

Р.БЕРД

БОГОСЛОВИЕ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА: ЕРЕСЬ ИЛИ ЕРЕСЕОЛОГИЯ

При внимательном изучении жизни и творчества о. Сергия Булгакова нельзя не поразиться его искреннему и самоотверженному служению православию в тяжелейшее для Церкви время. Вместе с тем, с сегодняшней точки зрения, нельзя не признать, что его богословское учение, последовательно им разработанное и пропагандированное на протяжении почти тридцати лет, явилось существенным фактором в возбуждении споров, конфликтов и даже расколов в русской церкви, причем некоторые из них продолжают и по сей день. Чем объясняется удивительная настойчивость и даже упрямство Булгакова в распространении софиологической системы, вопреки почти единогласному неприятию или осуждению этой системы со стороны современных ему богословов и иерархов и даже его собственных учеников? Чем объясняется его готовность оказаться источником раздора внутри православия, когда весь пафос его софиологического учения заключается во всеединстве?

Основываясь особо на работе Булгакова «Трагедия философии», в которой он ищет богословского толкования «еретической» секулярной философии, мы предлагаем в настоящей статье рассматривать булгаковскую систему как инородную струю в православном богословии, которая тем не менее явилась немаловажным событием в развитии православной мысли и тем самым стала неотъемлемой частью православного богословского наследия. Как бы многим богословам ни хотелось, но от «еретической» метафизики Булгакова нельзя просто отказаться, поскольку она так или иначе составляет важный слой той почвы, на которой стоит все последующее развитие. Согласно этому герменевтическому подходу единство в вопросах веры может быть достигнуто не на почве внешнего согласия о текущих вопросах и не сглаживанием реальных противоречий, а только установлением единого исторического горизонта и участием в общем историческом континууме православного самосознания. В итоге, на наш взгляд, помогая разработке такого герменевтического подхода, богословие Булгакова может способствовать лечению ран, им же нанесенных по церковному единству.

I. СОФИОЛОГИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, МОДЕРНИЗМ

Русскую религиозную философию вообще и богословие Булгакова в частности принято рассматривать как попытку православия заговорить на языке Нового времени установить диалог с секулярной наукой и с западной философской и богословской мыслью. С большим основанием можно было бы считать русскую религиозную философию попыткой со стороны уже секуляризованной и вестернизированной России (в лице ее интеллигенции) заговорить на языке православия — причем не столько в интересах православной церкви, сколько для духовного обогащения внецерковной, секулярной культуры. Во всяком случае, при обращении деятелей современной культуры к утерянному церковному наследию возникают два существенных предположения, которые до сих пор вызывают настороженность со стороны церкви: во-первых, что возможен плодотворный диалог между православием и современностью, во-вторых, что он возможен именно в терминах современности, и православие переводимо на язык современной западной философии.

Но зачем переводить православие на язык современности? В обращении современных деятелей культуры к церкви подразумевается возможность сразу двух разных диалогов: диалог между секуляризованной Россией и русской церковью и диалог между православием и западными конфессиями. При этом у русских религиозных философов православная церковь часто берется не в ее исторически наличной, ущербной действительности, а в специфической и даже утопической интерпретации, как подлинная, допетровская церковь. Диалог с западными конфессиями обычно не

требует от Запада компромисса, опять-таки именно православной церкви надлежит реформироваться, чтобы способствовать диалогу, именно она отстает от мира, а не мир отошел от нее. В значении, придаваемом понятию реформы, порой мерещится мечта о протестантском православии, в котором православная иерархия сменяется «подлинной» церковью, управляемой Духом Святым, в обход Предания и исторической преемственности.

Почему эта тенденция заслуживает названия «модернизм»? Схематично можно различить современность (Новое время, «modernity») и модернизм. Если современность или Новое время обозначает вестернизованную Россию («петербургского периода»), то модернизм выступает как момент самосознания этой современной русской культуры, отчужденной от вековых устоев и ищущей нового основания. Образовавшуюся брешь в послепетровской культурной истории модернисты стремились восполнить искусственным (и чаще всего весьма шатким) воссозданием «старины». В этом варианте русского модернизма сохраняются современные западные творческие установки, в частности художник или же мыслитель понимает свою задачу как разработку своего собственного, суверенного и уникального видения. Поэтому, если религиозные модернисты и обращаются к допетровской культуре, то они ее используют в качестве сырья и понимают ее в западных категориях. В итоге восстановление старины в русском модернизме приводит к новому сближению с Западом, где многие модернисты тоже отправлялись в таинственную глубь веков в поисках собственных религиозных и народных традиций. Как отмечает Е. Евтухова, в этом смысле Булгаков вполне человек своего времени и типичный представитель русского Серебряного века и всеевропейского модернизма[1].

