

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

**БОГОСЛОВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ЕДИНСТВА  
ПРОТ. СЕРГИЕМ БУЛГАКОВЫМ  
В СВЕТЕ БОГОСЛОВИЯ ЛИЧНОСТИ\*\***

Статья посвящена анализу представлений о. С. Булгакова о Всеединстве как высшей жизненной цели человека в свете православного богословия личности. Достижение Всеединства, по мысли богослова-философа, возможно только через своеобразно и неоднозначно трактуемое им понятие Софии. Свободная и нетрадиционная трактовка философом основных догматических понятий, присвоение исключительного статуса Софии, тенденция к смещению сфер ипостасного и природного бытия, нарушение баланса личностного и природного начал с усилением значения последнего приводят к неоднородности и неопределенности всей его догматической системы.

Стремление Булгакова изложить на современном языке пути к единению с Богом можно определить как увлекательную страницу в истории русской мысли. Однако усвоение мыслителем преувеличенной роли софиологии в богословии, убеждение в необходимости изменения матрицы христианского мировоззрения путем ее «софийного» переосмысления представляются авторам оспариваемой осью мышления о. Сергия.

**Ключевые слова:** прот. Сергей Булгаков, София, Всеединство, единство, личность, природа, баланс, Бог, человек.

*Hieromonk Methody (S. A. Zinkovskiy), Hieromonk Kirill (E. A. Zinkovskiy)*  
*THE THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF UNITY*  
*BY ARCHPRIEST SERGIUS BULGAKOV*  
*IN THE PERSPECTIVE OF THE THEOLOGY OF PERSON*

The article is devoted to the analysis of archpriest S. Bulgakov's ideas about the All-unity as the highest human life goal in the perspective of the Orthodox theology of person.

---

\* 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 семинария; Русская христианская гуманитарная академия; 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».

The achievement of the All-unity, according to the theologian-philosopher, is possible only through Sophia, the concept of which he interprets in a peculiar way. The philosopher's free interpretation of the main dogmatic concepts, the assignment of the exclusive status to Sophia, the impairment to the balance of personal and natural principles via magnification of the latter's significance lead to uncertainty of his entire dogmatic system.

Bulgakov's desire to present by means of the modern language the ways to unity with God can be defined as a fascinating page in the history of Russian thought. However, his conviction that it is necessary to change the matrix of the Christian worldview through its 'sophistic' reinterpretation is viewed by the authors as the most disputed axis of Fr. Sergius' thinking.

**Keywords:** archpriest Sergiy Bulgakov, Sofia, Unity of All, unity, person, nature, balance, God, human.

## ВВЕДЕНИЕ

Современные мыслители относят парадигму Всеединства «к самому ядру русской религиозной мысли» [60] и даже именуют ее «единственным оригинальным направлением в русской философии» [62, с. 155], в то же время отмечая, что она не входит в число русских изобретений, но «под разными именами присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления» [60]. В творческом наследии прот. Сергия Булгакова философия Всеединства представляет одну из магистральных линий, ведь на протяжении жизненного пути его мысль находилась в непрерывном поиске путей единения человечества и творения с Богом как главной жизненной цели, а теоретическое осмысление достижения этого единства легло в основу мировоззрения философа. В то же время учение Булгакова можно охарактеризовать как попытку онтологического обоснования «уникальности, свободы и достоинства человеческой личности», которую «невозможно рассматривать отдельно от метафизики Всеединства» [54, с. 40].

Первоначальные представления о Всеединстве (греч. *ἕν τὸ πᾶν*, лат. *unitas*, нем. *Alleinheit*) история философии относит к мысли досократиков (Гераклит, Ксенофан, VI–V вв. до Р. Х.), в современном представлении под Всеединством понимается «тип единства», предполагающий «связь всех вещей в Едином в качестве их причины или конечной цели» [26, с. 560]. В христианском богословии более употребим термин «единство», в ветхозаветных истоках связанный с представлениями о «Едином Боге» и «едином творении рук Его» (3 Езд 8. 7), а в новозаветной традиции — с представлениями о единстве во Святой Троице, единстве христиан во Христе и Церкви (Ин 17. 21; Рим 12. 5; 1 Кор 12. 27). Мы рассмотрим понятие «единство» в рамках христианского богословия личности, где возможность его осуществления связана с балансом личности и природы как двух равновесных начал ипостасно-природной онтологии, и сравнительно проанализируем пути осуществления Всеединства, предлагаемые прот. Сергием, на всех ступенях бытия, начиная с внутритроичного единства и заканчивая единством человечества с Богом и в Боге.

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЕДИНСТВЕ ВО СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Представления прот. Сергия о единстве в Боге-Троице, к уподоблению Которому в образе бытия призвано человечество, согласно принципу «что вверху, то и внизу» (см: [7, с. 139]; подробнее см.: [58, с. 195]), имеют свои особенности. И если в ранний период творчества философ говорит о человеческом обществе как некоей единой сверхличности, то позже сверхличность, как Один Абсолютный, самодовлеющий Субъект, приписывается им и ко Святой Троице. Идея сверхличности сформировалась у философа во многом под влиянием концепции В. С. Соловьева, где человечество и Божество рассматриваются как единый субъект, «действительный, хотя и собирательный организм» (см.: [48, с. 255]) (представление о человечестве как о едином организме заимствовано В. С. Соловьевым у О. Конта). Корни идеи онтологического превосходства одного над многими покоятся еще в глубинах философии неоплатонизма, где именно, безусловно, Единое является основой существования всего, производя из себя поступенчато убывающие в качестве низшие уровни бытия, непрерывно стягивающиеся к обретению исконного всеединства.

В мысли о. Сергия ипостасность Божества выражается в абсолютно-сверхличном характере «Его троичности» [13, с. 211], что позволяет философу свободно переходить от трех личностей к одной в Боге, формулируя, например, что «Бог, во Святой Троице прославляемый, есть един, единое Божественное Я, Абсолютный Субъект, — Святая Троица, к которой поэтому и относимся и обращаемся как к личности. Но эта Личность есть и три Личности» [15, с. 68]. Продолжением этих высказываний являются слова о «едином триипостасном «Я» Святой Троицы» [15, с. 220], триипостасном Лице Святой Троицы и даже о единой «триипостасной личности» [7, с. 112], «триипостасной ипостаси» [9, с. 45] (см.: [40, с. 70–79]).

Надо признать, что подобные представления расходятся с православной триадологией. И если Булгаков рассматривает природу как общее откровение Лиц единой триипостасной Личности, то в традиционном представлении Три Лица Троицы не объединяются в единую сверх-Личность, парадоксально обладая единой природой. Единое Божество есть «Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и Каждый, умозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын и Дух Святой *с сохранением в Каждом личного свойства*, и Три, умопредставляемые вместе — также Бог: первое — по причине единосутия, последнее — по причине единоначалия» [66, 417 В; 22, с. 571].

В апофатической формулировке троичного догмата святоотеческая мысль сочетает различие понятий «природы» и «ипостаси» с их нераздельностью в единстве нетварной онтологии. Единство природы и троичность Лиц связаны с Их единосутием (греч. *ὁμοούσιος*), обуславливающим «таинственное тождество монады и триады и одновременность тождества единой природы и различия трех Ипостасей» [35, с. 30], а также монархией (единоначалием) Отца как Единого Источника Божества, сообщающего Лицам Свою единую природу и дающего Им различения в «вечном движении любви» [70, 221 А].

## ПРИНЦИПЫ ЕДИНСТВА И ЕДИНЕНИЯ ВО ВНУТРИТРОИЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ И МЕЖДУ БОГОМ И ТВОРЕНИЕМ

Единство Лиц во внутритроичных отношениях для прот. Сергия связано с понятиями «Духа Божия» и «Духа Святого» [15, с. 187]. Так, он определяет Дух Божий как «*триединство трех ипостасей в их раздельноличности*», а Дух Святой — как «*ипостасное единение*» Лиц «в Третьем Лице» [15, с. 188]. Для традиционной триадологии это означает, что Дух Божий по сути становится синонимом Божественной сущности. В именовании же философом Духа Святого «ипостасной связью» и «любовью» [15, с. 196], которая «сама любит Отца и Сына, Коих Она есть *ипостасное единство*» [15, с. 188], присутствует опасность ослабления ипостасной значимости Самого Святого Духа. Это даже может напомнить римо-католическое учение, сводящее Третье Лицо к «Божественной любви», «пламени любви» между первыми Двумя Лицами [30; 3, с. 54].

