

УДК 1(091)

ОБ ОДНОМ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ ФИЛОСОФИИ С.Н. БУЛГАКОВА

А.П. Козырев

Исследуются понятия «тело» и «плоть», каждое из которых несет свой семантический контекст. Идея «воплощения» в христианстве связана, прежде всего, с «плотью», а не с «телом». Сергей Булгаков полагает, что «плоть» — это человеческая природа, взятая в аспекте ее несовершенства, ожидающего восполнения божественной благодатью. Преображенная плоть выступает в религиозном сознании источником особой энергии в виде мощей святых. По мнению автора, решение Булгаковым вопроса о «теле» и «плоти» находится в русле «религиозного материализма», противопоставляющего себя платоновскому пренебрежению плоти и «монофизитскому» аскетизму раннего христианства. Автор делает вывод, что эстетике прекрасного тела в античности в определенном смысле противостоит эстетика страдающей и чающей телесного воскресения плоти в христианстве.

Ключевые слова: антропология; тело; плоть; христианство; святые мощи; «религиозный материализм»; воплощение; платонизм.

В данной статье мы несколько отвлечемся от традиционной для платонизирующей христианской антропологии «душа–тело» и рассмотрим иную пару понятий, не столь явно антагонистических, а, скорее, лежащих рядом, в одном семантическом поле, — «тело и плоть». Тело и плоть в русском языке представляют собой два сходных, семантически близких, но все же удаленно синонимических слова. Этимологический словарь Фасмера соотносит тело с греч. Σῶμα, а плоть — с σαρξ (мясо). Слово *тело* в славянских языках сравнивают с латышским *tēls*, *tēle* — «образ, тень, изваяние, остов», *tēluôt* — «придавать форму». Древнерусское «плоть» означает «кожу, цвет кожи». Сходный этимон мы находим в других славянских языках, а также в литовском *plutà* («корка») и в латышском *pluta* («тело, плоть, кожа»). Таким образом, тело больше соотносится с понятием формы, а плоть с внешней оболочкой тварного существа.

Сопоставляя тело и плоть, мы перед лицом контroversы, в которой нет ничего специфически христианского. Сергей Булгаков, апеллировавший к тому, что новая философия должна стать «возвращением к платонизму», стремившийся в своей софиологии разработать своего рода платонизм на христианской почве, должен

был избежать дуализма телесного и духовного в античной философии. Как писал современник Булгакова и его коллега по Сергиевскому институту в Париже архимандрит Киприан Керн, «православию чуждо гностически-манихейское отвержение твари. Православие — религия аскетизма и преобразенной плоти; наряду с аскетизмом, с чисто апостольской свободой духа уживается принятие твари, любовь к природе, красоте мироздания» [6, с. 55]. Античность, столь ценящая идеальное тело, воспетое греческими мастерами (вспомним рассуждения А.Ф. Лосева о телесности платоновских идей!), знала игру слов *soma–sema* в платоновском «Кратиле», сравнивала тела с темницей души. Еще более показательны плотинские Эннеады. В «Жизни Плотина» Порфирия мы читаем: «Плотин, философ нашего времени, казалось, всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике, и из-за такого своего настроения всегда избегал рассказывать и о происхождении своем, и о родителях, и о родине» [10, с. 427]. Полемизируя против гностического пренебрежения телом, Плотин, тем не менее, воздерживается от абсолютной реабилитации телесного: «Представьте себе двух людей, живущих в одном прекрасном доме. Один ругает и убранство, и строителя, и дом, но тем не менее

остаётся в нём жить. Другой не ругает; он хвалит строителя, говоря, что дом построен замечательно, по всем правилам искусства. Тем не менее, он ждёт, когда придёт ему время уезжать, когда он перестанет нуждаться в жилище. Первый думает, что он умнее; что он лучше приготовился к отъезду: ведь он научился говорить о том, что этот дом из бездушных камней и бревен никуда не годится, не таким должно быть истинное жилище. Ему неведомек, что он не научился переносить необходимые [лишения]. Второго же они не раздражают; он не выходит из себя, он любит красоту камней и обретает покой, [а значит, поистине готов к отъезду]. Пока у нас есть тела, нам приходится жить в домах, которые приготовила и убрала для нас добрая сестра — Душа, [хорошо, что] она так сильна, что может строить и творить без усилий» [9, с. 479].

