

*Иером. Мефодий (С. А. Зинковский),  
Иером. Кирилл (Е. А. Зинковский)\**

## **ИНТУИЦИИ БОГОСЛОВИЯ ЛИЧНОСТИ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА\*\***

Персоналистические интуиции о. Сергия Булгакова явились плодоносными для русской и зарубежной богословской мысли. Важными являются его размышления о Боге как высшем Личном Существе и ценности человеческой личности, созданной по образу Творца. Личностные идеалы воспринимаются философом в рамках христианских аксиом, а идеалом человеческой личности является Личность Христа. К высшим критериям культуры личности он относит совесть, внутреннее противодействие греху, смирение и жертвенность. Ценным прозрением философа является утверждение необходимости единения человека с Богом для спасения Адама и мира. Софиология становится для него инструментом обоснования возможности такого единения, хотя и ошибочно трактуемого, но искренне искомого. В богословской системе ищущего философа-богослова присутствует ряд серьезных неточностей, в основе которых лежит смешение понятий ипостаси и природы. Увлекаясь философией всеединства, он нарушает онтологический баланс личностного и природного начал, в результате чего единство начинает превалировать над множественностью в ущерб личному началу. Неточности построений приводят мыслителя к спорным представлениям о таких базовых личностных свойствах, как свобода, жертвенность, кенотичность, уникальность и соборность.

---

\* Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, доцент, кафедра теологии, Русская христианская гуманитарная академия; rev.methody@yandex.ru

Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор, Николо-Угрешская православная духовная семинария; ierej.cyril@mail.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».

**Ключевые слова:** о. Сергей Булгаков, личность, природа, баланс личности и природы, философия всеединства, софиология, Святая Троица, Христос, человек, личные свойства.

*Hieromonk Methody (S. A. Zinkovskiy), Hieromonk Kirill (E. A. Zinkovskiy)*  
*INTUITIONS OF PERSON THEOLOGY IN THE WORLDVIEW*  
*OF ARCHPRIEST SERGEY BULGAKOV*

The personalistic intuitions of the archpriest Sergey Bulgakov were fruitful for Russian and foreign theological thought. Important are his reflections on God as the highest Personal Being and the value of the human person created in the image of the Creator. Personal ideals are perceived by the philosopher within the framework of Christian axioms and the ideal of the human person is the Person of Christ. Conscience, internal resistance to sin, humility and sacrifice are viewed as the highest criteria of the culture of person. A valuable insight of the philosopher is the statement of the need for the unity of man with God for the salvation of Adam and the world. Sophiology can be interpreted as a tool for justifying the possibility of such a union, which, although mistakenly understood, is sincerely sought. In the theological system of the striving philosopher-theologian there are a number of serious inaccuracies, which are based on the confounding of the concepts of hypostasis and nature. Being carried away by the philosophy of the all-unity, Fr. Serge violates the ontological balance of personal and natural principles, which brings about that unity begins to prevail over multiplicity to the detriment of the personal principle. This leads the thinker to controversial ideas about such basic personal properties as freedom, sacrifice, kenoticism, uniqueness and conciliarity.

**Keywords:** archpriest Sergey Bulgakov, person, nature, balance of person and nature, philosophy of unity, sophiology, Holy Trinity, Christ, man, personal properties.

**ЦЕЛОСТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ИСКРЕННОСТЬ  
БОГОИСКАНИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА**

Протоиерей Сергей Николаевич Булгаков был необычайно плодовитым мыслителем и писателем. «Двадцать восемь томов произведений. Сотни и сотни статей! Всего его творения охватывают двадцать тысяч печатных страниц» [24]. Его сочинения переводили почти на все европейские языки, он был выдающимся экономистом и историком, философом и богословом, и наконец, священником.

Прекрасно образованный и сведущий в общественно-политической и социальной жизни России, Сергей Булгаков глубоко осознавал актуальность проблем в этих областях, и многие, особенно ранние, его работы относятся к этим темам. Но, как стремящийся к целостности мыслитель, Сергей Николаевич пришел к пониманию того, что все трагедии человечества в основе имеют не экономическую или культурную неустроенность, но уходят «своими корнями в онтологию бытия» [15, с. 128]. В поисках истинных смыслов жизни он все более искал Христа. Постепенно его мышлению становится все более свойственна «церковность изнутри», он все больше любит Христа и Его Церковь, которая становится для него «высшей Реальностью, Правдой и Красотой» [16, с. 21].

Особенный расцвет жизни Сергея Николаевича начинается с принятием священства, когда в нем происходит своеобразное слияние дарований священ-

ства, хранящего в себе богатый потенциал церковного Предания, и личной вдохновенной устремленности в эсхатологическое будущее. Молитвенным и творческим горением, ненасытностью исканий духа, обращенного к Богу, он многих привел к живой вере. О. Сергей очень любил богослужение. Близким ученикам и друзьям запомнились его слова о том, что «богословие надо пить» из «Евхаристической Чаши» [15, с. 151–152], что богословские вдохновения «должны исходить из алтаря» [там же, с. 152] Бога Вышнего.

