, следовательно, есть «самооткровение

сущего». Но разум не в состоянии овладеть этим «самооткровением», сделать его собственным достоянием, подчинить его своим законам. Что препятствует этому?

В ответе на этот вопрос Булгаков отказывается идти путем Канта, настаивавшего на тщетности попыток выразить в рациональных категориях ноуменальный мир («Кант подошел к самому краю бездны в своем учении об антиномиях и остановился» [3, с. 314]). По Канту, он недоступен разуму не потому, что познавательные возможности последнего ограничены объективными условиями возможного опыта. Сами эти условия порождены априорными интуициями чувственности и категориями рассудка. Разум же, пытаясь обращаться с идеями Бога, свободы и бессмертия как с рассудочными понятиями, неизбежно сталкивается с антиномиями, каковые бессилён разрешить. Булгаков также говорит об антиномиях, но объясняет их возникновение не кантовским гносеологическим априоризмом, а, следуя Владимиру Соловьеву, распадом Всеединства как результатом «теокосмической катастрофы» (по выражению А. Ф. Лосева). «Иначе говоря, болезнь, порча, искажение всего человеческого существа, которым явился первородный грех, поражает и разум и делает для него невозможным, закрывая пламенным мечом Херувима — антиномиями, доступ к древу райского познания» [3, с. 316].

В этом суть трагедии философии. Она — порождение *пораженного* порчей разума, который пытается постичь *разрушенное* бытие, утратившее божественное Единство. Постичь в его полноте и цельности — которых нет! Восстановить Единство, которого нет и в самом разуме. Дело не в том, как полагал Кант, что антиномии («пламенный меч Херувима») порождаются природой Разума, а в том, что они присущи самому Бытию, которое — как и Разум — *антиномично*, ибо являет собой распавшееся единство, часть которого греховно полагает свою суверенность и автономность, *отъединенность* от Целого.

Булгаков настаивает на том, что трагедия философии и трагизм Бытия неразрывно связаны между собой. Поэтому тщетны попытки философии исполнить миссию объяснения мирового трагизма, сохраняя при этом бесстрастную автаркию. Она вообще способна на миссию такого размаха, только если «впустит» в себя антиномизм, примет его как единственно возможный способ собственного существования. *И осознает собственную трагедию.*

Но это осознание требует выхода философии из освященных многовековой традицией границ. Философия, чтобы *быть*, должна *стать* богословием. Гегелевский панлогизм, заявляет Булгаков,

ставил философию выше религии, при одновременном признании тождества их предмета, однако при различии в способах усвоения. Мы ставим наоборот: религия, как откровение, как учение не рационалистическое, но догматическое или мифотворческое, предшествует философии и постольку стоит выше нее. В этом смысле всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование [3, с. 328].

Булгаков называет это богословствование *естественным*, поскольку его цель заключается в раскрытии тайн мира и Бога через логическое развитие мысли. Но эта логика должна вобрать в себя, сделать своей основой то, что

для имманентного («суверенного и автономного») логического мышления было бы совершенно неприемлемым, а именно антиномизм. «Раздирающие разум антиномии — они же его строят и определяют» [3, с. 328]. Определяют в том смысле, что на место «догматического рационализма» ставится «критический антиномизм», который не *развенчивает* разум (ни в коем случае не следует смешивать его с каким бы то ни было видом иррационализма), но *укрепляет* его, сообщает ему именно ту миссию, какая возвышает его до понимания всеобщей цели мироздания — восстановления Всеединства.

Рассуждение Булгакова было бы только хождением по логическому кругу, когда бы оно ограничивалось предрешенными выводами из заданных им же самим посылок. В самом деле, если сказано, что «религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается» [3, с. 317], то на этой основе и не могло быть выстроено ничего иного, кроме «богословствующей философии», то есть философии, осознающей неизбежность «мыслить немислимое», «высказывать неизреченное», преодолевать «строго критическое veto, «которого может не утрашиться разве только полная философская наивность» [3, с. 321].

Ясно, что своими силами мысль не может дать ответа на вопрос о том, каким образом трансцендентное мыслится, и то, что *не-мысль*, входит в мысль, становится мыслимым, каким образом свет логоса разливается в области, доселе совершенно чуждые света, и сетью логики, категориальными синтезами уловляется материя мысли [3, с. 322].

И если это действительно ясно, то главный вывод из этого непременно совпадет с исходным утверждением. Философия не может не стать богословием. Но она и не может стать богословием, не перестав быть самой собой.