Это пренебрежение телом ещё более отчетливо выражено в трактате Плотина *Peri areton* («О добродетели»): «Разве не очевидно, что душа дурна настолько, насколько она смешана с телом, сочувствует ему и судит в согласии с ним, и она добра и обладает добродетелью, если это согласие исчезает, и если она не находится более в сочувствии с ним (и это воздержанность), если раз и навсегда покинув тело, она не испытывает более страха (и это мужество), если ум и интеллект господствуют без сопротивления (и это справедливость)» [13, р. 42].

Именно это отождествление тела и материи, к которой платонизм относится как к небытию и даже иногда как к метафизическому источнику зла, ставится под вопрос о. Сергием Булгаковым, стремящимся реабилитировать тело и искоренить неоплатонический уклон в христианской мысли. Эту интуицию можно считать своеобразной нитью Ариадны в творчестве отца Сергия Булгакова. Первые шаги философской мысли Булгакова были охарактеризованы Петром Струве как «религиозный материализм». Это именование отсылает нас к соловьевской оценке еврейства в статье «Еврейство и христианский вопрос»¹, но Булгаков, по-

хоже, их усваивает как характеристику его собственной мысли. Человеческая деятельность в мире, человеческие энергии рассматриваются им не только как интеллектуальные, но и как космические. «В человеке и через человека всегда и непрерывно струятся все силы мироздания, которого он является центром, в нём, для него, чрез него создан мир, и все его действия суть не только духовные движения, но и космические действия... В этом онтологическом существе человека заключается основание, почему в богослужении, в таинственной стороне церкви проявляется то, что иные с порицанием, а другие с вызовом называют религиозным материализмом» [3, с. 505].

Задача христианского аскетизма, как она видится Булгакову, — в борьбе не против тела, но за тело, так как христианская вера видит в теле храм, а не узы. Можно вспомнить православное песнопение Постной Триоди «Покаяния отверзи мне двери», которое исполняется и во время подготовки к Великому Посту. Там есть такие строки: «Храм носяй телесный весь осквернен». Человеческое тело сравнивается с храмом. Христианство предаёт телу положительное, и даже абсолютное, значение, поскольку оно является не результатом первородного греха или падения низшего существа, *katabolhe*, но плодом изначального творения. Это доказывается принципом воплощения.

В своем учении о материи Булгаков отталкивается от платоновского «Тимея», где материя определена как «темный и трудный вид», но тенденция к преодолению платоновского дуализма, в котором подлинное идеальное бытие противостоит постигаемой лишь посредством незаконного умозаключения материи, в сторону софиологического монизма намечается отчетливо уже в «Свете Невечернем» и все более явно выражается в дальнейшем. Прежде всего, Булгаков уходит от традиционного не только для платонизма, но и практически для всей античности дуализма духа и плоти. Христианство, считает он, вносит совершенно новое для античности понятие духовной телес-

рии как от зла, — религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы в ней и через нее служить Вышнему Богу» [11, с. 149].

¹ «Между тем как практический и теоретический материализм подчиняется вещественному факту как закону, между тем как дуалист отвращает от мате-