Таким образом религиозный модернизм исходит от современной русской культуры, но при этом качественно отличается от нее[2]. В области богословия современность запечатлелась в принятии западной схоластики, практически не имеющей корней в допетровской Руси, но принятой с безмолвной покорностью даже великими святителями XIX века. Первыми на это обратили внимание славянофилы, но схоластические методы и выводы были последовательно отвергнуты только Вл. Соловьевым, во имя новейших западных методов и результатов. Крайне характерен двусмысленный жест Соловьева: с одной стороны, он вспоминает святоотеческую традицию, но, с другой стороны, он подчиняет ее влиянию немецкого идеализма. При этом основное значение придается не традиции и не даже самой философии, а творческому процессу вольного мыслителя, что опять-таки крайне характерно для модернизма. Соловьев вошел в историю русской мысли не столько как православный богослов, сколько как первый русский зодчий мысли.

Таким образом в модернизме возрождается старинная традиция, но уже в совершенно новом понимании и в новой функции. Вспоминается предание, но уже как часть философского инструментария специалиста-философа или специалиста-богослова, занятого прежде всего конструированием собственной системы, с обязательным знаком новизны. В интересующей нас области богословия такая творческая установка часто приводит к характерным и вполне понятным недоразумениям между современными богословами и более консервативными верующими и клиром, пример которых можно видеть в следующих словах о. Иоанна Кронштадтского о журнале «Новый путь» (1903–1904), где сотрудничал и Булгаков: «отвергают Церковь, таинства, руководство священнослужителей и даже выдумали журнал «Новый путь». Этот журнал задался целью искать Бога, как будто Господь не явился людям и не поведал нам истинного пути. Не найдут они больше никакого пути, как только во Христе Иисусе, Господе нашем. <...> Это сатана открывает эти новые пути и люди бессмысленные буии (так в оригинале — *Р.Б.*), не понимающие, что говорят, губят и себя и народ, так как свои сатанинские мысли распространяют среди него»[3]. Как ни преувеличены выражения о. Иоанна Кронштадтского, все же они напоминают об особой ответственности богослова перед верующим народом, перед церковью, перед Преданием, с которой трудно примирить современные идеалы свободного творчества.

Именно в этом контексте противостояния между модернизмом и его оппонентами можно понимать спор вокруг софиологической системы о. Сергия Булгакова[4]. Богословский модернизм — а это особенно видно на примере Булгакова — занят не столько «переводом» Предания на язык современности, сколько его привлечением к делу самопонимания этой современности, в качестве зеркала или холста для самовыражения. Здесь диалог современности не с церковью, а с самой собой. Вслед за Вл. Соловьевым и П.А. Флоренским, Булгаков вольно обращался с историческими

фактами ради доказательства своих собственных умозрений о Софии, преувеличивая древность и значительность иконографического и литургического материала и т.п. По словам о. Иоанна Мейендорфа, «данными иконографии и литургики (софиологи — Р.Б.) пользовались неудачно, искусственно, приравнивая образы и понятия византийской и древнерусской традиции к представлениям, исходящим из совсем других источников»[5].