Характеризуя творчество о. Сергия, исследователи зачастую вспоминают о присущих ему заблуждениях, в частности о софианстве. Но его богословское учение «содержит немало плодотворных идей, фактически не зависящих от софианских предпосылок» [32, с. 325], в нем «подняты многие другие важнейшие темы» [19, с. 773]. В творческом наследии о. Сергия проявились важнейшие прозрения и интуиции, впоследствии развитые русским и зарубежным богословием. Задачей нашей статьи является рассмотрение таких прозрений, но и определенных неточностей, большей частью в области богословия личности, повлиявших, как нам кажется, на всю его богословскую систему.

## ИНТУИЦИЯ ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ

О. Сергей много и с большой любовью размышлял о ценности человеческой личности и о важности представления о Боге как о Личном высшем Существо. Для него личность — центральное понятие в учении о Боге и о человеке. Бог открывается нам «прежде всего как Абсолютный Субъект, Личность», и лишь одновременно с этим — как «Сущий, Иегова» [3, с. 39–40]. Творец почтил человека, как венец Своего творения, возвысив его «до личности» [13, с. 223], и человек несет в себе образ и подобие Бога, именно благодаря личности.

Личность и личностные идеалы воспринимаются о. Сергием в рамках христианских аксиом и ценностей, а идеалом человеческой личности для него является Личность Христа. Мыслитель обращает внимание на то, что в центральной области духовной жизни — «в области нравственно-религиозной самопроверки... обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия», который становится доминантой, «идеалом для личности». Этот критерий самопроверки может определяться «образом совершенной Божественной Личности, воплотившейся во Христе», или же задается «самообожествившимся человеком в той или иной его земной ограниченной оболочке (человечество, народ, пролетариат, сверхчеловек)», т. е. «собственным «я», но ставшим пред самим собой в героическую позу» [2]. И только Христос и христианство по-настоящему пробуждают в человеке его личность, возрождая бессмертный дух [11, с. 30].

О. Сергей полагал, что в основе религии необходимо «лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством», и такая полноценная личная встреча Бога и человека может произойти только в христианстве. Для о. Сергия Булгакова принципиально важно, что христиане — это люди, «которые однажды узрели Бога в сердце своем», почему они и «обладают совершенно достоверным знанием о религии» [9, с. 7–11, 12–14; 6, с. 21, 31 и сл.]. Подлинная религия только

и «может основываться на нисхождении Божества в мир... на Откровении», и является «делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке» [9, с. 151]. Невозможно познать Бога как личность «без Его Откровения о Себе» в религиозном переживании [там же]. И в особенности христианский «догмат триипостасности Божества может быть познан лишь через Откровение» [22, с. 235].

Обращение к понятию личности, внимание к ней, к ее потребностям, благосостоянию о. Сергей именвал современным «русским ренессансом», общественной исторической задачей и «гражданской обязанностью» [8, с. 250]. И даже в современных политических и социальных идеалах он видел развитие христианского учения «о равенстве людей и абсолютной ценности человеческой личности» [8, с. 266], отмечая при этом, что в отсутствии религиозного понимания человеческой личности заключается главная слабость образованной части русского общества. Ошибочным является мнение интеллигенции, что «русское просвещение и русская культура могли быть построены на атеизме, как духовном основании, с полным пренебрежением религиозной культуры личности и с заменой всего этого простым сообщением знаний» [2]. Человеческая личность, согласно Булгакову, — «не есть только интеллект, но прежде всего воля, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя» [2].

#### **ВЫСШИЕ КРИТЕРИИ КУЛЬТУРЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ: СОВЕСТЬ, ВНУТРЕННЕЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ГРЕХУ, СМИРЕНИЕ И ЖЕРТВЕННОСТЬ**

Важным условием развития человеческой личности на земле о. Сергей называет осознание необходимости ее исправления, признание наличия в ней греха, которые, как «абсолютные нормы и ценности... даются только в религии». И, хотя, к сожалению, «слово грех звучит для интеллигентского уха так же почти дико и чуждо, как и смирение» [2], здоровому мировоззрению чувство греха необходимо, а признаком культуры личности является чуткая совесть, побуждающая к внутреннему противодействию греху. Личное ощущение совести как «света, происходящего от Бога для различения добра от зла» [22, с. 234], о. Сергей передает в молитвенном обращении к Богу: «Ты всегда меня видишь» [9, с. 46].

Смирение, по мысли о. Сергия, согласно с «единогласным свидетельством Церкви», есть «первая и основная христианская добродетель», хотя даже и вне христианства при наличии некоторой здравости мышления, «оно есть качество весьма ценное, свидетельствующее во всяком случае о высоком уровне духовного развития» [2]. Здоровым признаком нравственного развития личности является «увеличивающееся сознание своих несовершенств или, что то же, выражается в смирении перед Богом и в «хождении пред Богом»... И эта разница между героической и христианской самооценкой проникает во все изгибы души, во все самочувствие» [2] верующей личности. О. Сергий обращает внимание на парадоксальность религиозного становления личности,

состоящую в том, что «мы должны согласиться» пожертвовать собой, «потерять свою душу», чтобы спасти себя от губительной «самости и непроницаемости», открыться «радости любви-смирения» [9, с. 300]. Эти мысли о. Сергия Булгакова об открытости, как свойстве личности, найдут свое продолжение у многих богословов-персоналистов, в частности у прот. Георгия Флоровского, который скажет, что *личность находит себя только в самоотдаче* [30].