Прот. Сергей определяет, что «характер отношения, существующего между Божественным Духом» и Духом Святым, «раскрывается как в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц, так и в Их взаимоотношении в едином Божестве или Божественной Софии» [15, с. 188], отождествляемой опять же с сущностью Божией. При этом, остается неясным различие во Святой Троице «*междуипостасных отношений Божественных Лиц*» и «*Их взаимоотношения во Едином Божестве*», которое, вероятно, связано с пониманием философом Троицы как Единого Абсолютного Субъекта.

Рассматривая принципы единения Бога и творения, философ именует Дух Святой «*ипостасной связью между небом и землею*», поскольку «Он, сходя в мир, пребывает и на небеси» [15, с. 435], и развивает мысль о Святом Духе как посреднике между земным и небесным. Но, согласно христианским Писанию и Преданию, ипостасной связью между Богом и человеком, а не всем миром, можно назвать только Сына Божия, подразумевая тайну Его воплощения и ипостасного единства тварной человеческой и нетварной божественной природ в Богочеловеке. Дух же Святой отнюдь не становится в традиции на место Сына и не образует еще одну «ипостасную связь» Бога и человека, но выполняет свою задачу в домостроительстве Святой Троицы, состоящую, в первую очередь, в доведении до полноты дела Христа — ипостасного единства богоподобного творения и Творца.

## ДОСТИЖЕНИЕ ЕДИНСТВА В АНТРОПОЛОГИИ КАК ПУТЬ ОТ ИНДИВИДУАЛИЗМА К ИПОСТАСНОСТИ

В антропологии реализация единства связывается прот. Сергием с движением от индивидуализма к ипостасности. Если в раннем творчестве ценность личности видится им в индивидуальности и каждая личность, «как бы она ни казалась мала и ничтожна», именуется им необходимой и незаменимой «уже потому, что *она индивидуальна*, т. е. имеет абсолютную оригинальность и неповторяемость» [18, с. 260], то в поздний период, для которого характерно

углубление богословской проблематики, понятие «индивидуальность» получает скорее негативное значение, определяясь как «отсвет Денницы на человеке» [11, с. 41] (см.: [29, с. 174–176]).

В то же время философ признает неизбежность существования индивидуальности как единственной формы «для жизни души» [11, с. 42] в падшем мире. Эта неизбежность связывается с событием грехопадения, в котором человечество потеряло память о единстве природы и «вместо единого, но многоипостасного существа... рассыпалось на множество индивидов, отдельных представителей» [11, с. 36]. Наша «себялюбивая моноипостасность» [10, с. 22] становится даже причиной непознаваемости для нас, как тварных ипостасей, жизни Триипостасного Бога.

Строго говоря, такое представление о «рассыпании» единого человечества на множество индивидов в грехопадении не совпадает с святоотеческим видением искажения, но не разрушения образа Божия в Адаме. Стремление к юнговского типа индивидуации действительно является одним из важнейших лейтмотивов грехопадения. Но это стремление — субъективный процесс, в потенциале способный лишь затмить, но не разрушить изначальное богоданное и неотъемлемое единство человечества. И именно с этой неотъемлемостью единства связана свойственная традиционной антропологии непрерывность и бесконечность как процесса индивидуации, так и обратного движения к осознанному участию в совершенствовании и обожении человека.

Наш же философ приходит к непримиримому и яркому противопоставлению индивидуальности и *ипостаси*, и в то же время в его рассуждениях можно различить смешение сфер *ипостасного* и *природного бытия*. Так, размышляя о преодолении индивидуализма в *Агнице*, он утверждает, что человеческий дух «живет не своей яйностью, но присущей ему природой» [7, с. 114], которая понимается им «как не-я, входящее в я, в нем живущее, включая... и психологический мир, и внешнюю природу и что особенно важно — другие живые личности, другие я, как со-я или мы» [там же]. Здесь личность человека, его «я», отождествляется с его духом, тогда как в традиционной антропологии духовная составляющая, как правило, понимается как высшая часть человеческой природы. При таком подходе личности других людей, в свою очередь, грозят быть интерпретированы как просто части общечеловеческой природы.

Еще одна особенность движения от индивидуальности к личности у о. Сергия заключена в его связи с Софией. *Личность* непосредственно связана с Софией, как ее «умный луч» и «центр любви» [11, с. 35], и ее освобождение от индивидуальности через жизнь во Христе, введение «в должное для нее многоединство в любви, в Церковь» [11, с. 42] происходит через «ософииение». И даже Божественным Первообразом и основанием бытия человека именуется не столько Христос, Логос Отца, сколько Божественная София, обладающая неким предвечным Человечеством [7, с. 136].

## ДВИЖЕНИЕ К СОБОРНОСТИ И ЛИЧНОСТНАЯ УНИКАЛЬНОСТЬ

Единство бытия Ипостасей Святой Троицы возводится православной богословской мыслью в идеал человеческой соборности. Образ осуществления соборности в антропологии содержится и для о. Сергия в триадологии, однако создается впечатление, что соборность связывается у него с растворением личной уникальности в «соборном Я Абсолютного Субъекта» [16, с. 87–88] (см.: [41]). В Троице Лица «полноценно-истощательно отождествляются Друг с Другом» в Едином триипостасном Субъекте... превращаясь в «Божественное самоотношение», в «разные образы обладания» триипостасным Субъектом единой природой [9, с. 64–65].

Отметим здесь, что в парадигме современных психологии и педагогики личностная уникальность, как правило, имеет высокое значение, будучи скорее синонимом индивидуальности, и формирование личности мыслится как раз как растянутый во времени процесс индивидуации (см., например: [5; 46]). У прот. Сергия перед нами предстает, по сути, противоположное отношение к индивидуации, поскольку единособъектность превалирует над многоипостасностью, но в обоих случаях можно проследить отсутствие четкого различения понятий личности и индивида и, таким образом, смешение областей личного и природного бытия. Например, С. В. Буфеев отмечает, что «термин «личность» прочно вошел в арсенал научного знания, хотя и стал использоваться в «век разума», как правило, для обозначения не личности, а индивида» [19].

В приложении к человечеству идеал соборности хотя и является для о. Сергия «неустрашимым постулатом» или идеалом «для тварного духа» [9, с. 63], но остается неисполнимым по причине нашего фактического разделения на множество индивидов-личностей. Совершенно иначе говорит о достижении Божественного идеала соборности младший современник о. Сергия архимандрит Софроний (Сахаров), влияние на которого мировоззрения Булгакова некоторые считают неоспоримым (см.: [44, раздел прот. С. Булгаков]): «многоипостасная форма нашего бытия не должна отклонить нас от искания путей к осуществлению богоподобного единства» [51, с. 187]. В реализации Божественного идеала единства архим. Софроний призывает каждую человеческую личность «жить всечеловеческую жизнь, как нашу персональную» [там же], уподобляясь Христу в исполнении заповедей любви и возрастая «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13), когда проявился бы в ней Всечеловек Христос [51, с. 188]. Для о. Софрония ипостасная открытость каждой тварной личности не становится препятствием к сохранению уникальности и целостности, благодаря ипостасно-природному соборному модусу бытия по образу Лиц Троицы.

Последнее, очевидно, связано с принципиально отличающейся от булгаковской концепцией личностного начала у о. Софрония. Личность для последнего несводима к природному аспекту, но и неотрывна от него, и, в силу свойства открытости, изначально призвана одновременно к ненавязчивому вмещению «в себя», в свою жизнь, бытия иных личностей и к становлению содержанием их бытия.

## КЕНОЗИС КАК ПУТЬ К ЕДИНСТВУ

Личностный кенозис видится о. Сергием условием достижения единства, и в этом, можно смело сказать, он продолжает линию святоотеческой традиции, но понимание им кенотичности имеет свои особенности. Суть кенозиса Бога Сына для философа состоит в оставлении, обнажении Им Своего вечного Божества: «Вторая ипостась опустошает Себя от Своего Божества, оставляет его, — не как источник внутритроичной взаимно-ипостасной жизни, но Своего личного божественного бытия: Сын... как бы выступает из сомкнутого кольца Троиединства» [7, с. 248] ([см. 65; 71]).