ности, преображенного тела, и именно духовное тело содержит онтологическую норму телесности. О ней говорит апостол Павел: «есть тело душевное, есть и духовное» (1 Кор. 15:44). Тело не может не быть первозданной сущностью, раз плотью стало само Божественное Слово. Эта воплощенность духовного мира, постигаемая в созерцании (или духовном чувствовании) произведений искусства, в восприятии красоты, была свойственна, по Булгакову, не только христианскому искусству, но и искусству языческому. В книге «Икона и иконопочитание» он говорит даже о «языческой иконографии, которая является, так сказать, естественным Ветхим Заветом для христианства», имея в виду ветхозаветный запрет на изображения Божества. Подобно тому как Деметра, Кибела, Иштар являлись мифологическими прасимволами Софии, так и «религиозное искусство восполняло богословие языческому миру, и поэтому иконографическое богословие в рождении своем принадлежит уже язычеству» [1, с. 10]. Таким образом, Булгакову удается в значительной мере избавиться от спиритуализма соловьевской философии, видевшего в материи здешнего мира лишь «грубую кору вещества». Особая приверженность православия обрядам освящения — воды, хлебов, плодов, цветов, домов — свидетельствует в пользу «религиозного материализма» православия, видящего в материи не только символы духовного мира, но и особую реальность, причастную вечному бытию, подлежащую преображению. «Христианство, — пишет Булгаков в “Свете Невечернем”, — есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела» [4, с. 217].

Обычно мы употребляем два термина для характеристики человеческой природы — *тело* и *плоть*. Эта двойственность восходит к различию в греческом языке *soma* и *sarx*. Если коннотация первого термина скорее нейтральная, то под вторым — *плоть* — обычно подразумевают тело в его страстном состоянии, чувственное, наслаждающееся и материальное существо человека. От слова *плоть* происходит прилагательное *плотный*, т.е. твердый, труднопроницаемый. «Плоть похотствует на дух, и дух пленяется плотью. Плоть, как мировая материя, есть дезинтеграция, хаос, распыление, сила центробежная» [3, с. 516].

Среди коннотаций слова *плотский* — слово *земной*, которое есть антоним к слову *небесный*. *Плотский* — более сильный антоним к слову *духовный*, чем *телесный*. «Земля, как плоть, затемняет, закрывает, противоборствует идее — энтелехии, и этим создается чувство *плотности*, как начало греховное, ограничивающее» [4, с. 224]. К этому «телу плоти» Булгаков относит «воздыхания Платона, и вопль великого апостола “бедный я человек, кто избавит меня от этого тела смерти”» (Рим. 7:24).

Христианство — религия воплощения. Бог христиан был облечен в плоть — *ho Logos sarx egeneto*, *Слово плоть бысть* (Ин., 1:14). Как понять здесь употребление слова *sarx*, *плоть*? Означает ли оно, что Христос был наделен этим «телом смерти», о котором говорит ап. Павел? В своем Summary, написанном в 1936 г. «О Софии, Премудрости Божией», о. С. Булгаков делает следующее замечание: «Логос приемлет душевно-телесное естество человека (*sarx=ek psychès, noeras kai sōmatos*), сохраняя Свое Божество, которое присуще Ему в нераздельном соединении с Его ипостасию» [12, р. 57]. Можно видеть здесь, что, следуя такому истолкованию *sarx*, человеческая природа, или, в данном случае, человеческая плоть, включает в себя три принципа традиционной христианской антропологии — тело, душу и ум. Значит, плоть как бы объемлет собой всю человеческую природу, в аспекте ее аффективности? Собственно, у Соловьева мы встречались с тем, что первой материей он называет нечто совершенно нетелесное, не являющееся материей в значении физиков или химиков. Здесь тоже плоть отнюдь не сводится только к материально-телесному составу человека. Показательно в этом смысле употребление этого слова применительно к «душе мира», пусть, может быть, и в метафорическом употреблении, в посвященном Владимиру Соловьеву и написанном в 1924 г. наброске: «Душа мира, — в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего Афродита, допустим, даже “небесная”, а не всенародная, но этой *мистике* никогда нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще — *плоть*, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная, сладострастная плоть» [2, с. 396].

