



Иеромонах НИКОЛАЙ (САХАРОВ)

Основы богословия Булгакова: его представления о Софии, Троице и Христе*

Булгаков — один из самых известных русских богословов, хотя христианскому миру еще только предстоит освоить его богословское наследие**. Тем не менее даже сейчас, когда делаются первые попытки оценить общий вклад Булгакова в христианское богословие, он выступает как богослов мирового значения, чье учение не ограничивается православным мировоззрением. Возрождение интереса к воззрениям Булгакова в последние годы дает надежду на то, что его наследие однажды займет надлежащее место и определит направление исследований многих будущих поколений христианских богословов.

Сергей Николаевич Булгаков — биографические заметки

Для целей данной статьи нам следует ограничить биографические данные Булгакова упоминанием моментов, наиболее важных для формирования его богословских взглядов***. Он родился в 1871 году в российской провинции, изучал право, затем препо-

* Перевод Д. А. Василенко, Т. Г. Гусаковой, ред. иером. Тихон (Васильев).

** Полную библиографию произведений Булгакова см.: *Naumov K. Bibliographie des oeuvres de Serge Bulgakov. Paris, 1984.*

*** Биографию Булгакова см.: *Булгаков С. Автобиографические заметки (Paris, 1946); Из дневника // Вестник Русского Христианского Движения 129 (1979): 237–68; Антонов Н. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Том. 1. St Petersburg, 1912. С. 209–90; Zander L. Vater Sergius Bulgakoff // Internationale Kirchliche Zeitschrift 36 (1946): 17–30. S; Swierkosz S. I. L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle, OCA 211 (Rome, 1980) 7–15; Lossky. N. History of Russian Philosophy. New York, 1951. С. 192–232.*

давал в Киевском и с 1906 по 1911 годы в Московском университете. В молодости Булгаков был марксистом, но его внезапные глубокие переживания непосредственной встречи с Божественной Реальностью определили его возвращение к Христианству.

По-прежнему преподавая политическую экономию, Булгаков все больше разочаровывался в марксизме. Чем больше он изучал труды К. Маркса, тем сильнее становилось отвращение Булгакова к его идеям. Этот переход хорошо отражен в двух крупных ранних работах Булгакова «От марксизма к идеализму» (Санкт-Петербург, 1900) и «Два града» (Москва, 1911). В них Булгаков вспоминает о том, как в начале, будучи марксистом, он писал о социальных вопросах, но когда подошел к вопросу о том, что на самом деле управляет человеческой историей, не смог найти в примитивизме Маркса глубокого объяснения основ социальных идеалов: марксизм не объяснял ничего сверх естественных «животных» инстинктов человека, в то время как человек гораздо больше, чем просто социальное животное. Тогда Булгаков осознал, что основой понимания социальных идей является религия*.

Его взгляды на веру и религию развивались и кристаллизовались в работе «Два града». Теперь Булгаков, обладая огромным опытом в области социальной антропологии и экономики, может установить, как человеческое сознание реагирует на внутренний императив человеческого духа в его стремлении к Высшему Принципу. Согласно Булгакову, существует два основных пути религиозного самоопределения: или человеческий дух признает Высочайший Принцип, Бога, как живую Личность — это теизм, который ведет к Христианству, — или человеческий дух выбирает безличный пантеизм, который в конечном счете признает этот высший принцип в человеке: это то, что Булгаков называет «антихристианством»**. Главным выражением подобного пантеизма Булгаков считает марксизм: социализм Маркса — это разлагающее человека самообожествление. Неудивительно, что во многих работах данного периода Булгаков критикует марксизм как философскую систему и как идеологию. Булгаков ярко описывает жажду власти Маркса. Это полная противоположность Христианства: не любовь, а ненависть определяет человеческие отношения, как их видел Маркс. В то время как Христианство провозглашает божественное достоинство человеческой личности, марксизм бесцеремонен по отношению к человеческой индивидуальности. Маркс принижает человека до общественного животного,

* Булгаков С. Два града. М., 1911. С. VII.

** Там же. С. IX.

и судьба отдельного человека теряет свое значение. Человеческая индивидуальность, подавленная тем, что является общим для всех индивидов, как следствие перестает быть в них индивидуальной. Марксистское общество подталкивает человека к отрицанию религии: человеческое общество заменяет Бога и становится конечной реальностью, в которой человек превращается в родовое существо (*Gattungswesen*). Эта деперсонализация человека делает марксизм несовместимым с Христианством. Булгаков объясняет это следующим образом:

«Христианство пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, индивидуализирует человека, указывая для него путь и цель внутреннего роста; социализм его обезличивает, поскольку он обращается не к душе индивидуальности, но к ее социальной коже, сводя наличное содержание личности всецело к социальным рефлексам»*.

Поэтому атеизм идет рука об руку с антиперсонализмом. Общество превращается в механизм, «в муравейник или пчелиный улей»**. Попытка поставить на место Бога человека и прославить его как человекобога может легко привести к превращению его в зверочеловека, пишет Булгаков***.

