

**СЕРГЕЙ
БУЛГАКОВ**

*Свет
невечерний:
Созерцания
и умозрения*



Санкт-Петербург

УДК 13
ББК 87.3
Б 90

Серийное оформление Вадима Пожидаева

Оформление обложки Валерия Гореликова

ISBN 978-5-389-12422-6

© Оформление.
ООО «Издательская Группа
„Азбука-Аттикус“», 2017
Издательство АЗБУКА®

Памяти отшедших:
отца моего,
г. Ливен протоиерея, о. Николая Васильевича *Булгакова*,
и матери моей
Александры Косминичны, урожд. *Азбукиной*
С ЧУВСТВОМ ДУХОВНОЙ ВЕРНОСТИ ПОСВЯЩАЕТСЯ

От автора

В этом «собрание пестрых глав» мне хотелось вы-
явить в философствовании или воплотить в умозрении
религиозные созерцания, связанные с жизнью в Право-
славии. Такая задача хотя и подавляет непомерностью,
но и овладевает душой с неотступностью. И подобный
замысел не ограничивается литературой, им предпола-
гается и творческий акт духовной жизни: книга, но уже
и не книга, не только книга! Лишь краем души касаем-
ся мы жизни Церкви, отягченные грехом, затемненные
«психологизмом», но даже и из таких касаний почер-
паем силу, которая живет и оплодотворяет творчество.
В свете религиозного опыта, как ни скудна его мера,
зрится и оценивается «мир сей» с его тревогами и во-
прошаниями.

Господи! Путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке. Ты, Свет Невечерний,
Нас осияй!

(А. С. Хомяков. Вечерняя песня)

Скучно взыскуется и слабо брезжит в душе этот свет
через темное облако греха и смятенности, труден путь
чрез современность к Православию и обратно. Однако
от всякой ли можно освободиться трудности и должно
освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой

простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда. И мнится, что в мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим. Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и чрез Православие, постигнуть его вековую истину чрез призму современности, а эту последнюю увидеть в его свете — такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно с XIX века, и чем дальше, тем становится острее.

Руководящие идеи этого философствования объединяются не в «системе», но в некоторой сизигии, органической сочлененности, симфонической связанности. От такого философско-художественного замысла требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, при выявлении «мифа», а с другой — нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия. Но и при наличии этих условий остаются нелегко уловимы внутренние ритмы мысли, ее мелодический рисунок и контрапункт, характер отдельных частей композиции: философское искусство принадлежит к числу наименее доступных. Это приходится сказать даже о Платоне, явившем недостижимые образцы философской поэзии в своих диалогах, где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музыки Платона, оно вообще связано

с определенным стилем философствования. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищет и русская религиозная философия, и для нее это искание диктуется не притязательностью, но внутреннюю необходимость, своего рода музыкальным императивом.

В связи с общим замыслом чисто исследовательская часть в изложении сведена к минимуму: автор сознательно отказывается от стремления к исчерпывающей полноте библиографического и ученого аппарата. Внимание читателя привлекается лишь к таким страницам истории мысли, которые имеют прямое значение для более отчетливого выявления собственных идей автора (хотя, конечно, при этом и прилагается забота, чтобы при эпизодическом изложении не было существенных пробелов). В интересах четкости и стройности изложения в книге введено два шрифта, причем историко-литературные экскурсы и сопоставления напечатаны более мелко и могут быть даже опускаемы при чтении без разрыва целостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов), а заканчивалась она уже под громы мировой войны. Для гуманистического мировоззрения, победно утвердившегося в Новое время, война эта поистине явилась духовной катастрофой, неожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшие скрижали и опрокинула общечтимые идола. Напротив, в религиозном мироощущении катастрофа эта внутренне предугадывалась, как надвигающаяся вместе с созревaniem исторической жатвы. Во всяком случае, последние события нас не заставили ни в чем существенном пересмотреть или изменить основные линии мировоззрения, верований, устремлений, отразившихся в этой книге, они даже придали им еще бо́льшую определенность и трагический пафос. Грандиозность происходящего не вмещается в непосредственное сознание участников, а катастрофическому чувству жизни упрямо