Как, исходя из этого, определить тело, или телесность? Прежде чем дать ответ, вспомним, что для Декарта главной характеристикой тела является протяженность в пространстве, для Ньютона — его энергетический потенциал. Булгаков обнаруживает сущность тела в чувственности, которая является особым элементом жизни и которая отличается от духовного, но не является противоположной ему и не исключается им. «Телесность по существу своему во все не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, “тело духовное”, о котором говорит ап. Павел: “если есть тело душевное, есть и духовное — *pneumatikon*” (1 Кор. 15:44), и именно такая телесность и содержит в себе онтологическую норму тела» [4, с. 217]. Чувственность есть больше, чем просто чувственное восприятие. Это, скорее, способность интуиции, эстетического суждения, основанного на определенном складе души, своего рода чувственной интенциональности, направленности чувства на восприятие определенных объектов. Понятие просветленной чувственности укоренилось в русской мысли (напр., у Ивана Ильина) и весьма отличается от сублимации Фрейда и психоанализа. Здесь речь идет о переходе на иной уровень восприятия, познания, в котором есть значительная этическая и духовная составляющая, которая в недостаточной степени развита и даже отсутствует у людей с преобладанием материальных наклонностей. Духовная чувственность обнаруживает себя в человеческой способности открывать в мире красоту и созерцать ее. Красоту не как предмет кантовского суждения вкуса, но Красоту, спасающую мир, как это провозвещают «Братья Карамазовы» Достоевского (Красота, усвоенная Христу). Для Булгакова Красота есть откровение Святого Духа, обоженное, или идеальное, тело, София-Премудрость как универсальное тело мира. Он видит в телесности некий алогический субстрат Красоты, ее потенциальность. Красота есть, используя язык аристотелевской метафизики, *causa finalis* телесности. *Красота — и есть одухотворенная плоть, а не холодное безжизненное тело.* Об этом, как мы увидим дальше, свидетельствует нам и церковная литургия.

«В этой духовной телесности и коренится основа искусства, ибо художник прозревает красоту как осуществленную святую телес-

ность» [4, с. 221]. Здесь мы видим характерную для художественных устремлений символизма Серебряного века идею. Искусство не есть самодостаточное и самодовольное развлечение, оно есть теургическое средство преображения мира. Личная жизнь также становится художественным произведением, объектом «жизнетворчества». Святые — тоже художники жизни, но их «искусство» избегает процесса объективации (так считал Бердяев!).

«Свет Невечерний» знаменует важный этап в жизни Булгакова. Вскоре после выхода книги в свет он будет рукоположен во священники по благословению св. Патриарха Тихона. А летом 1918 г. он покидает Москву и на четыре года поселяется в Крыму, где в чад гражданской войны пишет ряд значительных философских сочинений, в числе которых несколько очерков, развивающих темы «Света Невечернего». К вышедшему в Праге в 1925 г. в сборнике к юбилею П.Б. Струве очерку «Ипостась и ипостасность» он даст подзаголовок *Scholia* к «Свету Невечернему». На наш взгляд, в качестве такой же схолии можно рассматривать текст «О святых мощах. По поводу их поругания». В рамках атеистической пропаганды новая власть вскрыла 63 раки с мощами самых почитаемых русских святых. Физическая поврежденность, тленность многих останков посеяла среди верующих замешательство.

Булгаков взялся за изъяснение традиции почитания мощей, к которой некоторые относились как к своего рода «религиозному фетишизму», и за истолкование самого понятия «нетленности». Почитание мощей объясняется, по Булгакову, тем, что «в благодатной жизни церкви все духовное — телесно, все божественное имеет плоть, человечно, ибо человек есть человеко-бог, все духовное материально, облечено в тело. Поэтому мы совершаем все таинства, имея определенную материю таинства, — хлеб и вино, елей, миро, воду, в крайнем случае, слово и прикосновение. Поэтому мы “освящаем” святую воду, освящаем иконы, храмы; поэтому у нас вообще есть святые, святые места и предметы. И поэтому мы почитаем и св. мощи» [3, с. 505].