Жертвенность, жизнь для и «ради другого» видятся о. Сергием как важнейшие свойства личности, а Крест дерзновенно именуется им символом жизни Святой Троицы. Конечно, в таком утверждении заведомо присутствует опасность привнесения в блаженное внутритроичное бытие некоторой трагичной «страдательности», хотя некоторую нетрагичную кенотичность возможно видеть во взаимном перихоресисе Лиц Святой Троицы [см.: 25]. В жертвенном служении ближним наше «больное, люциферическое я» призвано преодолеть противопоставление «к всякому другому я как к *не-я*», чтобы по образу бытия Лиц Троицы утвердиться в формуле: «*я есмь ты, он, мы, вы, они*» на крестном пути «аскетики смирения», которая, ввиду своего небесного прототипа ипостасных отношений, «получила такое значение и такую разработку в христианстве» [9, с. 300].

#### ИНТУИЦИЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА КАК УТВЕРЖДЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ ЕДИНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА С БОГОМ

Хоть и несколько «хаотичное», согласно В. Н. Лосскому, но постоянное употребление о. Сергием понятия «Богочеловечество» связано с его пониманием необходимости единения человека с Богом для спасения самого человека и мира в целом. И софиология становится для о. Сергия своего рода инструментом обоснования возможности такого единства, хотя, как мы убедимся, и ошибочно трактуемого, но искренне искомого.

Богословская система о. Сергия вобрала в себя элементы восточного патристического учения о Логосе и логосах, наиболее рельефно излагаемого в творчестве преп. Максима Исповедника. Согласно этому учению, «тварное бытие несет образ Божий, присутствующий в качестве статичного, структурного принципа, но оно также наделено подобием Богу, которое выступает в качестве динамического принципа» [32, с. 324]. Мир динамически стремится к уподоблению Богу и соединению с Ним, а мировая история представляет собой богочеловеческий процесс. Картину мироздания дополняет «типичная для христианского платонизма концепция» пребывающих в божественном разуме «замыслов» или «логосов» «вещей и явлений тварного мира, вследствие чего в философии Булгакова возникают понятия мира в Боге, всеединства, Софии» [там же]. Его представления во многом созвучны мировоззрению о. Павла Флоренского, его друга и учителя, в концепции которого «всцелостная тварь» имеет «великий корень своей целокупности... этим корнем (который и именуется Софией), *тварь уходит* в внутритроичную жизнь (Бога) и *через него* получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника жизни» [29, с. 326].

Конечно, здесь желание «обоснования» бытия всего творения с человеком во главе переступает границу паламитского различения сущности и энергий в Боге. Как точно это отметит прот. Георгий Флоровский, замыслы творения покоятся в нетварных энергиях Творца, но не вводятся точной догматической мыслью в поле Его сущности: «Идея мира, Божественный замысел и изволение о мире, конечно, вечны, но... не совечны и не соприсущны Ему», поскольку они «разделены» от Его «сущности» Его хотением... Божественная идея мира вечна иною вечностью, нежели Божье существо и самосознание» [31, с. 188]. Это парадоксальное различие видов вечности «необходимо для выражения бесспорного различия между существом (природой) Божиим и волей Божией» [31]. Творение «уходит» в Бога, «опираясь» на Его идеи-воления о нем, однако не «утопая» в глубинах непознаваемой Его природы, что позволяет говорить одновременно и о замысле, и о потенциале полноты личной или ипостасной свободы сотворенных существ.

По мнению С. С. Хоружего, всю богословскую систему о. Сергия Булгакова можно определить, как «углубление его учения о Софии и Богочеловечестве, развиваемое в историческом ключе, как описание восхождения тварного мира к соединению с Богом» [32, с. 325]. О. Сергей Булгаков стремился опереться в своем толковании возможности единения Бога и человека на догматы христологические, на халкидонское богословие, полагая «именно в нем высшую мудрость христианства» [цит. по: 17, с. 74]. Но, к сожалению, как отмечает о. Михаил Помазанский, христология в системе о. Сергия, слишком увлеченного построением софиологии, «отодвигается на задний план» [27]. По нашему мнению, это связано с присущим булгаковской системе креном в сторону единства в урон личностной уникальности и отличию (см. ниже, раздел «Догматические неточности»), причем халкидонский принцип ипостасного единения неизбежно подменяется единством природно-эманативного плана. Эту мысль развивает и А. М. Малер, замечая, что недостаточное различение личности и природы, свойственное софиологии, сместило на второй план и саму личность при всей ее «божественной «апофатичности»... в построении всех софиологов» [23].

С одной стороны, о. Сергей прекрасно осознает некоторый баланс единства человеческой природы и личностной множественности, он видит, что каждый индивид «и личен, и всечеловечен» [1, с. 121] одновременно. Однако его учению присущ определенный исторический трагизм, который, как нам представляется, отчасти вызван переживанием за судьбу каждой сотворенной личности и пониманием вселенскости личного масштаба, а отчасти имплицитно подпитывается упомянутым выше креном, незаметно переводящим ракурс дискурса из сбалансированно личностно-природного в природно-довлеющий. Для о. Сергия «благой исход процесса» истории «вовсе не предreshен; напротив, в его теологии истории преобладают трагические и апокалиптические мотивы» [32, с. 325].