(и по-своему даже правомерно) противится обыденное, «дневное» сознание с его привязанностью к «месту». Лишь насколько нам удастся в религиозном созерцании подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаем наступление великих канунов, приближение исторических свершений. «Когда ветви смоковницы становятся мягки и пускают листья, то знайте, что близко лето» (Мф. 24: 32). Историческое время уплотнилось, и темп событий становится все стремительнее. Не по внешним знамениям, но по звездам, восходящим на небе духовном, внутренним зрением нужно ориентироваться в этой сгущающейся тьме, прорезаемой зловещими молниями. И если может показаться иным, что неуместно во время всеобщего землетрясения заниматься такими «отвлеченностями», то нам, наоборот, представляется обострение предельных вопросов религиозного сознания как бы духовной мобилизацией для войны в высшей, духовной области, где готовятся, а в значительной мере и предрешаются внешние события. В частности, давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявилось ныне; не теперь только началась война духовная. С германского Запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга, став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалась угрожающей. И конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но духовное ее влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа. Это — арианское монофизитство, все утончающееся и принимающее разные формы: имманентизма и монизма — от протестантизма до социалистического человекобожия. И для сознательного противления нужно прежде всего познать и понять угрожаю-

щую стихию, столь многоликую и творчески могучую. Лютер, Бауэр, А. Ричль, Гарнак, Эккегарт, Я. Бёме, Р. Штейнер; Кант с эпигонами, Фихте, Гегель, Гартман; Геккель, Фейербах, К. Маркс, Чемберлен — все эти столь далеко расходящиеся между собою струи германства в имманентизме, однако, имеют общую религиозную основу. Столь слабо ощущается в нем расстояние между Творцом и творением, что он роковым образом приближается к миро- и человекобожии разных оттенков и проявлений. Но все это в то же время есть не что иное, как многоликое хлыстовство *западного* типа, религиозно-соотносительное, а до известной степени и эквивалентное в то-носе своем нашему русскому хлыстовству. Последнее же представляет собой всегда подстерегающий соблазн православия и в этом смысле как бы нормальный от него уклон в сторону мистического человекобожия, «христовства», т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется в *дневном* сознании и потому вообще страдает интеллектуализмом, то русское хлыстовство гнездится в *ночном* подсознании, его стихия враждебна рассудочности — чужда интеллектуализма: в нем открывается глубина хаоса, первобездна, издревле ведомая Востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и, однако, религиозно созвучные голоса: тезис и антитезис хлыстовства.

Хлыстовство соблазняется божественностью мира и человека: антропология подменяется антрополатрией, молитва — радением или медитацией, око веры — интеллектом, таинство — экстазом, религия — мистикой. И однако здесь есть диалектически оправданная ступень религиозного самознания, хотя задерживаться и утверждаться только на ней — значит впасть в религиозную реакцию, в которой сгущаются мистические сумерки. В них же готовится и назревает предельное явление хлыста-человекобога, имеющего вступить

в открытое соперничество с Богочеловеком: уже слышится понемногу эта «музыка будущего». Но тем с большей решительностью притязаниям «гнозиса», насколько он хочет *заместить* собой триединство веры, надежды и любви, должно противопоставляться смирение верующей любви, которая одна «никогда не престанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13: 8).

И однако пантеистическая правда имманентизма не должна быть просто отринута. Православие не в том, чтобы отрицать мир в его подлинности, но в том, чтобы делать *центром* человечности обращенное к Богу, молитвенно пламенеющее сердце, а не автономное мышление и не самоутверждающуюся волю: вне этого центра и мир перестает быть космосом, творением и открытием Божиим, но становится орудием для искусителя, обольщающим кумиром. Мироотрицание, с которым связано нечувствие истории, к сожалению, вообще легко вкрадывается в православное сознание, образуя в нем тоже свой уклон к монофизитству (трансцендентизму) или приближая его к дуализму манихейства (богумильство). Именно наличностью такого уклона диалектически и оправдывается его антитезис — имманентизм. Соединить же правду того и другого, найти не «синтез», но жизненное единство, в живом опыте познать Бога в мире, а мир в Боге — это предельная задача религиозного сознания, поставленная его историей. Но ранее нового откровения рождается взыскующий его новый человек, его творчество есть воля к этому откровению. Не должны быть закрываемы пути этого творчества, и, однако, должно быть аскетически блюдимо послушание веры, святоотеческое православие. Возможно ли? не раскалывается ли этим наш дух? не обрекается ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизм? не есть ли это просто нерешительность, стояние на перепутье? У нас нет *своего* ответа на эти укоры, он и не может быть дан