Мощи тождественны телесным останкам святых. Предметы, с которыми они соприкасались в повседневности (Евангелие, четки, вериги, сандалии или мотыжка преп. Серафима Са-

ровского, элементы одежды или частицы гроба, в котором был похоронен святой), также относятся к мощам. Да и сами останки в православной традиции разделяются на множество частей, которые могут пребывать разноместно. Мощи одного святого могут находиться одновременно в разных местах, и в этом случае часть становится соравной целому вопреки любым математическим и пространственным законам.

Булгаков предлагает рассматривать мощи в качестве потенциальности духовного тела святого. Не случайно в русском языке слово *мощи* происходит от слова *мощь, мочь*.

«Тело должно рассматриваться динамически как некоторый динамический центр, точка приложения организующих сил... Он сохраняется неистребим, остается в сокровищнице живых сил природы как бесчисленные семена жизни, в ней таящиеся» [3, с. 518]. В то же время одухотворение тела не уничтожает его физических атрибутов, в том числе и тленности, также как Евхаристия не упраздняет физических качеств хлеба и вина, включая сюда возможность пресуществленного хлеба засохнуть, заплесневеть и пр. Чудо таинства отнюдь не в преобразовании материи, но в ее полном упразднении, одновременно при сохранении ее природных свойств. «Сила таинства в материи неопределима никаким, даже самым тончайшим из мыслимых определений, материя таинства для очей науки и вообще этого мира есть мировая материя, по всем своим свойствам принципиально не отличающаяся от другой, и в этой недоступности таинства измерению — его свойство и его торжество». Физическое нетление не может быть существенным атрибутом мощей, иначе в качестве таковых следовало бы рассматривать египетские мумии, хорошо сохранившиеся в силу природных условий останки. Русские сказки включают истории о грешниках, у которых была отнята способность умереть до покаяния, до тех пор, пока они не искупят свою ошибку или не снимут свое проклятие. Отклонение от естественной нормы может выглядеть как сверхприродное вмешательство, но и как противоестественное сопротивление.

Потенциально всякий человек свят и тело всякого человека является мощами. «Тело, как человек, отдельно от духа просто не существу-

ет, так же как не существует бесплотного человеческого духа... Святые святы телом и душою, в них свято их тело, которое в этом смысле при жизни их, как и после смерти, в этом отношении ничего не изменяющей, является *мощами*, т. е. *местом святого тела*» [3, с. 516]. Показательно в этом смысле поразительное сочетание «величия и ничтожества человека» (если выразить это противопоставлением Паскаля) в каноне православной панихиды, написанной св.Иоанном Дамаскиным: «Глас 5-й: Помянух пророка вопиюща: аз есмь земля и пепел, и паки рассмотрих во гробех, и видех кости обнажены, и рех: убо кто есть царь, или воин, или богат, или убог, или праведник, или грешник; но упокой, Господи, с праведными раба Твоего.

Глас 6-й. Начаток мне и состав зиждительное Твое бысть повеление: восхотев бо от невидимого же видимого жива мя составить естества. От земли тело мое создал, дал же ми еси душу божественным Твоим и животворящим вдохновением. Тем же, Христе, раба Твоего во стране живущих и в селениях праведных упокой... Глас 8-й. Плачу и рыдаю. егда помышляю смерть, и вижду во гробех лежащую, по образу Божию созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида» [цит. по: 5]. Созданное «от земли» тело — «земля есть и в землю отыдеши», сопрягается с «зиждительным» повелением художника-Творца, формирующего человека из глины и вдыхающего в него бессмертную душу. Тело, предающееся тлению, связано тут именно с образом и формой.

В человеческом существе есть нечто противоречащее смерти, смерть воспринимается человеком как вопиющая несправедливость. В этом человеческом переживании стоит искать духовный аспект телесности. В творчестве Андрея Платонова можно найти сродное булгаковскому переживанию телесности, материи тела, противящейся смертности, интуиции, которые восходят к «философии общего дела» Николая Федорова, «загадочного мыслителя», оказавшего существенное влияние на отца Сергея. Лейтмотивом романа Платонова «Чевенгур» является воспоминание его главного героя Дванова о его умершем отце, переживание телесного единения с его умершим телом: «Он оглядел все неизменное смолкшее озеро и насторожился, ведь отец еще остался — его кос-