Личностный кенозис увязывается им с необходимостью умаления природы той личности, которой она принадлежит. Отсюда и тема «оставления» Божества Логосом, отсюда же прорастает и своеобразное понимание философом перихоресиса двух природ, не халкидонски опосредованного — через ипостась-личность, а прямого, с «борьбой» природ во Христе на протяжении всей Его земной жизни и особенно во время Гефсиманского моления. Но Гефсиманская борьба происходила все же не от того, что человеческая природа Христа имела в себе противление Богу, а по причине принятия Спасителем последствий человеческого грехопадения, в частности душевных и телесных страданий и физической смерти, противоестественных для замысла Божьего о человеке.

Что касается кенотического «отказа» Христа от Своей божественной силы, то он имеет место за счет Его личного домостроительного произволения — принять на Себя человеческие страдания и умаление, не пользуясь Своими Божественными природой и энергией, оставляя их пассивными, но и не лишаясь их. Это промыслительное и добровольное личное ограничение Логосом действий и проявлений Своего Божества.

Противоречиво выглядит представление о. Сергия о кенотичности сознания Христа. Философ считает, что самосознание Христа «осуществляется чрез человеческое сознание» [7, с. 257], которое всегда ограничено по неотъемлемому свойству всего сотворенного. Но поскольку, с богословской точки зрения, сознание, или самосознание, есть принадлежность личности (см.: [40, с. 514–520]), тогда как знание принадлежит «умной» природе, то сознание во Христе не может двойиться в силу халкидонского единства личностного центра.

Отметим также, что для о. Сергия божественность и «оставленная слава» возвращаются ко Христу не столько по Воскресении, сколько через Софию, в процессе ософииения, понимаемого как обожение Его человечества [7, с. 253]. С точки же зрения традиционной христологии, Христос на протяжении земной жизни никогда не оставлял Своей причастности к жизни Божественной, а славное Воскресение Христово не связано с одновременным обожением человеческой природы Христа и не зависит от процесса обожения человечества, осуществляемого в ходе истории в реалиях новозаветной Его Церкви.

## ЛЮБОВЬ КАК ИПОСТАСНОЕ СВОЙСТВО И ОСНОВА ВСЕЕДИНСТВА

Основой Всеединства тварного и божественного миров о. Сергей именуется любовь, связывая ее с Софией. Через Софию-Усию «силою любви» все «связывается во Всеединстве, многообразное, вселикое и вместе единое» [7, с. 127]. При этом любовь Софии-Усии безлична, ибо у нее «нет лица» [7, с. 128]. О. Сергей формулирует «особый образ не-ипостасной любви по отношению к ипостаси» как «отношение Божественной Софии к триединой божественной Личности» [там же]. Однако любовь, как свойство Ипостасного Бога (1 Ин 4. 8), всегда ипостасна, принадлежит и направлена от личности к личности. И если любовь, по определению Самого Спасителя, в высших своих проявлениях жертвенна (Ин 15. 13), или кенотична, то любовь Софии, будучи не-ипостасной, лишена у Булгакова «самоотвергающегося, жертвенного самоположения... круговорота личного истощания» и даже имеет определение «женственной» [7, с. 129]. Т. е. о. Сергей вынужден прибегать к чисто природному антропологическому языку, описывая любовь Софии естественными качествами одной из половин человеческого рода, ввиду именно неличностного, «родового» характера этой любви. Здесь, очевидно, наш философ вторит В. С. Соловьеву, полагавшему, что «для Бога Его другое (т. е. Вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности» [50, с. 534].

### ВСЕЕДИНСТВО И СОФИОЛОГИЯ: СТАТУС И МЕСТО СОФИИ

Богословское творчество о. Сергия «исходит из живого чувства реальности тайны жизни Божьего Существа» и в то же время «полно трепетного чувства», что мир тварный в своих основах представляет собой некое «таинственное уплотнение и сгущение мира духовного» [31, с. 33], что напоминает неоплатоническое «сгущение» при движении вниз по лестнице бытия от Единого к миру.

Основания единства Божественного и тварного мира философ находит в Софии — связующем звене Бога и творения. Связь Софии со Всеединством и Богочеловечеством впервые была установлена старшими современниками о. Сергия, религиозными философами Серебряного века В. С. Соловьевым и о. Павлом Флоренским [45, с. 25], и послужила своеобразным «ключом» к возникновению софиологии. Продолжая интуиции философов-предшественников в поисках Всеединства как «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного» [13, с. 1], наш мыслитель прочно связывает его с Софией, именуя ее даже и собственно «Всеединством» [7, с. 125].

О. Сергей Булгаков, на наш взгляд, стал своеобразным философским русским «почвенником», в разные периоды с разной степенью осознанности продолжавшим идею превосходства родового над личным, общего над частным, чем всю жизнь и влекла его идея Софии. Один из его личных, мистических опытов, интерпретированный им как встреча с Софией (вспомним здесь хрестоматийное видение Софии св. равноапостольному Кириллу в детстве



[1]), имел место и описывается им как таинственное переживание красоты и единства мироздания в Боге: «Все стало примиренным, исполненным звенящей радости... Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное *днесь*. *Ныне отпускаеши*, звучало в душе и в природе. И неожиданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью! Хотелось в эту минуту умереть, душа просила смерти в сладостной истоме, чтобы радостно, восторженно изойти в то, что высылось, искрилось и сияло красотой первоиздания. Но не было слов, не было *Имени*, не было «Христос воскрес», воспетого миру и горным высям. Царило безмерное и властное *Оно*, и это «Оно» фактом бытия своего, открытием своим, испепеляло в этот миг все преграды, все карточные домики моей «научности». И не умер в душе этот миг свидания, этот ее апокалипсис, брачный пир, первая встреча с Софией» (цит. по: [47, с. 8]).

Отметим, что если для многих сторонников софиологии, например В. С. Соловьева, София представлялась неким персонафицированным существом, то для о. Сергия она оформилась в пережитой памятной «встрече» не как личность, но именно как мистическое переживание Всеединства мироздания в вечности, таящее в себе определенное превалирование единства над многим (см.: [72, р. 182]). Подобное превалирование можно усмотреть, например, и в представлениях младшего современника о. Сергия, А. Ф. Лосева, многие годы посвятившего изучению Всеединства в античности, а в работе по русской философии отмечавшего, что «принцип Всеединства... является принципом философской классики вообще» [33, с. 119].

В одном из ранних сочинений, *Свете Невечернем* (1917), во многом находясь под влиянием идей о. Павла Флоренского, Булгаков подобно о. Павлу вначале наделяет Софию скромной ролью «границы» между Богом и творением, которая «не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разделяющее» Бога и творение [13, с. 212], причем, упоминая здесь учение святителя Григория Паламы о различии сущности и энергий в Боге, философ не идентифицирует Софию с Божественной энергией [13, с. 210].

В стремлении выстроить целостную и уже не столько философскую, сколько догматическую картину всеединого мира, включающего Божественное и тварное бытие, философ-богослов ищет пути выражения на языке софиологии православной догматики. Но при изложении догматики языком софиологии ему не удается сохранить верность незыблемости догматов, а статус Софии меняется. Отметим, что подобная картина изменения статуса и места Софии наблюдается и в мировоззрении предшественников о. Сергия, В. С. Соловьева и о. Павла Флоренского. Именуя Софию «гранью» между Богом и творением, философ в то же время наделяет ее «личностностью и ликом», утверждает, что София «есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» [13, с. 212], и даже именуется ее новой, «особой, иного порядка четвертой ипостасью» [там же]. Это соответствует и ранним представлениям повлиявшего на него о. Павла, который видит в Софии «идеальную Личность», занимающую место «на идеальной границе между Божественной энергией и тварной пассивностью» [55, с. 314], «великий Корень целокупной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь» [56, с. 326].

Именование о. Сергием Софии четвертой ипостасью приводит некоторых современников даже к сомнениям в принадлежности «богослова к православ-

ной традиции» (см.: [21, с. 6; 53, с. 100]), в то время как философ, оговариваясь, что София отнюдь не четвертая ипостась [7, с. 128], постепенно сближает ее с другими богословскими понятиями. В сочинении *Трагедия философии* (1920–1921), он пишет о Софии как о «сущности», лежащей «на самой грани... Божественности и тварности» [14, с. 445]. София связывается с понятием энергии, когда философ называет ее «раскрывающимся миром Божественных энергий», «откровением трансцендентального существа Божия» [10, с. 24] (*Ипостась и ипостасность*, 1925), «жизнью, действием, откровением, «энергией» Божества», открывающегося твари во Святой Троице (*Купина неопалимая*, 1927) [11, с. 258]. К этому времени догматика становится основной областью мысли и богословского творчества о. Сергия, в 1925 году он занимает кафедру догматического богословия в Православном Свято-Сергиевском институте в Париже, до конца дней оставаясь ее бессменным профессором. Чуть позже, рассуждая в Париже о соотношении сущности и энергий в Боге, о. Сергей связывает понятия энергии, сущности (Усии) и Софии: «Энергия есть Усия раскрытая, но раскрытая Усия и есть София» (цит. по: [4, с. 80]).