## ДОГМАТИЧЕСКИЕ НЕТОЧНОСТИ

Свод догматических истин христианства зачастую кажется многим сухим и косным изложением нашего вероучения, но в действительности, подобно математике, с ее схематической точностью среди разных наук, призван позволить осмыслить, оформить и подкорректировать лучшие, но весьма часто смутно-интуитивные чаяния человеческих сердец. О. Сергей Булгаков, будучи очень вдохновенным христианином, вслед за В. С. Соловьевым стремился глубоко лично и полноценно усвоить христианство, донести его драгоценности до сомневающихся и потухших сердцем современников. Но обоим мыслителям не хватило определенной математической строгости мышления в плане согласованности с базовой системой вероучительных аксиом. Неточности в этой теоретической сфере могут вести к абберациям в последующих выкладках разума на разных уровнях мыслительного процесса. Нам придется признать, что, породив множество важных богословских прозрений, о. Сергей, тем не менее, допустил в своей системе ряд серьезных недочетов, к рассмотрению которых мы обратимся детальнее.

### СМЕШЕНИЕ ПОНЯТИЙ ЛИЧНОСТИ И ПРИРОДЫ, ДУХА И ЛИЧНОСТИ

Смешение понятий личности и природы признается проф. В. Н. Лосским, аккуратно и тщательно анализовавшим богословское творчество о. Сергия, его «основным догматическим заблуждением» [21, с. 89].

Именно это заблуждение послужило причиной возникновения многих других ошибочных положений в представлениях философа, оно выразилось в неточности терминологии, повлекло за собой критику и непонимание им учения каппадокийцев о Трех Лицах и Единой Сущности, подозрение святоотеческой мысли в приверженности ее к античному пониманию ипостаси («понятие ипостаси в патристическом аристотелизме, безлично» [10, с. 144]), тогда как на самом деле это понимание было творчески и принципиально переосмыслено в рамках каппадокийского и пост-каппадокийского синтеза.

Смешение характеристик понятий личности и природы выражается о. Сергием «как на уровне триадологии и христологии, так и на уровне анге-лологии и антропологии» [23], и ярче всего оно проявляется в выделении Одного Абсолютного, самодовлеющего Субъекта в Боге. В святоотеческом парадоксальном догмате триединства единство принадлежит именно Природе Бога, и оно не может позволять даже частично сливать три Ипостаси в один Субъект или одну Личность. А согласно мысли о. Сергия,

Абсолютный Субъект есть Триипостасный Субъект, единый и множественный в триипостасности своей, осуществляющий личное самосознание в недрах божественной жизни Единого Субъекта во всех его образах [3, с. 43].

О. Сергей так и называет Триипостасное Божество «единой Личностью» [1, с. 118, 124], отмечая далее, что «Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому... и обращаемся как к Личности. Но эта Личность есть и три Лично-

сти» [11, с. 68]. Философ также говорит о «едином триипостасном «Я» Святой Троицы» [11, с. 220] и даже о «триипостасной ипостаси» [11, с. 408], смешивая природное качество единства с ипостасным качеством различия. Смешения понятий личности и природы происходит и в антропологии, где о. Сергей именуется человеческую личность «новым элементом в природе» [13, с. 230].

Смешение личности и природы повлекло за собой смешение понятий Духа и Личности. Триипостасное Божество для о. Сергия есть «единный личный Дух, один в трех и три в одном» [3, с. 53], Которому «свойственны личность и природа» [3, с. 55]. В христологии о. Сергей смешивает Логос с человеческим духом во Христе, что приводит к признанию смешанного «природно-личного начала Богочеловечества» [21, с. 89]. Но в случае замены Логосом человеческого духа во Христе, Моление о Чаше можно рассматривать как трагедию внутри Самой Пресвятой Троицы, что противоречит православной догматике. Подобное смешение распространяется и на антропологию, где философ применяет словосочетание «личный дух» [4], отождествляя личность и дух человека.

Человеческий дух, как ипостасное начало, даже противопоставляется у о. Сергия некоей безличной душевно-телесной природе: «Если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни», — размышляет о. Сергий, — «он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с Божественной жизнью» [1, с. 117]. Но дух в православной антропологии — это высшая часть человеческой природы, а не личность, платонически стремящаяся освободиться от своей низшей природы.

Отметим, что подобные слияния понятий можно проследить и у других русских философов, особенно у последователей так называемого неолейбницизма. Еще в персонализме Г. Лейбница человеческая личность отождествлялась с сознанием [см.: 26].

Вызывает вопросы и степень природных аналогий, выстраиваемых о. Сергием по отношению к Ипостасям Святой Троицы. Философ переносит аналогии мужского пола, как свойства человеческой природы Христа, «на Вторую Ипостась Святой Троицы» [21, с. 39], связывая далее Богородицу и Святой Дух, и перенося аналогию «женского пола на Третью Ипостась» [там же].