ти, его жившее вещество тела, тлен его взмокшей потом рубашки — вся родина жизни и дружелюбия. И та есть тесное, неразлучное место Александру, где ожидают возвращения вечной дружбой той крови, которая однажды была разделена в теле отца для сына» [8, с. 395]. Это же чувство близости жизни и смерти, одушевленного и неодушевленного тела, природы в состоянии смертности передано в описании переживания другого платоновского героя, Вощева: «Умерший, палый лист лежал рядом с головою Вощева, его принес ветер с дальнего дерева, и теперь этому листу предстояло смирение в земле. Вощев подобрал отсохший лист и спрятал его в тайное отделение мешка, где он сберегал всякие предметы несчастья и безвестности. “Ты не имел смысла жизни, — со скупостью сочувствия полагал Вощев, — лежи здесь, я узнаю, за что ты жил и погиб. Раз ты никому не нужен и валяешься среди всего мира, то я тебя буду хранить и помнить”» [7, с. 497].

Таким образом, эстетике прекрасного тела, занимающей столь высокое место в аксиологии античной классики, но испытывающему недоверие и даже поношение философов, противостоит эстетика уязвленной, страдающей, немощной плоти, плоти, пораженной грехом, но и чающей исцеления, превращающейся в прах, возвращающейся в землю, но и чающей телесного воскресения, собирания из распавшегося на атомы состояния и взыскания утраченного образа.

Список литературы

1. Булгаков С.Н., *прот.* Икона и иконопочитание. Париж: YMCA-Press, 1931.
2. Булгаков С.Н. О Вл. Соловьёве // Козырев А.П. Соловьёв и гностики. М., 2007.
3. Булгаков С.Н. О святых мощах. По поводу погребения // Труды по социологии и теологии. В 2 т. М.: Наука, 1997. Т.2. С.501–527.
4. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
5. *Заупокойное* богослужение. URL: http://www.liturgy.ru/trebi_zaupokoju (дата обращения: 20.07.2012).
6. Киприан (*Керн*), архим. Посмотрите на лилии полевые. Курс по Литургическому богословию. М., 2007.
7. Платонов А.П. Котлован // Избранное. М., 1988.
8. Платонов А.П. Чевенгур // Избранное. М., 1988.
9. Плотин. Против гностиков // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в Средние века / пер. Т.Ю. Бородай. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С.479.
10. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986.
11. Соловьёв Вл.С. Еврейство и христианский вопрос // Полн. собр. соч.: в 12 т. Брюссель, 1960. Т.4.
12. *Boulgakov Serge, pèr.* La Sagesse de Dieu, trad. par K. Andronikof. Lausanne: l'Age d'Homme, 1983.
13. *Plotin.* I, II [3] Des vertus / Première Ennéade, trad. d'E.Bréier, Paris: Les Belles Lettres, 1997. (Перевод мой. — А.К.).

ABOUT ONE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF S.N. BULGAKOV PHILOSOPHY *Alexey P. Kozyrev*

Lomonosov Moscow State University; 27–4, Lomonosovskiy av., Moscow, 119991, Russia

Two concepts — «body» and «flesh» — are investigated in the article. Author suggests that each of them has its own semantic context. The idea of «embodiment» in Christianity correlates with «flesh» first of all, but not with «body». Sergey Bulgakov believes that «flesh» is human nature in aspect of its unperfection, when it wait of completing by God's delight. Transformed «flesh» is source of specific energy by way of relics of saints in religion consciousness. Author suggests that Bulgakov solution of «body–flesh» question is kind of «religious materialism», which opposes itself to deprecation of flesh by Plato, and ascetism of monofizytyzm in early Christianity as well. Author concludes that aesthetics of flesh which distresses and waits of uprising in Christianity withstands to aesthetics of beautiful body in Antiquity.

Key words: anthropology; body; flesh; Christianity; sacred relics; «religious materialism»; embodiment; platonizm.