В *Агнце Божиим* (1933) о. Сергей окончательно сближает Софию с сущностью Божией: «Бог есть Божество, Усия — София» [7, с. 126]. Теперь мыслитель не ориентируется на софиологию о. Павла, где София — Личность, но следует за своим первым учителем В. С. Соловьевым, для которого София — единая универсальная субстанция Божественной Троицы, из которой выявляются Лица и которая, как «абсолютное единство... владеет скрытой мощью всего», сама находясь «во владении Бога» [49, с. 326]. Еще в 1920 году, характеризуя Софию как «Божественное *Все*... умный организм Божественных идей» [14, с. 445], философ применяет по отношению к ней термин «Всеединство»: «Божественная София есть ни что иное, как природа Божия, Усия, понимаемая... и как раскрывающееся содержание, как Всеединство» [7, с. 125]. Но, парадоксально, в этом же самом сочинении о. Сергей пишет, что «в известном смысле Логос есть София» [7, с. 134], — как лицо явления Божественной Софии, Премудрости всей Святой Троицы, Логос открывается «Своим ипостасным характером не только как Слово и Премудрость, но и как Сын» [там же].

У В. С. Соловьева София как единая субстанция, «из которой уже выявляются Ипостаси», теряет личностность, «не может не быть признана безличною» [56, с. 775]. В мировоззрении же о. Сергия она не личность, но она и не безлична: «...в Боге есть не только Лицо (и Лица), но и Божество, которое... одновременно и лично, и не лично» [7, с. 126], в то же время София «не есть «четвертая ипостась», как и вообще не есть ипостась» [7, с. 128], но «живое и живущее существо. Это живое существо ипостасируется в Боге, как личная Его природа и жизнь» [7, с. 128–129]. Выглядит так, что философ настойчиво стремится найти место Софии в целостной и определенной системе православной догматики, попеременно сближая ее с теми или иными базовыми понятиями.

В более поздней работе *Утешитель* (1936), посвященной Духу Святому, София определяется через терминологически расплывчатые словосочетания «духовное начало», «духовность триипостасного духа» и «откровение Духа Святого» [15, с. 189]. Мы даже можем отметить единую тенденцию — в какую бы

область догматики не вводилась София, возникает опасение замещения Софией ключевых понятий этой области (так, например, происходит с понятиями «ипостась», «сущность», «Логос»).

При этом, в вопросе о Божественности Софии философ остается неоднозначным. В *Свете Невечернем* София именуется мыслителем «богиней» и упоминается, что она — «то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери» [13, с. 213]. Отметим, что, несмотря на оговорку о. Сергия, что София — богиня в смысле «отнюдь не языческом» [там же], этот образ трудно сочетаем с христианским мировоззрением. Постепенно система Булгакова еще более усложняется разделением Софии на Софию тварную и Софию Божественную [7, с. 130–169] и даже выделением Софии «падшей» [7, с. 176–179]. А София Божественная будет определяться как существо, которое «не есть Бог триипостасный, но Божество Его, с Ним единое и нераздельное» [8, с. 285], причем имеющее собственное бытие в себе самой, существующее «нераздельно и неотъемлемо от божественной триипостасности, но не неразлично от нее» [15, с. 189]. Эти взгляды созвучны мыслям о. Павла о Софии, которая «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь» [55, с. 314].

#### ПАНТЕИЗМ ИЛИ ПАНЕНТЕИЗМ?

Пантеизм, как известно, утверждает «онтологическое тождество между Богом и миром» [37, с. 261], тогда как панентеизм признает все сущее причастным хоть в какой-то степени к благодати бытия по дару Творца. Булгаков признавал, что его учение похоже на пантеизм, но считал свой пантеизм «вполне набожным», полагая, что его даже можно называть «панентеизмом» и он является «диалектически неустранимым моментом в софиологической космологии» [15, с. 232]. Действительно, о. Сергей в своем мировоззрении вроде бы движется к панентеистическому всеединству, центр которого находится в едином личном Боге, как средоточии целостности всего творения. Вся история мироздания в его понимании «есть продолжение творения мира, протяжение дела Творца из времени в вечность» [43], Литургия и Божественные таинства укоренены «в самой сути творения» [68, р. 253, 255], и само совершение Евхаристии служит свидетельством того, что «творение принадлежит Богу, что оно Ему не чуждо, что быть тварью само по себе значит быть благословенным» [68, р. 257].

Но его взгляды нельзя признать вполне панентеистическими, ибо он все же приписывает творению нетварные свойства, «в тварном естестве» усматривает присутствие «божественно нетварных человеческих и ангельских духов», «через посредство» которых «Сам Бог нисходит в мир» [7, с. 186], поскольку в число этих духов входит Логос, заместивший в человечестве Христа «личную человеческую ипостась» [7, с. 211].

Прозрением Булгакова, созвучным святоотеческой мысли, является его отношение к человеку как к «естественно связующей скрепе» (σύνδεσμός τῆς φύσικός) бытия тварного мира во взаимодействии с Богом [69, 1305 В–1312 В; 38, с. 280]. Утверждая, что через человека «в творении происходит личная

встреча с Богом, совершается самооткровение Божие, происходит прямое воздействие Бога, сверхмирное, сверхтварное, свободное от имманентной закономерности мира» [7, с. 186–187], он движется параллельно мыслям святых отцов, в первую очередь преподобного Максима Исповедника и других сторонников панентеизма (см.: [73]). И все же выражение о встрече творения с Богом «через человека» нельзя назвать полностью соответствующим ракурсу святоотеческой мысли. Кто встречается с Богом «через» человека, как не сам человек? А остальное творение обоживается через обоженного человека по сути, а не напрямую от Бога.

Важно отметить, что в отношении материи вселенной Булгаков в целом размышляет во многом как православный панентеист. Глубоко осознавая, что религиозное «чувство тварности, или созданности из ничего» [13, с. 190] принципиально важно для сохранения идеи самобытности тварной вселенной, философ прозревает и пагубные последствия грубого пантеизма в контексте идей всеединства, когда «реальное всеединство... приносится в жертву всепожирающему, абстрактному единству» [там же] языческого мирозерцания. Впрочем, в некоторых своих высказываниях о материальной вселенной прот. Сергей звучит слишком уж провокационно. Но эта провокационность, к сожалению, на наш взгляд, стала своеобразной «визитной карточкой» всего булгаковского богословия, отражая некоторую характерную страстную увлеченность его натуры. Так апологетически залихвасто, но догматически некорректно звучат заявления прот. Сергия о том, что «Бог есть только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением» [13, с. 193].

Однако наш философ идет гораздо дальше и вполне продуманно приписывает человеческому духу «несотворенность» и некую «тварную вечность» [7, с. 114]. Дело в том, что для о. Сергия человек состоит из тварной душевно-телесной природы, сотворенной из ничего, и ипостасного духа «божественного происхождения, который сотворен Богом не из ничего, но получил жизнь от собственной жизни Божией» [7, с. 210–212]. Человеческий дух «подобновечен» вечности Божией, «несотворен» [7, с. 115] и очень по-карсавински именуется изливанием Божественного естества, дающего возможность существованию нашего ипостасного бытия [7, с. 114–115] (см.: [28]). Признание присутствия божественного начала в человеке позволяет о. Сергию именовать ипостась Адама «тварно-нетварной» и «божественно-человеческой» и связывать возможность Боговоплощения с божественным происхождением тварной ипостаси, в вочеловечивании Христа замененной «Божеской ипостасью Логоса» [7, с. 115]. Тожественность Первообраза и образа в Ипостаси Логоса и человеческом «я» позволяет философу «онтологически едва ли не на равных сопоставлять Творца и тварь» [20, с. 345], что также более свойственно пантеистическому мировоззрению.