Антиномия сформулирована, но почему эта осознанная антиномичность философии называется Булгаковым *трагедией*? Если это не дань риторическому пафосу, за этим именованим должна стоять мысль, затрагивающая основы человеческого бытия. Еще раз: философия потому и трагична, что в ней заключен трагизм бытия как последняя причина трагичности человеческой жизни. Это не игра в «парадоксию», как выражался Булгаков по адресу Шестова, это вообще не игра. Все всерьез, и все вызывает высшее напряжение духовности человека.

Переживание этого трагизма затрагивает не только интеллект, но всю человеческую душу. Именно к этой напряженной внутренней работе человеческого духа, полагает Булгаков, обращается христианство.

Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба... [2, с. 229]

Распад мирового Единства — не предмет отвлеченного и бесстрастного умствования. Перефразируя Гейне, можно сказать, что трещина мира прохо-

дит через сердце всякого человека, а не только философа или поэта. Именно это и делает мысль «сердечной» — чувствующей боль, страдающей. Сознание трагедии не ввергает человека в отчаяние или тупую покорность, но сообщает ему чувство достоинства. Это чувство не имеет ничего общего с благодушным (вернее, *равнодушным*) оптимизмом, позволяющим примириться со злом, софистически переиначивая его в добро.

Дух горд, но и смиренен. Участнику космической трагедии не пристало ныть и жаловаться на мироздание, пассивно претерпевая пагубное воздействие его расколотости. Он сознает, что силы зла не отступят ни перед его личной, ни перед коллективной волей: человечеству не обойтись без Божественной помощи. Но человек и человечество — не пассивные просители Божественной милости как подаяния, их прямое участие в борьбе со злом есть необходимое условие грядущей победы над ним. Поэтому нельзя расслабляться, довольствоваться малым, оставляя злу пространство власти, не встречающей сопротивления.

Чем может помочь человеку философия, несущая в себе трагическое начало? Она не льстит человеку, не подсовывает ему утешительную ложь, не унижает его мнимым сочувствием. Она разворачивает душу навстречу религиозной вере, делает разум *верующим*. Она учит человека духовному самоограничению, сосредоточению на главном: трагический герой не страшится поражений и даже гибели, потому что они — ступени, по которым его дух поднимается к победе. Булгаков называл это *христианской аскезой*.

...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной, ведущейся с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм [2, с. 222].

«Относительный пессимизм» (Булгаков еще называл его «оптимопессимизмом» [4, с. 150]) не означает безнадежности борьбы за восстановление Всеединства. В нем нет примирения со злом, согласия с его непобедимостью. Но нет и упования на то, что, повинаясь неким законам *прогрессивного развития*, Бытие станет улучшаться само собой, переходя от низших к высшим стадиям, которые будут означены все большей суммой благ и ослаблением зла. Когда подобный «прогрессистский» взгляд распространяется на историю человечества, получается «свинство» — поколения кладут жизнь на то, чтобы их потомки вкусили от неких благ, суть которых не связана с сохранением ценностей, составляющих «неизбежное условие полного и действительного разрешения исторического трагизма». Стоит ли материальный прогресс — все эти ватерклозеты и пилюли от головной боли — тех жертв, которые были

и будут принесены ради него? Небудет ли оправдание этой цены «апофеозом нравственного безразличия»? [2, с. 224]

Эти и подобные им вопросы, несомненно, составляют главную заботу философии. Она не может уйти от них, например, передать их в ведение науки, потому что тем самым она признала бы, что путь «ереси», на котором все еще стоит новейшая философия, ведет ее к самоотрицанию, подобно тому, как это произошло с позитивизмом — от Конта до наших дней. Этот путь, утверждает Булгаков, ведет философию только к умножению «дурных и жалких суррогатов», к бесчисленно дробящимся «ересям», обреченным питать «беззубо подхихикивающий скептицизм», играющий на том, что противоречия, к которым приходят все эти «ереси» свидетельствуют об их беспомощности и философской импотенции [3, с. 386, 387].

Исход из противоречий не в эклектизме, который хочет все принять и соединить, обламывая острия мыслей и не решаясь или не имея характера для избрания «ереси», и не в «диалектике», которая, бряцая шпорами своих «противоречий», в действительности стремится все понять и объяснить, чтобы окончательно изгнать из мысли и бытия всякую истинную противоречивость, т. е. антиномизм [3, с. 387].