человеческими силами, но невозможное человеку возможно для Бога. Вера и надежда говорят нам о чуде, т. е. о новом откровении, о творческом акте Бога в человеке. И напряженные вперяем взоры в обставшую мглу. Все чернее ложатся тени, обуеая сырые, немощные души; глубже бороздят трещины иссыхающую землю; все ярнее уходит Церковь с исторического горизонта в пески пустыни. Но тем исступленнее рвется из сердца стенающий вопль: ей, гряди! повели волнению, помоги утопающим! Не нам, не нам, но Имени Твоему дай славу! И ответно слышатся сердцу обеты неложные, и «восклоняются» главы склоненные. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великих предвестиях, подобно письму в засмоленной бутылке, брошены будут в свирепеющую пучину истории.

Лично для автора эта книга представляет собой род духовной автобиографии или исповеди. Она является обобщающим постижением, как бы итогом *всего* мною пройденного, столь ломаного и сложного — слишком сложного! — духовного пути, я в ней благодарно его озираю. В жизни час вечереющий на небосклоне духовном тихо восходит «звезда светлая и утренняя», и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подымается в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...

*В декабре 1916 года.
Москва*

ВВЕДЕНИЕ

Природа религиозного сознания

1. Как возможна религия?

Современному философу, изощренному в «трансцендентальном методе», должен быть понятен смысл этого вопроса, который, как ни странно, доселе, однако, почти не ставился в трансцендентализме. Его постановка первоначально имеет в виду исключительно критический анализ религиозного сознания, вскрытие предпосылок, суждений, категорий — словом, всего того, что дано в этом сознании, в нем как бы подразумевается и не может быть из него удалено. Поэтому речь идет здесь о формальной, или, так сказать, «трансцендентальной», природе религии, а не о том либо ином содержании религиозных представлений; далее, не о психологической стороне религии, но об условиях объективной значимости ее содержания, по отношению к которому психология представляет собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религии, поставленная «трансцендентально», быть может, всего удобнее вводит в философию религии, причем она представляет собой полную аналогию основным проблемам, исследованным в трех критиках Канта. Вопрос, который ставится в «Критике чистого разума», таков: как возможна наука в качестве объективного, общезначимого знания, если, конечно, оно возможно? Само ее существование устанавливается при этом единственно силою факта, именно наличностью математического естествознания, на котором, как известно,

«ориентировался» Кант. Фактической предпосылкой для наукоучения Канта явился, несомненно, Ньютон, и общий вопрос о возможности науки для Канта конкретно формулировался так: как возможен Ньютон, если и поскольку он возможен? Отвечая на этот чисто аналитический и критический вопрос, Кант установил, как ему это казалось (а многим кажется и до сих пор), основу общезначимых суждений для науки и в своем учении об опыте попытался выковать броню, предохраняющую от скептицизма, причем фактические условия познания были возведены им в ранг основоположных, категориальных синтезов.

Самый факт науки предшествует анализу и дает для него материал (критика приходит всегда *post factum*), но она стремится удалить из этого факта то, что в нем есть фактичного, генетического, психологического, и выделить из него то, что образует в нем познавательную схему, значимость, смысл; другими словами, критика рассматривает факт лишь как *место категорий* или частный случай категориального синтеза. Установление категорий и их исследование, расценка, систематизация и составляют дело критики, но она никоим образом не в силах породить из себя какого бы то ни было факта, возникая лишь по поводу факта. И, строго говоря, *вне* отношения к этому факту ее выводы теряют приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человека вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только «научного человека», т. е. всего одну сторону этого духа и его деятельности.