Причина такого направления дискурса Булгакова вновь тесно связана, на наш взгляд, с недостаточным различением сфер ипостасного и природного бытия, с чрезмерным, даже страстным, желанием заявить о божественном достоинстве человеческого духа, а также с нивелированием значения ипостасного начала в ипостасно-природной онтологии (в силу опять-таки страстного

желания возвеличить значимость материальной вселенной). В итоге в утверждении «изначального богочеловечества» человека [7, с. 117, 160, 161 и др.] личная связь Бога и человека, по сути, заменяется «природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной» [36, с. 51], что стирает границу между тварным и нетварным. В святоотеческом же понимании ипостась человека вполне тварна вместе со своей природой, имеет конкретное начало возникновения во времени, а весь человек в его ипостасно-природном единстве призван к наследию воскресения и жизни вечной в результате ипостасной синергии Творца и Его образа.

Признавая творение Богом мира «из ничего», Булгаков в то же время определяет творческий акт как самополагание Софии и «предвечное творчество» [12, с. 50] Богом «Самого Себя из Самого Себя» [12, с. 50, ссылка 1]. Он предлагает включить творение мира «в собственную жизнь Божию, со-положить его с нею, со-отнести миротворческий акт Божий с актом самоопределения Божия» [12, с. 52], различая их в учении о Софии Божественной и Софии тварной. Мысли Бога о мире составляют Софию Божественную, в историческом процессе преобразующуюся в Софию тварную, благодаря которой творение, хотя создано Богом из ничего, но «имеет в себе собственную метафизическую упругость» [32, с. 208–209], т. е. некое свойство божественной непреложности. С одной стороны, о. Сергей утверждает, что софиологии «чужд соблазн божественности мира» [32, с. 208], но с другой — искренне полагает, что в Божественном и тварном мире все «едино и тождественно по своему содержанию» и «единая София открывается и в Боге, и в творении» [7, с. 148]. При этом философ считает себя продолжателем традиции панентеизма святителя Григория Паламы, учение которого, по мнению философа, «по существу своему есть незавершенная софиология» [12, с. 23], и преподобного Максима Исповедника, для которых «Бог во всем, и все в Боге» [27], «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим 11. 36). Но представляется, что в смешении Божественного и тварного Булгаков значительно расходится со святоотеческим панентеизмом и примыкает к утонченному, но все-таки пантеизму.

В этом же ключе определяется и понимание о. Сергием Всеединства, определяемого в большинстве философских систем как принцип «совершенного единства множества», сочетающий полную «взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов» [59], но утратившего в системе софиологии Булгакова взаимораздельность тварного и нетварного.

Прот. Сергей дерзновенно надеется, что через антиномичность своей софиологии он сможет осуществить «водораздел» между двумя заблуждениями — «пантеистическим монизмом и манихейским дуализмом» [13, с. 194; 17, с. 104]. И здесь мы согласимся с Б. Галлахером, определяющим его космологическую и софиологическую антиномии как «ложные», поскольку в них «одна и та же реальность просто утверждается дважды», хоть и в разной форме. И «Абсолютно-Относительное остается Абсолютным, только вечно само-утверждающимся в становлении, так же, как и Тварная София — это та же Божественная София в «потоке становления»» [64, р. 217]. Антиномизм, с помощью которого философ стремится «уравновесить трансцендентность и имманентность Бога», «дискредитируется Софией», неодолимо склоняющей «мысль Булгакова

в сторону имманентности», благодаря чему его учение «впадает в открытый фатализм» [ibidem].

## ИПОСТАСНОЕ СОЕДИНЕНИЕ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ И УЧЕНИЕ ОБ ОБОЖЕНИИ

Обращаясь к вопросу о соединении природ во Христе, прот. Сергей критически высказывается о «массивном» по словесному выражению Халкидонском оросе, настаивающем на единстве ипостаси Логоса при двух природах. Для о. Сергия орос Вселенского Собора видится «богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения» [7, с. 206–207]. Мыслитель уверен, что «наше время призвано в своем стремлении к богословскому синтезу» явиться новой «халкидонской эпохой» [7, с. 80], проясняя смыслы старинных догматических формулировок.

В центре пристального внимания философа вопросы о Богочеловечестве, его «силе и значении» [17, с. 104], но парадоксальным образом Христос, как воплотившийся Логос, все же не является центральным в его философской системе. Богочеловечество для него необходимо предполагает учение не только о Боге и о человеке, но и «об изначальном Богочеловечестве» [17, с. 106], и рассматривается «как единство Бога со всем сотворенным миром... в человеке и через человека» [17, с. 104].

Это смещение центра в понимании прот. Сергием Богочеловечества Христа смещает акценты и в его антропологии. В отношении Бога Сына утверждается, что «ипостась Логоса извечно человечна» [7, с. 211] и, «поскольку она ипостасирует собою человеческую природу, в особом смысле есть и человеческая ипостась, свойственная не только Богу, но и Человеку, т. е. Богочеловеку» [7, с. 208–209]. Согласно такому пониманию, сама возможность вочеловечения Бога Сына основана на изначальных свойствах человеческой тварной ипостаси, которая создана сверхприродной, «представляя собой божественное начало в человеке» [7, с. 211]. «Постулатом боговоплощения... является некоторое изначальное тождество, существующее между Божеским Я Логоса и я человеческим» [7, с. 208–209].

Ипостасное соединение природ во Христе своеобразно понимается философом, что выражается в его рассуждениях о человеческой природе Христа, имеющей «ипостасный дух в Логосе» [7, с. 263]. Отец Сергей вновь смешивает здесь понятия духа и личности, в то время как традиционная позиция состоит в том, что при воплощении Ипостась Логоса отнюдь не встала на место «духа» человеческого, но заняла то место во Христе, которое обычно занимает человеческая личность, причем человеческая природа присутствует в Нем во всей полноте и совершенстве, включая дух, как высшую ее часть, душу и тело.

Согласно антропологии Булгакова, при рождении новых людей «человеческая природа соединяется с ипостасным духом» [7, с. 211], имеющим Божественное происхождение. Важно отметить здесь и умаление значения Второго Лица Святой Троицы, поскольку ипостасные человеческие духи признаются равнозначными Логосу, в то время как картина их происхождения напоминает

теорию предсуществования душ-духов: «...ипостасные духи, исходящие от Бога, различны и множественны, хотя и связаны между собою в многоединстве человечества. В число этих ипостасных духов включает Себя и Логос, Который и заместил в человечестве Христове личную человеческую ипостась» [там же].

Очевидно, что в понимании ипостасного соединения природ во Христе смещаются акценты, и в центре внимания оказывается не Ипостась Христа, а вновь София, связующее звено земного и небесного. Догмат Богочеловечества именуется философом «основной темой» «софиологии, которая есть не что иное, как догматическое раскрытие всей его силы» [17, с. 106].

Признание присутствия изначального нетварного начала в личности приводит о. Сергия к нетрадиционному пониманию обожения человека, поскольку, согласно православной догматике, «в обожении совершается личность, соединяя в себе тварное с Божественным» [36, с. 74], в учении же о. Сергия личность изначально несет в себе нетварное начало, мир онтологически связан с Богом, а все внимание направлено на их «ософиение».

Ипостасное единство с Богом в обожении через единение человеческой природы и Божественных энергий, которое призвана осуществить в земном пути каждая человеческая личность, для о. Сергия реализуемо через Софию. Однако, по определению святых отцов, основа возможности нашего обожения состоит в единстве природ, состоявшемся в Единой Ипостаси Сына Божия. Актуализация для каждой личности этого начатого во Христе процесса отнюдь не является механической и возможна только при наличии нашего личного произволения. В личностной синергии с Триипостасным Богом человеческая природа вступает в перихоресис с энергиями Святой Троицы, которые суть та же природа Бога, но в ином модусе бытия.

#### УПОТРЕБЛЕНИЕ ТЕРМИНОВ «ИПОСТАСНОСТЬ», «ИПОСТАСИРОВАННОСТЬ» И «ИПОСТАСИРОВАНИЕ»

В поиске места Софии в догматической матрице мироздания, помимо привлечения основных понятий богословия, о. Сергей применял и понятия «ипостасность», «ипостасированность» и «ипостасирование», утверждая, что София ипостасируется и ипостасирует. Определяя Софию как «принцип воипостасирования божественных и человеческих ипостасей», причем «принцип не отвлеченный, но конкретный, живой, динамический» [29, с. 177], философ писал: «понятие «ипостасность» одинаково отличается и от ипостаси, и от безыпостасности, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному... Это способность *ипостасироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться ей*» [10, с. 28]. И если, по о. С. Булгакову, «в своем интегральном существе мир есть *человечность*, и человек есть живое сосредоточие мира, владыка мира», то «София, как ипостасность, есть предвечное человечество» [10, с. 31]. Здесь в рамках темы Всеединства ощутимо стирается грань между человеком и миром, как ранее между Богом и человеком. В традиционной богословской антропологии человек — владыка мира, но мир не есть человек, и эта грань всегда остается, причем обеспечивая тем самым

определенную плюралистичность или многогранность бытия. Очевидно, что если под «человечностью» мира о. Сергий понимает его способность служить человеку, быть гибким и податливым творческому воздействию Адама как хозяина мира, то под ипостасностью Софии он подразумевает некую способность божественной природы, будучи воипостасной собственностью нетварной ипостаси Логоса, стать и принадлежностью ипостасей человеческих.