## **ОТНОШЕНИЯ ВНУТРИ ЕДИНОГО БОЖЕСТВА КАК НАЧАЛО, ФОРМИРУЮЩЕЕ РАЗЛИЧИЯ ИПОСТАСЕЙ**

Нивелируя ипостасные различия во Святой Троице, о. Сергей высказывает предположение, что ипостасные Лики различаются в результате некоего «абсолютного соотношения» [12, с. 78] внутри Единого Триипостасного Субъекта, отношения ««я» к «я» в недрах самого «я»» [12, с. 79]. Индивидуализируют Ипостаси Отца, Сына, и Святого Духа, «как τρόλοι τῆς ὑπάρξεως, как образы одной божественной жизни» [там же; 3, с. 64], различные типы отношения Бога как Единого Субъекта к собственной Природе.

Но такая точка зрения нарушает уникальный статус-кво, филигранно выстроенный святоотеческой мыслью, между единой Природой и тремя Ипостасями в Боге-Троице. Если какие-либо отношения придают уникальность

ипостасному началу, то оно сразу приобретает предикатное, вторичное место в онтологии, утрачивая равенство с началом природным. Одновременно, если некая ипостась «включает» в себя ипостаси «низшего» уровня, как получается в результате выстраивания о. Сергием единого триипостасного Субъекта над тремя субъектами, то нарушается одно из центральных свойств личности, состоящее в ее само-ипостасности, самостоятельности, а значит, в конечном счете, и уникальности. Поэтому, неслучайно, что подобная концепция приводит о. Сергия к определенной абберации непреложности понятия ипостаси-личности или «я» в Боге: *«Я становится другим для Себя в пределах Себя Самого»* [3, с. 52–53] (курсив наш. — иером. М. и К. (Зинковские)).

Понятно, что в своем стремлении показать единство Ипостасей в Троице, о. Сергей пытается приподнять, возвысить наше обыденное человеческое понимание индивидуализированного «я», почему он и ищет формулировки и слова для описания абсолютного единства божественных «Я». Однако, с одной стороны, в силу трудновыразимой парадоксальности баланса одновременного абсолютного ипостасного единства по природе и абсолютного различия по личностным признакам, а с другой, — в силу присущего о. Сергию «софийного» уклона мысли, ему не удастся строго выдержать упомянутый баланс.

## ДИСБАЛАНС СУЩНОСТИ И ИПОСТАСИ И ФИЛОСОФИЯ ВСЕЕДИНСТВА

Утрата баланса между понятиями сущности и ипостаси у о. Сергия постепенно проникает в разные сферы мысли. Начиная от некоторого, неизбежно возникающего внутреннего напряжения между Божественной Сущностью, понимаемой уже как «некое особое личное начало, обладающее сознанием» [21, с. 30], и собственно тремя Ипостасями-Личностями в Боге-Троице, упомянутый дисбаланс транслируется на всю философию всеединства.

На самом деле, проблема соотношения единства и множественности на протяжении многих столетий волновала человечество, и в ее решении некоторые отдавали предпочтение единству, как, например, пантеисты. Другие большее значение придавали множественности, как это свойственно, например, языческому мышлению. И только христианское богословие сумело выстроить удивительный, до сих пор многими не оцененный по достоинству баланс единства и множественности, регулируемый за счет различия, но не разделения понятий сущности и ипостаси.

О. Сергей, как сторонник философии всеединства и пансофизма, чувствовал всеединство мира, он принадлежал к тем умам, «которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия» [18, с. 821]. Обращаясь к жизни Церкви, о. Сергей рассматривал человеческую и церковную историю как длительный процесс движения творения к обожению и единству в эсхатологической встрече со Христом. При этом он признавал синергию Бога и человека, утверждая, что «зрелым плодом истории можно признать только свободное торжество божественного начала в свободном человеческом

творчестве, как это и вытекает из богочеловеческого характера исторического процесса» [1, с. 176].

По мысли философа-богослова, в этом общем движении к единству «даже догматы Церкви не могут быть неизменными, и их формулирование будет продолжаться до конца истории» [1, с. 271]. Человечество, как постепенно нарастающая часть Церкви, вводится в его понимания в «сферу Царствия Божия» только в процессе постепенного развития [11, с. 309]. И в этом «процессе совершенствования должна быть создана «подлинно христианская церковная культура», охватывающая все аспекты жизни — науку, философию, искусство, социальную организацию» [22, с. 229].

О. Сергей был активным экуменистическим деятелем и был искренне уверен в возможности достижения единства Восточной и Западной Церквей через их евхаристическое единение. Зная, что единение в таинственной жизни Церкви должно иметь основания в предварительном догматическом соглашении, он задавался вопросом: «А почему не наоборот: не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению не ереси учений, а ереси жизни, каковою является разделение?» [цит. по: 15, с. 165]. И

если Провидению угодно, чтобы настал, наконец, исторический час, когда ощутится близость чуда — нового мира по всей Вселенской Церкви, то мы должны быть готовы, чресла наши препоясаны и светильники горящи [28, с. 61–62].

С точки зрения православной догматики, и Богу, и творению внутренне присуще единство по природе: единство мира, единство человечества и единство Сущности Святой Троицы. Поэтому интуицию всеединства можно определить как ценное зерно в мировоззрении о. Сергия, особенно в мире все более атомизирующегося человечества. Но поскольку единство начинает превалировать над множественностью, тогда как, согласно православной догматике, в творении и Божественной жизни помимо единства по природе существуют в полноценном равенстве этому единству и различия по ипостаси, то идеология единения потихоньку начинает захватывать и область столь ценного для самого о. Сергия личного полюса бытия.