Еще более аналогичным представляется наш вопрос содержанию «Критики практического разума», которая стремится нащупать рациональный скелет этического переживания или установить логику этики. Фактическая обусловленность и *второй* критики Канта еще более очевидна, чем даже в первом случае, ибо речь идет здесь уже не о познании, логика которого кажется для

всех более или менее принудительной, но о направлении воли, природа которой состоит в свободе. Этика существует только для того, кто хочет быть этическим, но она совершенно не писана для *insanitas moralis*, так же как и для святости, т. е. для всех тех, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Следовательно, трансцендентальная характеристика этического суждения неразрывно связана с фактом этики, который может рассматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но может трактоваться и как простой психологизм, допускающий для себя лишь причинное или генетическое истолкование. Если этические суждения не имеют фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и все те гносеологические, метафизические и религиозные выводы, которые делает Кант на основании анализа этического переживания («практического разума»), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиции. Свобода просачивается и подмывает твердый грунт логической необходимости, на котором стремился воздвигнуть плотину против скептицизма и интуитивизма Кант в своей «Критике практического разума».

Наибольшую близость наша проблема имеет к содержанию *третьей* критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, облеченному в чрезмерно схоластическую и не соответствующую своему предмету форму. Как возможно опознание красоты и суждение о ней, «*Geschmacksurtheil*», конечно, насколько оно возможно и насколько красота нам доступна? Каковы неустранимые свойства эстетического суждения? Очевидно, что если возможно, с известной логической правомерностью, отрицать принудительность этики как коренящейся в свободной воле, то уже совершенно естественно подвергать сомнению общезначимую эстетику и объективный характер красоты. Огромное количество

людей остается как бы слепорожденными или непробужденными в области красоты, другие отрицают объективный смысл красоты, сводя ее к прихоти вкуса, к чистому субъективизму или «психологизму»; огромное количество людей способно скучать перед «Сикстиной» и за Бетховеном и услаждаться дешевой олеографией и сладким вальсом. Если это и не умаляет царственной природы красоты и не должно влиять на ее оценку для тех, кому она ведома, то этим, конечно, вносится элемент фактической обусловленности, интуитивности в трансцендентальный анализ чувства прекрасного. Страницы, посвященные Кантом анализу эстетического чувства, в этом смысле принадлежат симптоматически к числу наиболее у него интересных, ибо здесь с полной ясностью обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается Кантом «совершенно неопределимым путем логических доказательств (Beweisgründe), как будто бы оно было только субъективным» (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 145), и в то же время оно притязает на объективность и общезначимость своих оценок, что и приводит Канта к постановке вопроса: как возможны синтетические суждения а priori в области эстетики? Художественный вкус поэтому становится у Канта «Vermögen» и рассматривается как аналогичная разуму способность а priori оценивать сообщаемость (Mittheilbarkeit) чувств, которые связаны с данным представлением (без посредства понятия) (160).

Нас здесь, однако, не интересует собственно эстетическая теория Канта и вообще принципы «Критики силы суждения». Мы отмечаем лишь то своеобразное употребление трансцендентально-аналитического метода, которое он получает здесь в руках своего творца, и особенно то расширенное его понимание, при котором ему ставится задача вскрыть условия не только научной и этической, но и эстетической значимости, причем ана-

лиз этих сторон сознания ведется не в субъективно-психологической, а в трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное априори есть то, что присутствует во всяком отправлении данной деятельности сознания, без чего она вообще невозможна, именно не со стороны материи или содержания, но формы или категорий. С таким же правом, как относительно науки, этики и эстетики, может быть поставлена и трансцендентальная проблема религии. Раскрыть трансцендентальную природу религии, выявив категории религиозного сознания, установив здесь «синтетические суждения а priori» (как выразился бы Кант), и должен анализ религиозного сознания. К этому и сводится вопрос: *как возможна религия?* Для того чтобы правомерно поставить этот вопрос в трансцендентальном смысле, не нужно еще предрешать вопроса о характере религии и данном ее содержании; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религии поставить то же самое *если*, какое подразумевается относительно науки, этики, эстетики: если она есть. Для трансцендентального анализа религии довольно лишь условного предположения или допущения ее существования; наперед и а priori отвергнуть это скромное допущение вряд ли возможно даже в наш скептический век. Религия представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажут, что религия не может в настоящее время считаться свойственной в одинаковой мере всему человечеству, то ведь не надо забывать, что этот же аргумент еще в большей степени применим к эстетике, этике, даже науке.