В целом приходится признать, что наш философ очень свободно пользуется понятиями «ипостась», «ипостасность» и «ипостасирование», почти произвольно меняя их значение. Например, он именует Воплощение не только «двуприродным соединением в одной ипостаси, но и двуипостасным соединением» Логоса и Марии в одной человеческой природе [7, с. 226–227], поскольку во Христе воспринята не только человеческая природа, но и «ипостасное человечество Марии» [7, с. 227] (здесь, вероятно, тоже происходит смешение ипостасной и природной сфер). Человечество Христа, именуемое о. Сергием Софией тварной, не только воипостасировано в Логосе, но ипостасируется и «в свою собственную тварную ипостась» — ипостась Девы Марии, от Которой Христос воспринял свою человеческую природу. Дальнейшие рассуждения философа приводят его к утверждению о том, что «воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, а в двух» [7, с. 228]. Здесь мы оказываемся перед опасностью слияния двух лиц — Логоса и Марии — в некоем одном, по примеру Единого абсолютного Субъекта в Троице. И если Личность Христа именуется философом Софией Небесной, то личность Богородицы именуется им Софией тварной, ибо Она «родила Господа, будучи олицетворением тварной Софии» [7, с. 231]. Признаемся, что нам не совсем ясна цель этих нововведений о. Сергия, но, скорее всего, они прямо связаны со стремлением философа распространить софиологию на все учение Церкви и качественно переосмыслить идеи ипостасного и соборного единства в свете софиологии.

Для Булгакова именно через предвечное «ипостасирование» Божественной Софии в ипостась Логоса («Божественная София... предвечно ипостасируется, причем непосредственной для нее ипостасью является не Отец, хотя Он и открывается в Божественной Софии, но Логос») [7, с. 136] становятся возможными ипостасное единство природ во Христе и процесс единения человека с Богом. Различаемая же им София тварная «ипостасирована так же, как ипостасирована превечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью» [12, с. 94]. София тварная при этом наделяется «своею собственной многоипостасной личностью», по Образу Триипостасной Личности Бога, которой она «противостоит» [12, с. 93].

Подчеркнем также, что булгаковское видение «ипостасирования» трудно каким-то образом согласовать с традиционным в православном богословии представлением о том, как человеческая природа включается в ипостась Сына Божия при соединении двух природ во Христе, а также и с пониманием обожения как процесса постепенного воипостасирования личностью человека нетварных Божественных энергий, принадлежащих всем Трем Лицам Святой Троицы и преподаваемых Ими человеку в личностном общении.



## СОФИОЛОГИЯ КАК ДОГМАТИЧЕСКОЕ РЕФОРМИРОВАНИЕ И ПРАВОСЛАВНЫЙ АСКЕТИЧЕСКИЙ ПОДВИГ

Наш небольшой экскурс показывает, что пути к столь чаемому Всеединству во всех областях бытия, будь то внутритроичная жизнь, отношения Бога и мира или единство человечества, в мировоззрении философа проходят через Софию. Здесь стоит отметить, что, на наш взгляд, как единство Бога и человека, так и взаимосвязь человека и мира уже вполне фундаментально обоснованы церковной мыслью, а практический опыт поколений святых подтвердил на деле эту теоретическую базу. Конечно, христианское богословие всегда живо и нуждается в здоровом развитии и разъяснении новым поколениям людей. Но, утверждая, что «проблема троичности... остается не разрешена в отеческом богословии» [15, с. 68], что халкидонский догмат нуждается в пояснении и последующей разработке, что богословский синтез отцов «несет в себе черты ограниченности эпохи» [15, с. 50], о. Сергей, по сути, встал на путь реформирования святоотеческой традиции, желая «не столько привиться к ней, найти... *общий язык*, сколько оттолкнуться от нее, показать ее недостаточность» [57, с. 22. И хотя мыслитель и понимал, что необходимо от «чистого» философствования уйти в сферу богословия, о чем писал еще в *Трагедии философии* (1920–1921), но, «вопреки смене дискурса, его мысль осталась по-прежнему характерным образцом мысли Серебряного века... с ее субъективным произволом», далеко не обеспечивающим «верности догматике и духовной традиции» [61].

Своей интерпретацией прообразов и корней пребывания тварного бытия в Боге, софиология качественно пересмотрела матрицу путей к единению с Ним через ипостасно-энергийную связь Бога и творения. Паламитское богословие утверждает возможность реализации прямого единения творения и Бога, без каких-либо посредствующих сущностей или понятий, посредством воипостасного двуприродия, доступного для человека через причастие нетварным энергиям. Реализация возможности единения с Богом возможна через непрестанное аскетическое усилие, осуществляемое прежде всего ипостасным началом в нас, тогда как сама эта возможность появилась у человечества с Воплощением Ипостаси Бога Слова, когда в мире «явилась» доступная «благодать Божия спасительная всем человеком» (Тит 2. 11). До вочеловечения Бога Слова, как скажет святитель Григорий Палама, «мы ничего подобного не знали», а теперь «не обязательно всему совершаться через посредство» (Триады 3. 3. 29) [23, с. 217]. По мысли апостола, «един Бог, один и посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус» (1 Тим 2. 5). Для о. Сергия своеобразной богословской панацеей, «посредником» и «ключом к решению всех богословских проблем» [57, с. 11] стала София, выведенная им за «рамки прочной и однозначной отнесенности ко Христу» [62, с. 160], отведенные ей многовековым церковным Преданием.

Софиология привела Булгакова к неоправданным замутнениям и усложнениям практически во всех разделах догматики. При этом, как справедливо отмечают современники и потомки, любовь отца Сергия «к некоторому красноречию была причиной тому, что он не взвешивал строго выражений, иногда

противоречил себе, беспечно пользовался некоторыми образными оборотами речи» [21, с. 6] и «был достаточно неосторожен в своих формулах» [24, с. 444]. Обратим особое внимание на смешение философом понятий «природы» и «ипостаси» в большинстве разделов догматики, отмеченное еще проф. В. Н. Лосским [36, с. 89], невыстроенность природно-ипостасного баланса, замещение области ипостасного бытия «софийным детерминизмом» [36, с. 61] (выражение о. С. Булгакова [7, с. 462]). Интересно в этой связи наблюдение А. М. Малера, что смешение на второй план личности при признании всей ее «божественной «апофатичности»» [39] присуще большинству софиологических систем.

За этим в построениях о. Сергия последовали неточное понимание ипостасного единства природ во Христе и обожения в аспекте способа соединения разных природ в единой ипостаси, слияние ликов Христа и Богородицы в Софии и утверждение-перевертыш о возможности двуипостасного соединения в одной природе. Здесь мы вынуждены опознать наглядный пример того, как, на первый взгляд, неприметный сбой в математически выверенной точности, присущей догматическому мышлению, постепенно породил, по принципу снежного кома, нарастающие с течением времени новые заблуждения и негативные плоды [42, с. 106] и в итоге придал ложную направленность всему вектору настойчиво искомого пути ко Всеединству.

Как мы знаем, идея Всеединства зародилась в недрах античной культуры, имея свои основания на представлениях о Космосе как единстве всего существующего и Логосе как едином его принципе. В христианской парадигме Всеединства, связанной с благовестием о Боге-Личности, центральными концептами стали личностность, Церковь и обоженный мир будущего века, где Бог будет «всяческая во всем» (1 Кор 15. 28; 2 Кор 8. 6 и др.) [60], однако без слияния личностей, как сотворенных, так и нетварных, в без-различное единство, превалирующее над множеством.