Признание этой «истинной противоречивости», выведение ее из фундаментальных онтологических принципов, а значит, признание трагедии как единой сущности бытия и философии

не выражает отчаяния мысли, напротив, говорит скорее об ее зрелости; оно может появиться поэтому лишь в эпоху значительной исторической зрелости, когда пройден уже обширный и в себе до известной степени законченный путь философии, — таковою эпохой, бесспорно, является наше время. Оно может возникнуть также и на почве не философского, но сверхфилософского сознания, т. е. на почве религиозного созерцания — мифа и умозрения — догмата, на почве откровения, следовательно, философии откровения: это и должен быть наиболее радикальный философский клич наших дней... [3, с. 387]

Этот клич не был услышан. Подавляющее большинство философов XX в. не разделило уверенности Булгакова в том, что «высшее предназначение философии — быть богословием... стать откровенным и сознательным (в этом смысле критическим) религиозным эмпиризмом» [3, с. 388]. В призыве вновь сделать философию *ancilla theologiae* они увидели ретроградство, попытку повернуть вспять историю мысли. «Философское творчество Булгакова в целом нужно отнести, скорее, к неудачам; его личная творческая трагедия 20-х гг. дает выразительное свидетельство ложности пути, по которому он шел и на который призывал вступить своих современников», — пишет И. И. Евлампиев, и эта оценка может считаться типичной [6, с. 59]. Пафос, с которым С. Н. Булгаков говорил о трагической предназначенности философии, вызвал скорее недоумение, чем желание увидеть в нем не только и не столько выражение личных переживаний философа, сколько предвидение судеб мировой и русской культуры.

Иными словами, философия не «впустила в себя» трагедию, хотя многие философские идеи XX в. несут на себе след грозных событий этого времени.

Но одно дело — понимать трагизм бытия и рассуждать о нем, другое дело — переживать трагедию, осозная, что рациональная мысль, обращенная к месту человека в мире, не выведет на *happy end* мировой истории.

Но не есть ли трагедия, о которой говорит Булгаков, только призрак, фантом, который появляется перед духовным зрением мыслителя именно оттого, что он поставил религиозную веру выше рациональности и призвал ее на помощь последней, якобы не способной избавиться от своих противоречий самостоятельно? Многие страницы «Трагедии философии» посвящены доказательствам безысходности логических тупиков, в которые упирается философия Канта, Гегеля, Фихте, но все в конечном счете сводится к тому, что эти тупики — следствие отрицания примата веры над разумом. Для христианской догматики бытие есть творение Божие, тогда как для Гегеля, считает Булгаков, это «логическое, имманентное *возникновение*» [3, с. 479].

Колоссальная и принципиальная разница между христианским догматом и Гегелевым учением в том, что первое содержит в себе *антиномию*, разрывает мысль и в этом смысле сверхразумно... Антиномия и диалектическое противоречие Гегеля между собою различны, а по смыслу даже противоположны [3, с. 479, 480].

Это вообще можно отнести к отношению христианского вероучения и философских систем, в которых нет места *тайне*, непроницаемой для рационалистической мысли [3, с. 480].

Если так, не отбросить ли эту посылку булгаковской логики? Большинство философских конструкций прошлого века так и сделаны: они оставляют религиозную веру в сфере личных переживаний, не допуская ее в сферу рациональности. Последняя трактуется по-разному: от М. Вебера до К. Поппера и И. Лакатоса. Споры эти не привели к единому взгляду на рациональность как в науке, так и за ее рамками [7]. Но общим местом различных взглядов на рациональность является полагание ее автономности в структуре культурных ценностей. Можно сказать, что мечтания о «нравственном разуме», т. е. о сплаве Истины и Добра в единое целое, воспринятые русскими религиозными философами у В. С. Соловьева, остались на обочине мирового философского тренда. И хотя по-прежнему актуальны дискуссии о взаимоотношениях между религией и философией, на столь радикальные прогнозы о грядущем слиянии философии с богословием, какие делал Булгаков, уже никто или почти никто не смотрит всерьез.

Существуют попытки найти точки соприкосновения между богословием и философией: например, известные работы А. Платинги и его последователей [13–15], предложивших «модальный аргумент» в усиление онтологического «доказательства» бытия Бога, идущего от Ансельма, прибегая к семантике «возможных миров». Логика не раз возвращалась к этим попыткам, пытаясь их усовершенствовать или обнаруживая в них различные логические огрехи [16; 5]; но видеть в этих экзерсисах реализацию булгаковских устремлений было бы слишком наивно.

То же можно сказать о переключке философских идей М. Хайдеггера с христианским богословием, отмеченной, например, К. Хюбнером, который считает, что хайдеггеровский анализ экзистенции «может пониматься как

точное описание состояния, которое в христианстве получило название *status corruptionis*» [10, с. 373], или состояние человеческой испорченности, вызванной отпадением от Бога. Тем не менее было бы ошибкой усмотреть в философских конструкциях Хайдеггера какое-либо решение или переосмысление богословских вопросов. «Теология достаточно часто пребывала в заблуждении, когда благодаря метафизике не могла устоять перед искушением попытаться удостоверить существование Бога в систематическом мышлении» [10, с. 387], и в этих заблуждениях не стоит упорствовать ни теологам, ни философам.