Скепсис в отношении к постановке трансцендентальной проблемы религии, к возможности особой, еще *четвертой* «критики» может, однако, с большей правдоподобностью основываться на другом соображении. Возможно оспаривать автономность, первообразность

религиозного сознания, признавая за религией только гетерономное существование в качестве производного атрибута или же видя в ней лишь преходящую ступень развития сознания. Пример подобного отношения являет тот же Кант, который в число своих систематически распланированных критик, по мысли его имеющих обследовать все основные направления и исчерпать все содержание сознания, не включил, однако, особой «критики силы религиозного суждения», между тем как известно, что трансцендентальная характеристика религии запрятана у него во все три его критики¹. И это потому, что он не видел в религии самостоятельной области духа и не считал религиозное сознание совершенно особой, самобытной стихией сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением. Вне же этики религия, по Канту, не имеет и не должна иметь особого бытия: независимая от морали религиозность, непосредственное почитание Бога, связанное с положительной религией, неизменно клеймится Кантом как «Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst» и под. (см., например, в *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, Reclam, 193 и *passim*), и лишь ограничение понимания религии рамками чистой морали предохраняет, по его мнению, теологию от превращения в «теософию или демонологию», а «религию — в теургию или идололатрию» (*Kritik der Urtheilskraft*, Reclam, 358). Религия вне морально-го ее трактования кажется ему идолопоклонством —

¹ Нам могут возразить, что таковая четвертая критика у Канта в действительности имеется, это именно трактат «*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*» (написанный в 1793 г., т. е. уже *после* всех критик), в наибольшей степени дающий ему право на титул «философа протестантизма». Это сочинение в наших глазах является самым важным для понимания духа кантовской философии, ее интимного религиозного мотива, но оно задумано им не как особая «критика», что для Канта и характерно, но лишь как систематическое применение выводов трех критик к христианской догматике.

Abgötterei¹. Такое доктринальное предубеждение против самостоятельного трактования сущности религии и эта догматическая нетерпимость в отношении к религии, конечно, составляют личную особенность Канта и не имеют под собой твердой опоры даже в его собственном философствовании. В своем отношении к общей проблеме религии Кант был ослеплен и загипнотизирован собственной религиозной доктриной и потому не мог посвятить трансцендентальному исследованию этой проблемы того внимания, которого именно от него требовала бы логика трансцендентализма и простая последовательность. Кант является, конечно, не единственным, кому доктринальная предубежденность закрывает глаза на самостоятельную проблему религии. Не говоря уже о многочисленных представителях слепого, фанатического атеизма, у которых практическое отношение к религии выражается в ненависти к ней (*écrasez l'infame*), здесь в первую очередь следует назвать представителей немецкого идеализма Фихте (периода *Atheismusstreit*) и Гегеля, которые одинаково низводят религию с принадлежащего ей места и отдают в подчинение этике² либо философии. Особенно показателен в этом отношении Гегель, для коего религия обозначает лишь ступень,

¹ Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 358–359, Anm.).

² Фихте в этот период дает такое определение отношения между религией и этикой: «Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben... Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgebliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel sein, da man das, was recht ist, tut, und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt: nimmermehr aber das Gute liebt, und es um sein selbst willen vollzieht» (*Fichte J. G. Appellation an das Publikum. Werke. V. 209, ausgew. W. III, 169*).

и не самую высшую, в самосознании духа, и потому она преодолевается в философии.

Для того чтобы поставить трансцендентальную проблему религии, нужно только не иметь никакой предубежденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотреть на жизнь открытыми, простыми глазами и уделить всемирно-историческому факту религии то внимание, которое ему естественно принадлежит, даже хотя бы в силу ее распространенности.