Впрочем, сами софиологи открыто признавали, что они руководились совсем иными мотивами и источниками в разработке своих систем. Например, в докладной записке Митрополиту Евлогию от 1935 г. Булгаков пишет: «За последнее время появилась тенденция аннулировать догматическое значение этих священных кристаллов Предания (т.е. проявлений Софии в древней церкви — Р.Б.), сводить их к недоразумению, даже невежеству. Такой образ действий нельзя понять иначе, как прямое противление церковному преданию, а постольку и самому Православию. Это и есть источник, которым вдохновляется моя «система», о чем много говорится в разных моих сочинениях. Этим фактом почитания Премудрости Божией в русской Церкви тема эта со всей ее проблематикой нарочито задана русскому богословию. Но она дается вместе с тем и всей нашей современностью, всем тем кризисом культуры, пред которым безответна и беспомощна христианская мысль»[6]. Отсюда следует, во-первых, что Предание для Булгакова представляет собой, по меткому замечанию Вл. Лосского, «памятники церковной культуры» и «мертвый сам по себе материал», нуждающийся в реанимации в составе метафизической системы[7]. Во-вторых, Булгаков признает, что одним из главных факторов в создании софиологической системы является ее *актуальность* в контексте современной культуры. Далее, из приведенной цитаты следует, что для Булгакова богословие подобно художественному произведению, которое и требует от человека и возбуждает в нем «вдохновение, соответственное напряжение духовной жизни»[8]. Поэтому, согласно Булгакову, богослов и может и должен даже вводить в систему собственные примышления: «Предание должно быть <...> творческим»[9]. Этот взгляд Булгакова легко окрашивать в отрицательные тона, однако в нем кроется более конструктивный элемент, к которому мы еще вернемся во второй части нашей статьи.

Пожалуй, только булгаковская софиология так всполошила русскую богословскую науку и сумела сплотить против себя самые разные течения в русской церкви от Митрополита Сергия и Архиепископа Серафима (Соболева) до Владимира Лосского (и даже Н.О. Лосского) и о. Иоанна Мейендорфа. Другое богословское открытие русского модернизма — имяславие, к примеру, возбуждает гораздо более противоречивые отклики, хотя и здесь само существование проблемы во многом объясняется современным пониманием богословия как вида индивидуального творчества, в котором богослову нужны прежде всего своя тема и свой стиль[10]. В софиологии имеется не только примышление к святоотеческой космологии, но и отражение нового творческого метода в богословии, — и как раз методологические возражения (или даже недоумение) занимают первое место в большинстве критических разборов. Как писалось, например, в «Указе Московской Патриархии Преосвященному митрополиту литовскому и виленскому Елевферию»: «Система Булгакова создана <...> не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это <...> поэма, увлекающая и высотой полета и глубиной своих соображений»[11]. Однако, как справедливо указал митр. Сергий, «<булгаковская> система <...> настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может»[12].

В то же время выпускник Сергиевского Богословского института о. Иоанн Мейендорф в своем обзоре современных учений о творении порицает булгаковскую софиологию, отмечая при этом, что «Булгаков терзаем постоянным конфликтом между его желанием остаться в пределах христианской (и библейской) ортодоксии и его же философскими предпосылками»[13]. Выявляя параллели между софиологией и воззрениями протестантов-экзистенциалистов, Мейендорф пишет: ««Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодоление раздвоения между природой и благодатью на путях христоцентрических, библейских, святоотеческих»[14].

В наши дни Булгаков продолжает вызывать противоречивые эмоции. Для С.С. Хоружего софиология представляет собой «философскую фантазию, напоминающую Шеллинга»: «Тут <...> сочетались самобытность и глубина корней мысли, ее движущих интуиций — и подверженности влияниям, отталкивание от германской философии — и зависимость от нее, рыхлость и описательность

вместо единого философского метода»[15]. Хотя Хоружий и пытается выделить положительные элементы в русской софиологии, он признает ее провал в области богословия.

Однако, несмотря на эту тотальную и сокрушительную критику, софиология не утратила весь свой интерес как для некоторых православных[16], так и для западных богословов. В рамках диалога между православием и западными конфессиями Булгакову принадлежит место совершенно исключительное. Как при жизни, так и по сей день на Западе Булгаков считается видным голосом православия. При этом причины возношения Булгакова на Западе очевидны и не всегда отрадны: здесь важно даже не столько положительное догматическое содержание софиологии, которое западными исследователями часто сглаживается, важен творческий метод Булгакова, который показывает его приверженность либеральным понятиям свободного, одинокого творчества.

Не будучи признанным богословом ко времени его изгнания из Советской России, в эмиграции Булгаков занял ведущее положение в значительной степени благодаря его многолетним контактам с благотворительной миссионерской организацией YMCA, которая его назначила на пост декана единственного в эмиграции Богословского института в Париже и печатала все его богословские книги в своем издательстве[17]. Тем самым Булгаков автоматически стал наиболее видным православным богословом в западной Европе. Пожалуй, из всех православных богословов Нового времени Булгаков больше всех переводился на западные языки (особенно на французский и английский) и чаще других оказывался в центре внимания исследователей в качестве голоса православия, причем первенство Булгакова в богословии сохранилось куда лучше, например, чем первенство Бердяева среди русских философов, который тоже многим был обязан своим положением в структуре YMCA.