Так, вдохновенная и искренняя надежда преодолеть многовековое разделение Церквей чисто «природным» методом единения через таинства обернулась пренебрежением личным началом, которое как породило, так и продлило долгоиграющие исторические движение врозь, и которое должно стать началом осознанного труда к реставрации единства.

## **ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА О РЯДЕ СВОЙСТВ ЛИЧНОГО НАЧАЛА**

О. Сергей весьма интересно рассуждает о личностном начале, рассматривая личность, как «интегрирование всех духовных способностей и сил человека» [20, с. 179], однако отсутствие выверенного различения сущности и ипостасей в Боге, рассмотрение Бога как Единого Субъекта приводят о. Сергия к определенным спорным представлениям о базовых свойствах личного начала.

## Свобода как личностное свойство

Свобода признается о. Сергием исключительно личностным свойством. По слову его, только личность, «я», может сознательно обладать свободой:

«Лишь для «я» возникает впервые противоположение между «я» и «не-я» как границей «я», свобода и необходимость существуют не только как факт, но и входят в сознание» [13, с. 215]. Определяя личность как «живое единство воли и разумного сознания», венчаемое свободой, он отмечает, что именно «как «я», как личности, мы сознаем свою свободу» [там же].

Свобода для философа «это высший дар Божий», а всякое извращение, причем в любую крайность, будь то неограничение своей свободы свободой других, или порабощение своей свободы «во имя чего бы то ни было», для него есть непоправимый грех хулы «на Духа Святого, которая не простится ни в сем веке, ни в будущем» [15, с. 150]. Конечно, толкований и неверных интерпретаций подобного положения может быть много, но нам представляется, что о. Сергий, поэтично воспевая дар личностной свободы, все-таки избежал чрезмерно однобокого проектирования ее тайны на ограниченные плоскости фарисейства или саддукейства, зилотства или либерализма. При этом, в силу недостаточной математической выверенности его дискурса, мы находим у о. Сергия немало противоречивых высказываний о свободе.

О. Сергий придает свободе личности даже некое первенствующее качество, позволяющее ответить на волю Творца к ее бытию. «Творение личности, — пишет он, — необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и *ответное* самоположение тварной ипостаси или согласие «я» на свое положение Богом» [7, с. 103–104]. Тогда, конечно, с необходимостью получается, что свобода творения не есть нечто «становящееся», она «**не** возникает и **не** начинается», а излучается «из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она *премирна* и *претварна*» [7, с. 104–105]. Прямым выводом из этих рассуждений становится учение о предсуществовании душ, ибо если свобода нетварна и вечна, то нетварны и вечны и субъекты, ею наделенные [см.: 18, с. 857].

Продолжает линию философии всеединства и учение о. Сергия о necessarily совершающемся «ософииении твари» в конце времен. Это учение парадоксально, в силу священного трепета мыслителя перед божественным даром свободы, подвергает сомнению высоту нашего свободного произволения, поскольку ставит под вопрос свободу самоопределения для вечной жизни ввиду некой тоталитарности процесса «ософииения».

Неясной становится участь диавола и всех личностных существ, отрекающихся от Христа, поскольку в «ософиенном мире» должно совершиться одно из двух: «или диавол должен быть «ософиен», или возвращение Софии тварной в единство с Софией Божественной не осуществляется в полноте» [21, с. 61]. При допущении же «ософииения» диавола возникает вопрос о том, как возможно совместить «софийный детерминизм» [1, с. 462] «космического бессознательного процесса обожения всей тварной природы со свободной волей творений, без которой не может осуществиться в полноте никакая личность?» [21, с. 61]

### ***Жертвенность и кенотичность как личностные свойства***

О. Сергей акцентирует внимание на жертвенности и кенотичности как свойствах личностного бытия. В этом отношении ценной можно признать его интуицию о Кресте, как символе «не только нашего спасения, но и жизни самой Святой Троицы» [3, с. 69]. Однако, если введение кенотичности «в недра» Святой Троицы [3, с. 68], где она совершается Ипостасями для Себя и внутри Себя, является трудно обосновываемым, но возможным пониманием «кенотичности» личности как «взаимоуступания» в рамках интерпретации сосуществования трех Ипостасей в единой Сущности, то «жертвенность», которая более традиционно может быть понята как проекция личностной Любви на поврежденных грехом человека и мир, вряд ли может быть введена в блаженное внутритроичное бытие и стать, со всем присущим ей трагизмом, вечным свойством личностного начала.

Оговариваясь, что собственно Сам Абсолютный Божественный Субъект и «есть ипостасная Любовь» [3, с. 55], о. Сергей со скорбью отмечает, что для человека любовь «есть лишь свойство, состояние, способность, но не самое существо, которым все так и остается себялюбие». О. Сергей видит для человеческой личности в земных реалиях «границу между я и ты» как «бытийно непреодолимую», ибо ««ты» всегда остается все-таки «не-я»» [3, с. 54]. С одной стороны, здесь кроется глубокое тоскование души о. Сергия по подлинному бытию в Любви ради других до «самозабвения», с целью достижения богоподобного физического единства человеческих ипостасей, а с другой, — тут таится некая теоретическая опасность размытия личностных различий в кенотически-жертвенном самозабвении, в традиционном видении отнюдь не присущая Божественному плану.