Примеров, свидетельствующих о том, что диалог философии с богословием не исчерпан, но продолжается, захватывая все более широкие проблемные круги, множество. Но ни один из них не указывает на то, что философы или богословы видят в этом какую-то трагедию. Современная философия вовсе не стремится к слиянию с богословием, да и богословие не имеет желания поглотить философию во всем неустрашимом многообразии ее направлений. Многие и сегодня сочувственно вспоминают слова Б. Рассела о том, что философия представляет собой «ничейную полосу» между богословием и наукой и останется таковой всегда, удовлетворяя тем самым некую неистребимую потребность человеческой души.

Наука говорит нам, что мы способны познавать, но то, что мы способны познавать, ограничено, и если мы забудем, как много лежит за этими границами, то утратим восприимчивость ко многим очень важным вещам. Теология, с другой стороны, вводит догматическую веру в то, что мы обладаем знаниями там, где фактически мы невежественны, и тем самым порождает некоторого рода дерзкое неуважение к Вселенной. Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но она должна сохраняться, если мы хотим жить без поддержки утешающих басен. Нехорошо и то, и другое: забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли бесспорные ответы на них. Учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею [8, с. 8–9].

Это написано в 1949 г., спустя почти тридцать лет после цитированной статьи П. С. Юшкевича; заметно, что почти те же мысли у Рассела имеют другой эмоциональный окрас. Русский позитивист оптимистически полагает, что свою «утешительную» миссию философия выполняет *временно*, в периоды социальных кризисов и катастроф, британский мыслитель, переживший колоссальные исторические катаклизмы, препоручает философии эту миссию уже *навсегда!*

И если так, то отчего бы не довольствоваться тем, что философия, наука и философия шествуют по историческим путям вместе, не забывая о противоречиях между ними, но не придавая им ни драматического, ни, тем более, трагического значения. Напротив, их сосуществование, казалось бы, должно стать примером мирного сотрудничества, без которого трудно противостоять опасности культурных кризисов и следующих за ними социальных потрясений. Правда, философии не слишком льстит назначенная Расселом межумочная роль «ничейной полосы», она то и дело порывается к активности. Неопозитивисты видели ее в логическом анализе языка науки; Л. Витгенштейн — в анализе языковых (*игровых*) практик и терапевтической помощи,

когда эти практики запутываются в своих противоречиях, не находя из них выхода (все это при условии, что философия разрывает со своим метафизическим прошлым и претензиями на построение всеохватной рациональной системы миропонимания). Марксисты (к которым, как известно, К. Маркс себя не причислял!) видели в философии теоретическую основу «истинного» мировоззрения, выставляющего объективные требования к научному методу. Экзистенциалисты предлагали спуститься в глубины человеческой души, до которых не может (или не смеет?) дойти наука, но в которых, скорее всего, скрыты важнейшие антропологические тайны; участие религии в этом погружении спорно, но допустимо. Современные последователи Гуссерля, отказавшись от его мечтаний о новом рационализме и трансцендентализме, в конце концов пришли к рассмотрению как природных, так и социальных явлений по принципу: «Вещи таковы, какими их конструирует наше сознание», что вообще исключает какое бы то ни было трагическое понимание отношения человека к миру. Наконец, постмодернисты, эти законные наследники философского прагматизма, призвали к ироническому взгляду на метафизические искания: все эти «универсалии», вроде «разума», «истины», «веры», «Бога», «истории», «нравственного императива», «блага» — не более чем условные знаки, выполняющие инструментальную роль в человеческом общении. Пока они выполняют свое предназначение, их используют, если нет — заменяют одни на другие или вовсе забывают, выметают из общения. Они так и называются — «симулякры» [1]: имитаторы сущностей, знаки того, чего нет, пустые вербальные оболочки, которыми люди обмениваются в процессах коммуникации, чтобы избежать ненужных осложнений и споров о фантомах.