Несмотря на благосклонное отношение к самому Булгакову, западные богословы оказались озадаченными булгаковской софиологией ничуть не менее, чем их русские коллеги. Отказываясь от буквального прочтения булгаковских трудов, в Софии они усматривают некую метафору Божьего творения, которая позволяет богословам исследовать тайны вселенной, не срывая с них покров и не нарушая границы познания. Например, участник экуменического движения Артур Бейтман в некрологе Булгакова писал: «Когда он называл экзистенциальный вопрос Софией, то мы себя вели как греки, которым мнилось, будто Анастасис — не Воскресение, а богиня»[18]. Даже Поль Вальер, защищающий «русскую школу» А. Бухарева, Вл. Соловьева и С. Булгакова от обвинений неопатристических богословов В. Лосского и Г. Флоровского, допускает необязательность фигуры Софии, которая для него обозначает «очеловечение духовного»: «Можно называть фею творчества иным именем, если София почему-либо не приемлема, но тогда спор ведется об именах, а не по сути дела»[19]. В глазах Вальера весь «спор о Софии» сводится к конфликту между «неопатристическим классицизмом и современным русским реконструкционизмом», в котором сам Вальер принимает сторону «либеральных» реконструкционистов в силу их приверженности к западным ценностям и индивидуальным правам[20]. Для другого видного защитника Булгакова, епископа Англиканской церкви Роуана Уильямза, София представляет собой «способ говорить о непроизвольности отношения (твари и Творца — Р.Б.)»[21]; будучи «совершенным тождеством мысли и предмета в отношении Бога к не-Богу», она выполняет ту же функцию, что и «Дух» Гегеля[22]; София — «ведущая богословская метафора», которая «сама может преобразовать «культурный» или философский материал в нечто новое»[23]. Но если сама София не обязательна, если она заменима разными другими понятиями, то зачем Булгаков так на ней настаивал, и почему эти критики сами ее сохраняют в сердце булгаковской системы?

Ответ, как нам кажется, в том, что в первую очередь западных критиков интересует не суть булгаковского богословия, а его индивидуальный творческий метод. Булгаковский метод не только «интереснее», чем, например, сухой историзм Флоровского, но он и стоит ближе к ценностям западной культуры и к западному социальному идеалу. Обратим особое внимание на неожиданное название булгаковской антологии, вышедшей под редакцией и с ценным комментарием Роуана Уильямза: «Сергий Булгаков: К русскому *политическому* богословию» (курсив мой — Р.Б.). Поль Вальер часто говорит о Булгакове (вместе с А.М. Бухаревым и Вл.С. Соловьевым) как о «либеральном» богослове. Для Вальера «либеральное богословие» представляет собой «взаимно-продуктивный синтез православного богословия и современной мысли — синтез догмата и свободы, христианской веры и современного «творчества», церковного предания и современной

культуры»[24]. Вальер полагает, что в современном богословствовании необходимо допускать больше свободы, чем было раньше. Однако можно возразить, что «освобождение» от предания только лишит богословие всякого отношения к православной церкви[25].

Если вспомнить два диалога, упомянутых в начале нашей работы, то приходится констатировать неудачу Булгакова как в диалоге православия с современностью, так и в его диалоге с западными конфессиями. «Встреча» не может произойти на условиях отречения от предания, и нет оснований считать какую-то померещившуюся Софию неперемным условием такой встречи. Наоборот, как известно, деятельность Булгакова лишь усугубила наличные конфликты внутри православной церкви и тем самым еще более затруднила действительную встречу между конфессиями. Это жесткое заключение, однако, не обвинение, а констатирование *трагедии* булгаковского богословия, которое органически оказалось неспособным исполнить свои же задачи, но в своей неудаче стало неотъемлемой частью церковной истории, церковного Предания.

II. ЕРЕСЕОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

В наши дни не принято называть идеи и системы «ересью», будто сам владеешь истиной и имеешь право судить. Учение же Булгакова часто отказываются считать ересью в силу того, что Булгаков «софианские идеи развивал как свое частное мнение, не претендуя на непогрешимость этих идей»[26]. Хотя богослов проповедывал свое учение в качестве священника, преподавателя, писателя, он не выдавал его за церковный догмат или церковную доктрину. Подобные разговоры о еретичности того или иного учения часто ведут к недоразумениям и к словопрению о личности самого богослова. Но, вместе с тем, нам представляется возможным и даже нужным вести речь о месте булгаковского богословия в терминах «ереси и ересеологии» в том понимании, которое предложил сам Булгаков.

Различие между ересью и ересеологией представлено в историко-философской книге Булгакова «Трагедия философии». По мнению Булгакова, современная философия (здесь: немецкий идеализм) является ересью, но это суждение не только о ложности этой философии, но и об ее значении для догматического православия: философия небезразлична для православной догматики, хотя она и несовместима с ней. Как историк философии или ересеолог, Булгаков стремился (успешно или нет) зафиксировать и освоить нецерковные течения в историческом самосознании православия. Современная философия представляет собой именно такое заблуждение, которое дает повод для уяснения истины, и поэтому Булгаков характеризует свою задачу как «ересеологи»: «... история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода»[27]. Это не осуждение самих философов как еретиков, а осмысление их еретического творчества в контексте православной догматики. При этом ересеолог, не признавая эти ереси за истину, должен их осмыслить для православия и ответить на поставленные ими вопросы.

Для Булгакова корень философской ереси лежит в односторонности и «духе системы», в котором главное значение придается «логической непрерывности»[28]. Подобный логический монизм обречен на неудачу: «Или нелепица, или недоношенность — таков приговор истории философии, начертываемый ею самою над всеми усилиями разума, подобно Хроносу, пожирающему своих детей»[29]. Булгаков уподобляет философию полету Икара: «Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении рассказывает в своей философии. Настоящий мыслитель, так же как и настоящий поэт (что в конечном смысле одно и то же), никогда не врет, не сочиняет, он совершенно искренен и правдив, и, однако, удел его — падение. Ибо он *восхотел системы*»[30]. Ересь для Булгакова коренится в желании построить систему «из своего собственного принципа».

Простительно было бы подумать, что Булгаков здесь говорит о собственной метафизике, которая притязала на статус православного богословия, хотя она питалась неправославными источниками и заведомо не могла быть принята Церковью ни целиком, ни в своих частностях. Но если Булгаков сознавал обреченность своей системы, почему он ее держался столь крепко, не взирая на единогласную критику со стороны иерархов, коллег, мирян? Видимо, Булгаков не мог иначе,

поскольку он был плотью от плоти современной культуры. Ее трагедия заодно и его трагедия. Можно даже сказать, что в лице Булгакова само православие испытало и пережило определенные аспекты модернизма, в частности, применение индивидуального творческого метода к Преданию и интерпретацию православной догматики в категориях немецкого идеализма. И если в терминах самого Булгакова его богословие должно называться ересью, то она может породить историческую рефлексию ересеологии, т.е. беспристрастного осмысления его системы в контексте православного Предания и ее привлечения к самопониманию православия.

Историко-философская система Булгакова помогает осмыслить трагедию самого Булгакова и трагедию православного богословия в XX в. Он представил новую модель богословского творчества, согласно которой богослов подобен художнику, а его сочинения подобны произведениям искусства. Воздействие его богословия поэтому сходно с воздействием от искусства и подлечит эстетическому описанию. Он стремился к красоте мысли и пытался этим склонить читателя к Христу. Но если его творчество в конце концов представляет собой трагедию, то его воздействие на читателя можно уподобить катарсису. От трагедии Булгакова-богослова читателю сообщается трагический ужас столкновения современности с православием и этим очищается, открываясь положительному учению православного догмата. На наш взгляд, если трагедия Булгакова войдет в сознание церкви, пережитый всей церковью катарсис откроет единый исторический горизонт на православную историю, на Предание и разрыв в Предании, что предоставит Церкви возможность дальнейшего догматического творчества — возможность, которая отсутствует в нынешнем состоянии церковного разъединения.