И, к сожалению, именно такую тенденцию мы усматриваем в рассуждениях о. Сергия о кенозисе Христа. Размышляя о молитве Христа Богу Отцу, он восклицает: «Такова глубина кенозиса, в такой мере Бог-Слово перестает быть Самим Собой!» [1, с. 245]. Ипостасный или личностный кенозис Бога Сына, принявшего в Воплощении наше естество, из домостроительного акта Божественной воли, «удерживающей сияние Славы... превращается у о. С. Булгакова в какое-то изменение Самой Ипостаси Логоса» [21, с. 75], когда Она теряет для Себя Свою Божественность и «становится ипостасью человеческой, вновь осуществляющей Свое Божественное сознание через человечество» [там же]. Конечно, Христос осознает себя как Богом, так и полноценным человеком, но кенозис Его Личности состоит не в том, чтобы оставить свое божественное «Я», что и невозможно, а в том, чтобы ввести в свое личное бытие — наше, сделавшись единсущным нам по естеству человеческому, объединившись с Адамом, согласно халкидонскому догмату. И хотя в истории эгзегезы и встречаются попытки в подобном булгаковском ракурсе рассмотреть, например, крестный возглас об оставленности Отцом (Мк 15. 34; Мф 27. 46), однако вся суть спасения Адама традиционно видится именно в том, что Сын Божий, оставаясь Самим Собой, в Своей Ипостаси, ощущая и допуская произвольно истощание Своей и Отеческой Божественной силы, самолично совершает победу над смертью и грехом изнутри человеческого опыта, но вне личного греха.

### **Уникальность и соборность как личностные свойства**

Развивая представления о кенотичности и жертвенности как личностных свойствах, о. Сергей, полагает, что в достижении внутритроичного единства Ипостаси Троицы полноценно-истощательно отождествляются Друг с Другом и, осуществляя единство соборности, теряют Свою уникальность в Едином Абсолютном Субъекте. Хотя Ипостаси и не лишены личности, но определяются о. Сергием как «Божественное самоотношение» внутри Единого триипостасного Субъекта и «разные образы обладания» Им единой природой [3, с. 64, 65].

Подобная форма соборности, по мнению о. Сергия, остается «неисполнимым, но и неустранимым постулатом для тварного духа» [3, с. 63]. Философ определяет поврежденное состояние личного начала в падшем человеческом естестве, как «непроницаемость, в силу которой оно совершенно заполняет собой духовное пространство, и из занятой им точки выталкивается всякая другая личность» [9, с. 300]. Человечество «*рассыпано* на личности, находится в дезинтеграции и способно образовать только коллектив или множественность, хотя и внешне связанную и урегулированную» [там же], но кардинально отличную от высокого идеала соборности, заданного в Божественном бытии.

Очевидно, здесь своеобразным образом вновь пробивается наружу зерно превалирования единства над множественностью, природно-сущностного начала над ипостасно-личным. И сотворенные личности, в подражание нетварным Ипостасям, поставляются перед идеалом соборного бытия и самоотвержения, как средства достижения оногo. Но, к сожалению, самоотвержение, понятое в подобном русле, несет в себе некий отрицательный заряд отречения от самостоятельности, авто-ипостасности существования каждой личности, призванной к бытию Творцом, который также, подавая нам пример божественной Любви, личностной кенотичности и жертвенности ради нас, не отрекается от Своего Три-ипостасного, бесконечно единого и бесконечно троичного существования.

Но в то же время философ-богослов свидетельствует о собственных интуитивно-субъективных, но очень вдохновляющих переживаниях соборного единства при сохранении личной идентичности, как о гармонии личного и общего. Он, например, описывает, как во время каждения им сергиевского храма и молящихся «помимо общей радости» он «чувствовал *личную* радость каждого... ласку и ответный привет: воистину, среди милых и дорогих лиц выделял милое и любимое лицо, и личное сливалось и переходило в общее и шло к небу, замирая, как песнь» [5, с. 254].

### **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

Рассмотрев некоторые стороны творчества о. Сергия Булгакова, одного из «самых «персоналистических» философов русской философской традиции» [20, с. 168], связанные с богословием личности, мы открыли ряд его смелых провидений и интуиций в этой области, живительно повлиявших на мысль многих его современников и потомков. В то же время дефекты, лежащие в основании

булгаковской богословской системы, состоящие в недостаточной догматической точности, терминологических размытостях и неразличении ипостаси и природы, приводят его к ряду серьезных аббераций в различных сферах богословия и к неоднозначному пониманию базовых личностных качеств.

Книга жизни о. Сергия содержит немало скорбных страниц, полна подчас суровых испытаний, но и богата высокими взлетами мысли и радостными вдохновениями. В целом его творческий путь можно определить, как сложившийся счастливо, и в богословском и философском творчестве «ему дано было сполна выразить себя» [33, с. 14]. Мыслью и всей жизнью он был горячо устремлен к Богу, по собственному признанию, всегда находясь на «пути *через современность* к Православию» [цит. по: 18, с. 845].