Ничего трагического в этой активности нет. Иногда она вызывает сомнения в своей ценности: когда философы берутся решать проблемы, с которыми надежнее справляются ученые или которые от века были в компетенции богословов и священников. Если сомнения растут, философов — не всегда тактично — просят отойти в сторону и не мешать специалистам заниматься своим делом. Иногда общий язык все же находится, и тогда философы приглашаются к совместным (сейчас говорят — *междисциплинарным*, хотя дисциплинарность философии, с точки зрения науки, есть нечто сомнительное) исследованиям, где им чаще всего предлагается заняться методологической экспертизой. Получается — хорошо, не получается — ничего страшного, ученые обойдутся и без такой помощи философов. Иногда кое-кто в сердцах скажет, что философия стала *ancilla scientiae*, но и в этом не видят никакой трагедии.

У Булгакова, повторим, трагедия философии имеет два не равных друг другу смысла. Первый из них, выраженный в антиномической безвыходности, в нынешней культурной ситуации утрачен и напоминает о себе только в обращениях к текстам столетней давности, отношение к которым колеблется от историко-философского интереса к снобистской иронии. Но трагедия бытия остается предметом философии и сегодня, может быть, даже в большей мере, чем в то время, когда она трактовалась умозрительно, как предвидение отдаленного грядущего. Сегодня она выступает в формах пережитого трагического опыта, в сбывающихся катастрофических прогнозах, в мироощущениях миллионов людей. Способна ли философия, утратившая трагическое

самосознание, овладеть этим предметом, уловить его сущность и выразить ее на своем собственном языке, не заимствованным у богословия или науки?

По сути это вопрос о настоящем и будущем философии. Суждено ли ей раствориться и исчезнуть в потоке положительного знания, о чем предупреждали и к чему призывали позитивисты? Станет ли она теоретической оснасткой методологических спецлабораторий, претендующих на значимую роль в движении современной науки? Уйдет ли на периферию культурных контекстов — в эзотерические кружки посвященных, щебечущих на понятном лишь им языке об отвлеченных от реальных интересов большинства проблемах?

Этот вопрос сегодня, пожалуй, даже более злободневен, чем сто лет назад. Можно и нужно считать его философским, но вряд ли его могут решить сами философы. Он имеет общекультурный смысл, и потому его решение зависит от направления в будущее, какое избрет для себя нынешняя европейская культура. В каком-то смысле ситуация как будто повторяется: философия, решая гамлетовский вопрос, должна выйти за собственные рамки и вобрать в себя то, что с известной осторожностью можно было бы назвать немецким *Zeitgeist*. Эта аналогия, возможно, покажется сомнительной, но, кажется, все-таки над ней имеет смысл задуматься.

Поэтому мысли С. Н. Булгакова не следует списывать в архив философских «неудач». Будучи переосмыслены в нынешнем культурном контексте, они сохраняют актуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / пер. с фр. А. Качалова. — М.: Постум, 2015.
2. Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. — М.: Республика, 1996.
3. Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1.
4. Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 2: Избранные статьи.
5. Горбатова Ю. В. Модальный аргумент Алвина Плантинги: проблема формализации и трактовка понятия существования // *Analitica*. — 2010. — № 4. — С. 16–25.
6. Евлампиев И. И. Религиозный идеализм С. Н. Булгакова: «за» и «против» // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. — СПб.: РХГИ, 2003. — С. 7–59.
7. Порус В. Н. Рациональность. Наука. Культура. — М.: УРАО, 2002.
8. Рассел Б. История западной философии / пер. с англ. — М.: Миф, 1993. — Т. 1.
9. Твардовский К. Речь, произнесенная на торжестве двадцатипятилетия Польского Философского Общества во Львове 12 февраля 1929 г. (Фрагмент) // Львовско-Варшавская школа. Антология / отв. ред. С. С. Неретина; пер. и послесл. Б. Т. Домбровского. — М.: Голос, 2015. — С. 234–243.
10. Хюбнер К. Религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Разум и экзистенция. Анализ научных и вненаучных форм мышления. — СПб.: РХГИ, 1999. — С. 373–387.

11. Юшкевич П. С. О сущности философии (К психологии философского миро-созерцания) // На переломе. Философские дискуссии 20-х гг. / под ред. П. В. Алексева. — М.: Изд-во политической литературы, 1990. — С. 151–167.
12. Bulgakow S. Die Tragödie der Philosophie. — Darmstadt, 1927.
13. Malcolm N. Anselm's Ontological Argument // The Philosophical Review. — 1960. — Vol. 69, N1. — P. 41–62.
14. Plantinga A. The Nature of Necessity. — Oxford: Clarendon Press, 1974.
15. Tichy P. Existence and God // The Journal of Philosophy. — 1979. — Vol. 76, N8. — P. 403–420.
16. Tooley M. Planting's Defence of Ontological Argument // Mind, New series. — 1981. — Vol. 90, N359. — P. 422–427.