И прежде всего, что такое религия? в чем выражается своеобразие религиозного переживания? в чем состоит качество *религиозного вообще*? При ответе на этот вопрос в тех многочисленных определениях религии, которые делаются в религиозно-философской литературе, в большинстве случаев делается попытка установить те или иные черты (или задачи) истинной религиозности, иначе говоря, высказывается нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме. Напротив, данная нами постановка вопроса преследует пока чисто формальные цели, так сказать, трансцендентального анализа религии. Мы хотим установить те черты, без которых невозможна религия, гаснет *религиозное* сознание, которые его, следовательно, конституируют. Мы стремимся обнаружить — *sit venia verbo* — основные категории религиозного суждения. Направление, в котором следует искать такое определение, дано уже в самом слове, выражающем основное существо религии и содержащем поэтому суммарную мысль о ней: *religio* — *religare* — связь, связывать, соединять. В религии устанавливается и переживается *связь* — связь человека с тем, что выше человека. В основе религиозного отношения лежит поэтому основной и неустрашимый *дуализм*: в религии, какова бы она ни была в своей конкретной форме, есть всегда два начала, два полюса. Религия (как это справедливо заметил Фейербах)

всегда есть раздвоение человека с самим собой, отношение его к себе как к другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он сам себя узнал, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту религиозную формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности переживание трансцендентно-имманентного. Не следует бояться логической противоположности этих признаков, ибо то, что ими выражается, в своем живом процессе гибче и пластичнее, нежели угловатые, неподвижные логические определения. Впрочем, на пути точного трансцендентального анализа здесь и нет выбора — в религии неизбежно приходится иметь дело с этой сопряженностью противоположных логических полюсов, их взаимоотталкиванием и постоянным притяжением: в категориях религии *трансцендентно-имманентное* есть основное формальное понятие, в котором осознается связь с Божеством. Таково общечеловеческое понимание религии, *communis opinio gentium*, таково же и ее «трансцендентальное» определение, которое нам надлежит далее анализировать.

Для того чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрелым, несовершенным философствованием), религия должна обладать своим особым органом. Религиозное переживание должно качественно отличаться от смежных и соприкасающихся с ним областей жизни духа. Религия должна иметь как бы свою особую логику, устанавливать

Булгаков С.

Б 90 **Свет невечерний : Созерцания и умозрения / Сергей Булгаков. — СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. — 672 с. — (Азбука-классика. Non-Fiction).**

ISBN 978-5-389-12422-6

«Свет невечерний» — наиболее значительный труд известного русского философа Сергея Николаевича Булгакова, представляющий, по словам самого автора, род духовной автобиографии или исповеди и являющийся как бы итогом всего пройденного им духовного пути. Философ поднимает в своей работе наиболее значительные, острые и волнующие вопросы: говорит о происхождении религии, о природе зла, о мире природы и, конечно, о человеке, о его грехе и спасении.

УДК 13

ББК 87.3

Литературно-художественное издание

СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ
СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ:
СОЗЕРЦАНИЯ И УМОЗРЕНИЯ

Ответственный редактор Кирилл Красник
Художественный редактор Валерий Гореликов
Технический редактор Татьяна Тихомирова
Компьютерная верстка Ольги Варламовой
Корректоры Светлана Федорова, Валентина Гончар
Главный редактор Александр Жикаренцев

Подписано в печать 07.09.2021.
Формат издания 75 × 100 1/32. Печать офсетная.
Тираж 2000 экз. Усл. печ. л. 29,61. Заказ № .

Знак информационной продукции
(Федеральный закон № 436-ФЗ от 29.12.2010 г.):

16+

ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“» —
обладатель товарного знака АЗБУКА®
115093, г. Москва, ул. Павловская, д. 7, эт. 2, пом. III, ком. № 1

Филиал ООО «Издательская Группа „Азбука-Аттикус“»
в Санкт-Петербурге
191123, г. Санкт-Петербург, Воскресенская наб., д. 12, лит. А

ЧП «Издательство „Махаон-Украина“»
Тел./факс: (044) 490-99-01. E-mail: sale@machaon.kiev.ua

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в ООО «ИПК Парето-Принт».

170546, Тверская область, Промышленная зона Боровлево-1,
комплекс № 3А.
www.pareto-print.ru



Y-NFA-20455-02-R