Булгаков наложил неизгладимую печать на историю церкви. Своим неподчинением Преданию он помог оживить Предание, которое стало центральной темой для следующего поколения православных богословов[31]. Несомненно, что наиболее влиятельные критики булгаковского богословия сами были обязаны Булгакову своим влечением «назад к Отцам». По словам иеромонаха Илариона (Алфеева), «дореволюционные православные ученые подготовили ту почву, на которой может сегодня произойти подлинное возрождение отечественного богословия»[32]. В таинственном взаимодействии переплетающихся влияний Булгаков способствовал возврату к «подлинной православной традиции» у Флоровского, Лосского, Мейендорфа и др. Но Булгаков остается на первом плане не только как трагический герой. Он обозначил центральные темы в столкновении православия и современности. В особенности можно отметить попытку Булгакова найти место в православном богословии для человеческой личности. Эта попытка помогает описать отношения между исторически конкретной человеческой личностью и Преданием — как раз ту проблему, на которой споткнулся Булгаков.

Булгаков объясняет свое понятие личности в той же «Трагедии философии». Моделью личности он берет общение между лицами Троицы: «в основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствуемый живым образом мысли, т.е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность я, субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и пред ним, — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, акт реализации себя в своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание и самоутверждение я»[33]. Нас здесь интересует понятие личности как некоего события в истории отношений Бога и творения: «разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя, как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей. Иначе говоря, всякая философия есть философия откровения — откровения Божества в мире»[34]. Личность у Булгакова теоцентрична, поскольку она возникает в своем стремлении к Богу, но творение в целом антропоцентрично, поскольку оно само полностью устремлено к созданию сознательных человеческих личностей и нуждается в осмыслении ими.

Кратко говоря, понятие личности у Булгакова, хотя оно и подвергалось резкой критике со стороны Вл. Лосского[35], напоминает, что личность есть исторически обусловленное событие. Она принадлежит истории, но и история состоит из цепи личностных событий. Предание является как раз особым срезом этого личностно-исторического континуума, духовной почвой исторической жизни, но оно также зависит от личностных событий, составляющих непрерывную цепь откровений и Откровения. Становясь под вопрос в каждую минуту своего исторического бытия, Предание требует от каждого именно такого «жизненного акта», который Булгаков усматривает в основе

личности. Личность формируется и достигает самопознания в некоей встрече-столкновении с совокупностью предыдущих откровений. В свою очередь, становясь событием Предания и «откровением Божества в мире», личность берет на себя ответственность за дальнейшее направление континуума Предания. Это процесс всеобщий, но всегда и сугубо индивидуальный и личный.

Если сам континуум представляет собой Предание, т.е. абсолютное надвременное единство Откровения, то любая точка на этом континууме является ограниченным постижением абсолютного, именно *точкой* зрения и точечной перспективой на весь континуум, который полностью раскрывается только на протяжении всей истории. Если говорить конкретнее, то это значит, что место Булгакова в преемственном движении человечества к полноте Откровения нельзя упразднить — оно обеспечено на историческом континууме, и уже невозможно его «преодолеть»: Булгаков уже стал неотъемлемой частью богословского наследия, мостом между предшествующим и последующим поколением, между русской и зарубежной богословской наукой. Поэтому неправы те, кто хотел бы вычеркнуть его имя из списков православных богословов: нельзя уничтожить часть собственной почвы и устоять, это напоминает пафос самого модернизма, желающего забыть напрочь о синодальном периоде русской церкви. Если представить богословие Булгакова так, как он сам часто представлял свое творчество — как феномен эстетического порядка, то можно его освободить от необходимости быть «принятым» или «отвергнутым» целиком — как систему со всеми отдельными деталями — и просто интерпретировать Булгакова в контексте Предания как *факт* — так же, как интерпретировали бы эстетический феномен. Можно по-разному определять свое отношение к Булгакову, но необходимо с ним считаться, чтобы сохранить преемственность Предания. Трагедия Булгакова, столь характерная для XX в., открывает нам нас самих и ставит нас в определенное положение по отношению ко всему историческому пути православия. Это и есть то живое Предание — Предание как источник и процесс самопознания и самоопределения, как мера личности, — о котором говорил Булгаков.