Представляется, что в творчестве о. Сергия произошло некоторое смешение античной, повлиявшей во многом на ход западной философской мысли нового времени, и христианской парадигм. Смешение это, впрочем, свойственно и другим софиологическим системам и, по-видимому, не случайно прижилось на почве русской «родовой» ментальности (вспомним А. Ф. Лосева, писавшего: «Индивидуум снова возвращается на лоно жизни, его породившей... Наша философия должна быть философией Родины» [34, с. 369]), порой чающей самозабвенного покоя единения в урон трудноусвояемому представлению о приснодвижной взаимной личностной динамике, имеющей место даже в полном покое христианского Троичного Абсолюта. Еще проф. В. В. Болотов отмечал бесплодность синкретических систем, часто создающихся людьми, ищущими цельного мирозерцания, сочетавшего «богословские и космологические» вопросы [6, с. 173–174]. Подобный невольный синкретизм, сопровождаемый определенным произволом в области теоретических построений, не оказался плодотворным и у о. Сергия, поскольку в христианской догматике все-таки очень важны дисциплина мышления и строгость методологии (см.: [60]), причем не в силу ее косности, а по причине здорового консерватизма.

## ПЕРСПЕКТИВЫ СОФИОЛОГИИ

О. Сергей Булгаков видел в софийной парадигме будущее христианства, утверждая, что «софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики» [17, с. 106], а путь к возрождению культуры и историческому развитию «может быть найден чрез обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества» [17, с. 108]. Но уже с первыми полноценными вздохами софиологии, этого излюбленного плода мысли о. Сергия, на ее стороне «не нашлось практически никого из видных представителей православной мысли», несмотря на безусловное уважение и любовь современников к личности о. Сергия [62, с. 166]. По мысли искренне любившего философа прот. Александра Шмемана, все вдохновенные составляющие его творчества: «светлый и пасхальный космизм православия, тайна Богочеловечества, верность Православия... «добро зело» творческого акта», победное ожидание и предвкушение грядущего Царства Христова — отнюдь не нуждаются в Софии [63, с. 12].

Ряд современных западных исследователей в оценке творчества о. Сергия полагает весьма перспективной возможность применения и развития идей и языка софиологии в современной богословии (см.: [65; 68]). Отечественные мыслители обращают внимание на тот факт, что язык булгаковской софиологии находится в других координатах, нежели традиционный догматический язык Православия [58]. Прот. Павел Ходзинский определяет язык Булгакова как «изложение богословских истин с помощью категориального аппарата эпохи модерна» [57, с. 23] и называет его относительным, с чем мы можем согласиться после сделанной попытки рассмотрения основных догматических элементов системы философа.

Православная мысль всегда была открыта к применению новой терминологии, терпеливо и трудолюбиво проясняя смыслы нововводимых слов и при этом никогда не считая возможным разработать всеохватывающий и окончательный мировоззренческий словарь (об «эллино-византийском» богословском мышлении и языке как единственно возможных и истинных писал, например, о. Г. Флоровский, т. о. несколько уклоняясь в другую крайность, см.: [67; 74]). Надежный критерий в нововведениях — церковное мышление, проверенное Вселенскими Соборами и веками творчества святых богословов, именно оно представляет собой меру новых богословских языков и формул, которые возможны, но не имеют право быть «автономными» и существовать сами по себе. Ведь в православной традиции каждый новый термин и идея обретают «ортодоксальный статус», только будучи укорененными «в опыте и рефлексии предшествующего библейско-святоотеческого Предания» [52, с. 240]. При этом, анализ высказываний о. Сергия относительно перспектив и места софиологии говорит не о введении им нового языка, а скорее о попытке переосмысления традиционной догматики. Мыслитель призывает к изменению *«всего мироощущения»* (курсив наш. — *Иером. М. и К.*), которое может осуществиться через софийное восприятие мира как Премудрости» [17, с. 108]. Он не просто использует в софиологии традиционные термины, но, по сути, искажает их, поскольку привносит в них новые противоречивые

смыслы по своему усмотрению, поэтому мы не стали бы утверждать, что он вводит новый язык, скорее он перетракует старый.

Стремление о. Сергия выстроить единую богословскую систему мироздания и теоретически изложить на языке современности пути к единению с Богом, его «горячий интерес к великому обетованию... и преобразению твари через подвиг Христов» [2, с. 61] можно определить как увлекательную страницу извечного поиска путей к Небу, причем в особенно характерной для русской души максималистической форме, оставившую неизгладимый след в истории русской мысли. Но эта страница кроме живого, оригинального, совершенно искреннего и вдохновенного опыта прот. Сергия повествует нам еще и об опасностях и даже потенциальной трагичности особых, личных откровений, которые, будучи даже истинными, но не выверенными в плане их интерпретаций в русле святоотеческого, не менее живого, но гораздо более опытного Предания, становятся камнем преткновения как для их возвестителей, так и их слушателей.

Хочется дополнить мысль протоиерея А. Шмемана, рассуждавшего о трагедии Булгакова, суждением святителя Иоанна (Максимовича). Трагедия заключается в том, что научная система о. С. Булгакова, несмотря на «бесконечное богатство всего того, что» он пытался в ней систематизировать, во-первых, все же не соответствует его собственному мистическому опыту [63, с. 21]. И вопреки тому, что о. Сергей постоянно говорил об опытном происхождении своих интуиций, «мистиком в паламитском смысле его назвать трудно», ведь его учение воплощает волю именно «к отвлеченному богословствованию» [52, с. 241]. Во-вторых, его учение получилось чрезмерно рационализированным и, так сказать, «схемо-поклонническим» в силу некоторой ложной рационально-психологической установки, внушившей философу страстное «стремление постигнуть все тайны высшего мира, всему найти точное место в изобретаемой... схеме» [25, с. 84].

Вдохновенные поиски прот. Сергия Булгакова и других софиологов свидетельствуют о необходимости больших трудов на поприще изложения тех высот, которых достигла святоотеческая богословско-антропологическая мысль, но которые для многих остались на столь недостижимой высоте духа и языка, что даже весьма талантливые и искренние мыслители, не улавливая плодородности этого драгоценного наследия, устремляют свои чаяния в других направлениях. В частности, авторам представляется важным детальная разработка синтеза идей паламитского богословия нетварных энергий и богословия личности, который позволил бы нагляднее объяснить — каким образом причастие бесконечному Богу возможно для конечных творений, вопреки онтологической библейской «пропасти», разделяющей Творца и Его творение.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Акафист св. равноапост. Мефодию и Кириллу, учителем Словенским. — URL: <https://azbyka.ru/days/caa/276> (дата обращения: 23.08.2021).

2. Арсеньев Н. Памяти о. Сергия Булгакова // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 3–4 (101–102). — Париж, 1971. — С. 61.
3. Бальтазар Г. У. Верую. Кто такой христианин? / пер. прот. В. Хулапа. — М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 2009.
4. Бибихин В. В. Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / А. П. Козырев, ред.; М. А. Васильева, А. П. Козырев, сост. — М.: Русский путь, 2003. — С. 79–85.
5. Бойко О. А. Роль индивидуации в процессе личностного совершенствования в концепции К. Г. Юнга // Вестник ТГУ. — 2010. — Выпуск 4 (84). — С. 182–186.
6. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Посмертное издание под ред. А. Бриллиантова. В 4-х т. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1910. — Т. 2.
7. Булгаков С., прот. Агнец Божий. — Париж: YMCA-Press, 1933.
8. Булгаков С., прот. Апокалипсис Иоанна. — Париж: YMCA-Press, 1948.
9. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Православная мысль. — № 1. — Париж, 1928. — С. 31–70.
10. Булгаков С. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему) // Булгаков С. Труды о Троичности / под ред. А. И. Резниченко. — М.: ОГИ, 2001. — С. 19–38.
11. Булгаков С. Купина Неопалимая. — Париж: YMCA-Press, 1927.
12. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. — Париж: YMCA-Press, 1945.
13. Булгаков С. Свет Невечерний. — М., Сергиев Посад: Тип. И. Иванова, 1917.
14. Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. — М.: Наука, 1993. — Т. 1. — С. 309–518.
15. Булгаков С., прот. Утешитель. — Париж: YMCA-Press, 1936.
16. Булгаков С., прот. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Православная мысль. — № 1. — С. 70–88.
17. Булгаков С., прот. Центральная проблема софиологии // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — 1971. — № 101–102. — Вып. III–IV. — С. 104–108.
18. Булгаков С. Что дает современному человеку философия Владимира Соловьева // Булгаков С. От марксизма к идеализму. Сб. статей (1896–1903). — СПб.: Тов. Общественная польза, 1903. — С. 195–262.
19. Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. — 2004. — № 2. — С. 97–111. — URL: <http://rl-online.ru/articles/2-04/432.html> (дата обращения 13.05.2021).
20. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
21. Геннадий (Эйкалович), иг. Дело прот. Сергия Булгакова (Историческая канва спора о Софии). — Сан-Франциско, 1980.
22. Григорий Богослов, свт. Слово 40, на Святое Крещение // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2-х т. СПб.: Тип. П. П. Сойкина, 1812–1913. Т. 1. С. 544–575.
23. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих. — М.: Канон, 1996.
24. Зеньковский В., прот. История русской философии: в 2-х т. — Париж: YMCA-Press, 1948. — Т. 2.
25. Иоанн (Максимович), архиеп. Учение о Софии, Премудрости Божией // Серафим (Соболев), архиеп. Защита софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви. — София, 1937. — С. 44–88.
26. Казарян А. Т. Всеединство // Православная энциклопедия. — М.: Православная энциклопедия, 2005. — Т. 9. — С. 560–565.