Личность и труды о. Сергия Булгакова чем-то напоминают нам образ Оригена, мысли которого не всегда точно выверены, порой ложно интерпретированы разного рода последователями, отчасти в силу терминологических неточностей, отчасти благодаря неосознанным им самим богословским дефектам, отчасти в результате самого характера «быстроты» его творческой, летящей мысли, не успевающей детально вникнуть в выраженные вдохновения. Его жизненный и творческий подвиг отражают и слова владыки Евлогия из посмертного слова:

Ты был не понят, обвинен... Дух Святой преобразил в душе твоей Савла в Павла. Ты был истинным христианским мудрецом... поучавшим не словом только, но и всем житием своим, в котором — дерзаю сказать — ты был апостолом [14, с. 19].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Булгаков С., прот. Агнец Божий. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1933.
2. Булгаков С., прот. Героизм и подвижничество. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Bulgakov/geroizm-i-podvizhnichestvo/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/geroizm-i-podvizhnichestvo/) (дата обращения: 01.10.2020).
3. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Православная мысль. — Париж, 1928. — № 1. — С. 31–70.
4. Булгаков С., прот. Жизнь за гробом. — URL: <https://azbyka.ru/zhizn-za-grobom> (дата обращения: 19.10.2020).
5. Булгаков С., прот. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. / под ред. М. А. Колерова. — М.: Издательство ОГИ, 1998. — С. 112–256.
6. Булгаков С., прот. Лестница Иаковлева. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1929.
7. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1945.
8. Булгаков С., прот. От марксизма к идеализму // Булгаков С. Труды по социологии и теологии: в 2 т. — М.: Издательство Наука, 1997. — Т. 1.
9. Булгаков С., прот. Свет Невечерний. — М.; Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917.
10. Булгаков С., прот. Труды о троичности. — М: Издательство ОГИ, 2001.
11. Булгаков С., прот. Утешитель. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1936.

12. Булгаков С., прот. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль. — Париж, 1928. — № 1. — С. 70–88.
13. Булгаков С., прот. Философия хозяйства. 4. 1. Мир как хозяйство // Булгаков С. Сочинения. В 2-х т. — М.: Издательство Наука, 1993. — Т. 1. — С. 49–297.
14. Евлогий (Георгиевский), митр. Слово на погребении прот. Сергия Булгакова // Сборник: Памяти о. Сергия Булгакова (Mgr. Euloge aux obseques, 15 juillet 1944, In memoriam). — Париж, 1945. — С. 18–19.
15. Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944) // Богословские труды. — М., 1986. — № 27. — С. 107–194.
16. Зандер Л. Н. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х т. — Paris: Издательство YMCA-Press, 1948. — Т. 1.
17. Зандер Л. Н. Бог и мир. (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). В 2-х т. — Paris: Издательство YMCA-Press, 1948. — Т. 2.
18. Зеньковский В. В., прот. История русской философии. В 4-х т. — М.: Издательство Академический проект, Раритет, 2001. — Т. 4.
19. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. Изд. 3-е, испр. — СПб.: Издательство О. Абышко; М.: Храм иконы Божией Матери Всех скорбящих Радость на Большой Ордынке в Москве, 2013.
20. Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Субъективность и идентичность / отв. ред. А. В. Михайловский. — М.: Изд. дом «Высшая школа экономики», 2012. — С. 168–181.
21. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. — М.: Издательство АСТ, 2006. — С. 11–110.
22. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Изд-во Советский писатель, 1991.
23. Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития: Сб. науч. статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. — М.: ПСТГУ, 2013. — С. 212–234 (= URL: <http://ivashek.com/en/research/theology-research/624-ponyatie-lichnosti-v-sofiologii-i-neopatrystike-maler-a-m> (дата обращения: 03.11.2020)).
24. Мень А., свящ. Сергей Николаевич Булгаков. — URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/men.html> (дата обращения: 24.10.2020).
25. Мефодий (Зинковский), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб.: Издательство СПбПДА, — 2019. — № 2: Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». СПб., 25–26 сентября 2018 года. 2019. — С. 218–227.
26. Мефодий (Зинковский), иером., Головина И. В. Монадология Готфрида Лейбница, философский персонализм и богословие личности // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. — 2020. — № 2.
27. Помазанский М., прот. Догмат Халкидонского Собора и его истолкование в религиозной философии Вл. С. Соловьева и его школы // Православный путь. — Джорданвилль, 1951. — С. 140–158 (= URL: <https://antimodern.ru/halkidon/> (дата обращения: 22.10.2020)).
28. Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. — Париж: Издательство YMCA-Press, 1977.

29. Флоренский П., прот. Столп и утверждение истины. В 2-х т. — М.: Издательство Правда, 1990. — Т. 1.

30. Флоровский Г., прот. Памяти профессора П. И. Новгородцева // Новый мир. — 1999. — № 12. — С. 202–219.

31. Флоровский Г., прот. Тварь и тварность // Православная мысль. — № 1. — Париж, 1928. — С. 176–212.

32. Хоружий С. С. Булгаков Сергей Николаевич // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В. С. Степина и др. — М.: Издательство Мысль, 2010. — Т. 1. — С. 324–325.

33. Хоружий С. С. София — Космос — Материя: устои философской мысли о. Сергия Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. — М.: Издательство РОССПЭН, 2020. — С. 9–45.