В этом понятии Предания как условия творческого самопонимания много общего с современной герменевтической философией Г. Гадамера и П. Рикера, которые берут смысловую среду человеческих сообщений (Предание) как основу самосознания личности. В религиозном контексте это значит, что каждый должен обнаружить себя в этой среде и вывести свои задачи из сообщений других, передаваемых в смысловой среде. По словам Рикера, вера требует «постоянно обновляемого решения»[36]. Развивая мысли Рикера о взаимодействии текста и действия[37], можно сказать, что нет какой-то объективно-существующей и доступной по востребованию *Традиции*; традиция (или Предание) создается заново всякий раз, когда общество (или Церковь) задает себе вопросы и этим ставит свое самопонимание под вопрос. Само обращение к традиции вызывает ее проявление, и, в свою очередь, это проявление направляет человеческие действия. В игре постоянно создаваемой традиции и ею вызываемого действия открывается смысл и истина самой традиции, главное — участвовать в этом лично-соборном процессе. Впрочем, герменевтическая философия не талисман, но она способна оказать практическую помощь в осмыслении традиции в условиях современной культуры и также в определении путей современного интеллектуального творчества изнутри традиции.

Пример Булгакова показывает, сколь трудно в наши дни заниматься богословием. То ли иссякли истоки теологических узрений, то ли — что более вероятно — не хватает наличного единства или консенсуса, готового принять новые уяснения религиозной истины. Любое новое слово лишь усугубляет наличные конфликты. Исход из этого состояния богословской нищеты в установлении единого, всеми признанного предания, которое не только служило бы контролем над новшествами, но и обеспечивало саму возможность богословского диалога.

В вводной заметке к «Трагедии философии» Булгаков пишет, цитируя Гегеля: «Всемирная история есть всемирный суд»[38], т.е. неверные идеи сами собой отвергаются в историческом процессе. Приходится признать, что булгаковское богословие уже пало жертвой мирового суда. Трагедия философии по Булгакову — это трагедия самого Булгакова. Его богословие еще может оказаться положительной силой в православии, только не в качестве вероучения, а в переработанном виде как опыт и исповедь самого православия о тернистом пути XX в., как предмет современной ересеологии и веха в историческом раскрытии православия.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: Evtuhov C. *The Cross and the Sickle: Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890–1920*. Ithaca [N. Y.] & London, 1997. P. 1–17.

[2] В русской литературе переход от современности к модернизму можно видеть, например, в разнице между Ф.М. Достоевским и А.М. Ремизовым. Несмотря на провозглашенную им православную веру и консервативные взгляды, Достоевский живет в современной России, со всеми ее противоречиями. Ремизов же переносит современные запросы на выдуманную им «Русь» сомнительной пробы, создает узнаваемую, характерно ремизовскую утопию. В изобразительном искусстве подобный переход наблюдается от И.Е. Репина, в котором политический активизм соседствует с народно-религиозной символикой и христианской моралью, к М. Нестерову и Н. Гончаровой. Как в литературе, так и в изобразительном искусстве, этот переход соотносится с известными течениями в западной культуре и, вероятно, является их отголоском.

[3] Отзыв о. Иоанна Кронштадтского о «Новом Пути» // *Новый путь*. 1903. № 3. С. 253.

[4] См. особенно: Лосский Вл. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С.16–18.

[5] Мейендорф И.Ф. Тема «Премудрости» в восточноевропейской средневековой культуре и ее наследие // *Литература и искусство в системе культуры*. М., 1988. С. 251. Ср. Флоровский Г.В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // *Труды V-го съезда русских академических организаций за границей в Софии 14–21 сентября 1930 года*. Ч. 1. София, 1932. С. 485–500; Meyendorff J. *Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1987. № 41. P. 121–138; Антоний, митр. Ленинградский и Новгородский. Из истории новгородской иконографии // *Богословские труды*. 1986. № 27. С. 61–80; Fiene D. M. What is the Appearance of the Divine Sophia? // *Slavic Review*. 1989. Vol. 48. № 3. P. 449–476.

[6] Докладная записка, представленная в октябре 1935 г. Его Высокопреосвященству митрополиту Евлогию проф. прот. Сергием Булгаковым // О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. Париж, 1935. С. 30.

[7] Лосский Вл. Спор о Софии... С. 19.

[8] Булгаков С.Н. *Православие*. М., 1991. С. 88–89. Отметим, что содержание этих очерков (напр., с. 280, 316, 348) противоречит позднему утверждению Булгакова, что по поводу книги «Православие» «... я даже не касаюсь вопросов софиологии», — поскольку он предлагает софиологию в качестве «мнений», а не «догмата». (Докладная записка... // О Софии Премудрости Божией... С. 52).

[9] Булгаков С.Н. *Православие*. С. 89.