27. Каллист (Уэр), еп. Через творение к Творцу / пер. с англ. — М.: Отдел религиозного образования и катехизации Московского Патриархата, 1998. — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kallist\\_Uer/chez-tvorenie-k-tvortsu/#0\\_3](https://azbyka.ru/otechnik/Kallist_Uer/chez-tvorenie-k-tvortsu/#0_3) (дата обращения 03.02.2021).

28. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. — М.: Ренессанс, 1992. — Т. 1 / сост. и вст. статья С. С. Хоружего. — С. 3–233.

29. Козырев А. П. Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Субъективность и идентичность. Коллективная монография. Отв. ред. А. В. Михайловский. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 168–181.

30. Конрад Р. Вера Католической Церкви / пер. Н. Траубберг. — Киев: Кайрос, 1997. — URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/260/77/index.htm> (дата обращения: 20.04.2021).

31. Лаговский И. А., новомч. Догматический опыт и догматические схемы (К «осуждению» учения о. С. Булгакова) // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 12 1935 — № 1, 2 1936. — С. 25–37.

32. Левицкий С. А. О. Сергей Булгаков // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. — Питтсбург: Отдел славянских языков и литератур Питтсбургского университета, 1975. — С. 205–213.

33. Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М.: Мысль, 1991.

34. Лосев А. Ф. Жизнь (Повести, рассказы, письма). — СПб.: АО Комплект, 1993.

35. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. — № 8. — М., 1972. — С. 9–128.

36. Лосский В. Н. Спор о Софии // Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В. А. Рещиковой, сост. и вст. ст. А. С. Филоненко. — М.: АСТ, 2006. — С. 11–110.

37. Лосский Н. О. История русской философии. — М.: Советский писатель, 1991.

38. Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у св. Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

39. Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных 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).

40. Мефодий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: диссертация... доктора богословия. — М., СПб., 2014.

41. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Интуиции богословия личности в творчестве о. Сергия Булгакова // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. — 2021. — Т. 22. — № 1. — С. 189–204.

42. Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером., Баразенко К. В. Догматы веры и высшая нервная деятельность // Вестник психотерапии. — 2017. — № 63 (68). — С. 95–112.

43. Михайлов П. Б. Богословие истории прот. Сергия Булгакова: о вечном и временном (к 150-летию русского богослова) // С. Н. Булгаков: Pro et contra. Антология в 2-х т. / сост., вступ. статья, комм. иером. Мефодия (Зинковского), иером. Кирилла (Зинковского), А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). — СПб.: Издательство РХГА, 2021. — Т. 2.

44. Николай (Сахаров), иерод. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) // Церковь и время. — М., 2001. — N 3 (16). — С. 229–270.

45. Павлюченков Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. — Серия I: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 4 (60). — С. 24–38.
46. Проблемы социализации и индивидуализации личности в образовательном пространстве. Ч. 1: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Белгород, 22–23 ноября 2018 года) / отв. ред. И. П. Ильинская. — Белгород: ИД Белгород, НИУ БелГУ, 2018.
47. Роднянская И. Б. Читатель и толмач замысла о мире // Булгаков С. Сочинения в 2-х т. / подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, комм. В. В. Сапова и И. Б. Роднянской. — М.: Искусство, СПб.: Инапресс, 1999. — Т. 1. Первообраз и образ. — С. 5–16.
48. Соловьев В. С. Опыт синтетической философии // Соловьев В. С. Сочинения. В 10-ти т. / 2-е изд. под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. — СПб.: Книгоиздательское товарищество Просвещение, 1911–1914. — Т. 1. — С. 252–262.
49. Соловьев В. С. Россия и Вселенская церковь / пер. с фр. Г. А. Рачинского. — М.: Путь, 1911.
50. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева. — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — С. 493–547.
51. Софроний (Сахаров), архим. Человечество и его история // Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2012. — С. 173–215.
52. Трибушный Д., священник. В прекрасном и юродивом мире. Объяснение в любви. — Донецк: [б. и.], 2020.
53. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. — М.: Республика, 1994. — С. 100.
54. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. — М.: Издательство ПСТГУ, 2021.
55. Флоренский П., священник. Небесные знамения (размышления о символике цветов) // Флоренский П., священник. Иконостас. Избранные труды по искусству. — СПб.: Мифрил, Русская книга, 1993. — С. 309–316.
56. Флоренский П., священник. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: [б. и.], 1914.
57. Хондзинский П. В. «На языке софиологии»: критика о. С. Булгаковым триадологии блаженного Августина // Вестник ПСТГУ. — Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. — 2019. — Вып. 83. — С. 11–25.
58. Хондзинский П., прот. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2020. — № 1 (38). — С. 177–200.
59. Хоружий С. С. Всеединство // Философский энциклопедический словарь / ред. Л. Ф. Ильичев и др. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — URL: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc\\_philosophy/226/%D0%92%D0%A1%D0%95%D0%95%D0%94%D0%98%D0%9D%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E](https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/226/%D0%92%D0%A1%D0%95%D0%95%D0%94%D0%98%D0%9D%D0%A1%D0%A2%D0%92%D0%9E) (дата обращения: 15.06.2021).
60. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. — 1994. — № 1. — С. 50–78. — URL: <https://refdb.ru/look/1605786-pall.html> (дата обращения: 27.04.2021).
61. Хоружий С. С. Опыты из русской духовности. — URL: <https://www.litmir.me/br/?b=615426&r=6> (дата обращения: 14.06.2021).
62. Хоружий С. С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С. С. О старом и новом. — СПб.: Алетейя, 2000. — С. 141–168.
63. Шмеман А., прот. Три образа // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. — № 101–102. — III, IV. — Париж, Нью-Йорк, 1971. — С. 9–24.

64. Gallaher Br. Antinomism, Trinity and the Challenge of Solov'evan Pantheism in the Theology of Sergij Bulgakov // *Studies in East European Thought*. — 964 (3-4). — 2012. — P. 205–225.

65. Gavriilyuk Paul L. The Kenotic Theology of Sergius Bulgakov // *Scottish Journal of Theology*. — 58. — 2005. — P. 251–269.

66. S. Gregorius Theologus. Orationes // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca, далее -- PG)*. In 161 t. — Paris, 1857–1866. — Vol. 36. — P. 9–623.

67. Florovsky G. Revelation, Philosophy and Theology // *Collected Works of Georges Florovsky*. In 5 vols. — Nordland Publishing Company: Belmont, Mass., 1976. — Vol 3: Creation and Redemption.

68. Louth A., rev. Sergii Bulgakov and the Task of Theology // *Irish Theological Quarterly*. — 74, Jul 6, 2009. — P. 243–257.

69. S. Maximus Confessor. *Ambiguorum Liber* // PG 91. — P. 1031–1418.

70. S. Maximus Confessor. *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii* // PG 4. — P. 3–577.

71. Polkinghorne J. Kenotic creation and divine action // *The Work of love: Creation as kenosis* / ed. Polkinghorne J. — Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2001. — P. 102–106.

72. Sakharov N. Essential Bulgakov: His Ideas about Sophia, the Trinity, and Christ // *St Vladimir's Theological Quarterly*. — 55:2 (2011). — P. 165–208.

73. Seiling J. R. From Antimony to Sophiology: Modern Russian Religious Consciousness and Sergei N. Bulgakov's Critical Appropriation of German Idealism. — 2008.

74. Zaviyskyy R. Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bukgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky. Thesis (D. Phil.). — University of Oxford, 2011.