[10] Примечательно, что почитаемый святым Силуан Афонский, подвижник Иисусовой молитвы, отказывался от имяславия как «движения»; см. Sophrony (Sakharov), archim. *The Monk of Mount Athos. Staretz Silouan 1866–1938*. London, Oxford, 1973. P. 71–72, 76. Ср. также Софроний (Сахаров), архим. О молитве. О молитве Иисусовой. М., 2000. С. 107–108; Лурье В.М. Послесловие // Мейендорф Иоанн, прот. Жизнь и труды Святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 339–343, ср. также с. 441–442.

- [11] Сергий, митр. Цит. соч. // О Софии Премудрости Божией... С. 7.
- [12] Там же. С. 5, 25; ср.: Лосский Вл. Спор о Софии... С. 18–19.
- [13] Meyendorff J. Creation in the History of Orthodox Theology // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1983. Vol. 27. No. 1. P. 32.
- [14] Мейендорф Иоанн, прот. Православное богословие в современном мире // Православие в современном мире. New York, 1981. С. 170.
- [15] Хоружий С.С. Вехи философского творчества отца Сергия Булгакова (вступ. ст.) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 6.
- [16] См., например: Meerson, Michael Aksionov. The Trinity of Love in Modern Russian Theology. Quincy, Illinois, 1998; Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. Статьи, доклады. М., 1999. С. 394–398; см. также статьи Н.А. Струве, игумена Иннокентия (Павлова) и А. Аржаковского в сб.: Богослов. Философ. Мыслитель. Юбилейные чтения, посвященные 125-летию со дня рождения о. Сергия Булгакова (сентябрь 1996 г., Москва). М., 1999; ср. Иннокентий (Павлов), игум. Вместо предисловия // Булгаков Сергий, прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 3-14.
- [17] См. нашу статью: Берд Р. УМСА и судьбы русской религиозной мысли (1906–1947) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2000. М., 2000. С. 198–223.
- [18] Bateman A.D. Footnote IX: In quos fines saeculorum // Sobornost. 1944. New Series. № 30. P. 6–8. Артур Добби Бейтман — переводчик, член в Содружестве свв. Албания и Сергия. Ср. Деяния Апостолов 17, 18, где апостол Павел ведет диспут с греческими философами, которым показалось, будто Павел проповедывал двух разных богов, Иисуса и воскресение (по-гречески «Анастасис», слово женского рода).
- [19] Valliere P. Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Grand Rapids, Michigan, 2000. P. 307.
- [20] Ibid. P. 388.
- [21] Rowan W. / Introduction / Bulgakov Sergii. The Lamb of God. On the Divine Humanity // Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology. Ed. by Rowan Williams. Edinburgh, 1999. P. 169.
- [22] Ibid.
- [23] Ibid. P. 177.
- [24] Valliere P. Sophiology as the Dialogue of Orthodoxy with Modern Civilization // Russian Religious Thought. Eds. Judith Deutsch Kornblatt and Richard F. Gustafson. Madison, Wisconsin, 1996. P. 178.
- [25] Ibid. P. 289.
- [26] Цыпин Владислав, прот. История русской церкви. 1917–1997. М., 1997. С. 580.
- [27] Булгаков С.Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 311.
- [28] Там же. С. 312.

[29] Там же. С. 314.

[30] Там же.

[31] Анна Резниченко причисляет отношения между Булгаковым и последующим поколением богословов к проблеме «отцы и дети»; см.: Резниченко А. Предисловие // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 11.

[32] Иларион (Алфеев), иером. Православное богословие на рубеже столетий. С. 398.

[33] Булгаков С.Н. Трагедия философии... С. 322.

[34] Там же. С. 327.

[35] См.: Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. С. 39–42, 62–63, 71–74.

[36] Ricoeur P. Oneself as Another / Trans. Kathleen Blamey. Chicago; London, 1992. P. 25.

[37] См.: Ricoeur P. From Text to Action. Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston, IL, 1991.

[38] Булгаков С.Н. Трагедия философии... С. 312. Ср. слова С.С. Хоружего: «Бросив вдумчивый взгляд на весь ее (т.е. русской софиологии. — Р.Б.) путь, мы поймем: *судьбу ее, в сущности, решила история*» (Хоружий С.С. Переутья русской софиологии // О старом и новом. СПб., 2000. С.166).