В чуме социализма, поразившей мир в XX в., Булгаков усматривает «кару за грехи исторического Христианства и грозный призыв к исправлению»****.

Неудивительно, что коммунистическая революция стала для Булгакова трагедией; по его собственным словам, это была «гибель любви»*****.

Именно после своих «видений» Божественной Софии Булгаков пришел к осознанию того, что в основе бытия лежит не материалистический детерминизм, а идеализм, исповедующий абсолютные ценности добра, истины и красоты.

Этот переход к идеал-реализму Православной Церкви^{6*} был столь полным, что Булгаков посвятил свою жизнь служению Церк-

* Два града. С. 30.

** Булгаков С. От марксизма к идеализму: сб. ст. (1896–1903). СПб., 1900. С. 94.

*** Там же. С. 173.

**** Там же. С. 46.

***** Булгаков С. Автобиографические заметки. Посмертное изд. Париж, 1946. С. 73.

^{6*} Об этом переходе см. наиболее подробное исследование *Evtuhov C. The Cross and the Sickie, Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy* (New York, 1997); см. также: *Crum W. F. Sergius N. Bulgakov: From Marxism to Sophiology, St Vladimir's Theological Quarterly* 27 (1983):

ви в священном сане. Этот «поздний Булгаков» впервые проявляется в большом метафизическом эссе «Свет невечерний» (1917). Книга стала одной из самых значимых работ русской религиозной философии. «Свет невечерний» знаменует богословскую зрелость Булгакова. Теперь он стоит *на твердой* основе своего собственного видения мира: его *theoria* позволяет ему выразить мнение о целом ряде богословских проблем. Он впервые интегрирует опыт познания Божественной Софии в свою богословскую концепцию: пройдя через плавленый котел долгих богословских размышлений, этот опыт, наконец, выливается во всем своем великолепии в изящное учение, которое претендует объединить все области религиозной мысли. В этой работе он определяет свою позицию относительно понимания природы религиозного сознания. Его основная черта — вера. Он пишет:

Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством... Как бы ни кичилась мудрость века сего, бессильная понять религию... те, которые однажды узрели Бога в сердце своем, обладают совершенно достоверным знанием о религии, знают ее сущность *.

Обретя истинное богословское измерение в своем образе мышления, Булгаков отказывается от «концептуальной алгебры» абстрактного логического мышления и утверждает *знание как соучастие*. В результате Булгаков указывает на огромное значение

уже кристаллизованного, отлившегося в догматы, культ и быт церковного предания, исторической церкви, которая всегда умеряет самозванные притязания от имени «церкви мистической», т. е. нередко от имени своей личной мистики... Здесь... мы наталкиваемся на антиномию:...нужно и то, и другое: как церковный авторитет, так и личная мистика**.

В 1922 г. Булгаков вместе со многими другими выдающимися мыслителями-антимарксистами был изгнан из Советской России. После непродолжительного посещения Константинополя и Святой Софии, он поселился сначала в Праге, а затем в Париже — культурной столице русской эмиграции, — который промыслительно стал для русских интеллектуальным горнилом. Здесь наследие русской мысли прошло через новый синтез и стало значительным вкладом в интеллектуальное развитие человечества. Булгаков участвовал в создании Православного богословского института

С. 3–26; Bori P. & Bettiolo P. Dal marxismo all'idealismo // Movimenti religiosi in Russa prima della rivoluzione (1900–1917). С. 226–232.

* Булгаков С. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 14.

** Там же. С. 64.

в Париже, где с 1925 г. заведовал кафедрой догматического богословия*. Именно во время преподавания в Париже Булгаков издает свои многочисленные догматические труды. «Святые Петр и Иоанн, два первоапостола» (1926); «Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927); «Трагедия философии» (1927); «Друг Жениха. О православном почитании Предтечи» (1928), «Лестница Иаковля. Об ангелах» (1929); «Икона и иконопочитание» (1931). Все это было преддверием главного теологического начинания его жизни — трилогии о Богочеловечестве, которую можно рассматривать как его завет православной традиции: «Агнец Божий. О Богочеловечестве», ч. I (1933); «Утешитель. О Богочеловечестве», ч. II (1936); «Невеста Агнца. О Богочеловечестве», ч. III (1947). Эта работа венчает его парижские годы: здесь его догматическое видение находит свое лучшее богословское выражение. После смерти Булгакова с третьим томом трилогии вышла работа «Философия имени» (1948).

Однако 1935 г. ознаменовался новым поворотом в жизни Булгакова. Митр. Сергей (Страгородский) публично осудил софиологическое учение Булгакова как чуждое православной вере: Московский Патриархат выдвинул серьезные богословские аргументы против софиологии Булгакова**. В то же время, хотя и независимо, епископы Русской Церкви в изгнании обвиняли Булгакова в ереси и гордыне. Они называли его снобом-интеллектуалом, который всегда смотрел свысока на простых священнослужителей и верующих и гордо вникал в вопросы, в которые отцы Церкви вникать не осмеливались.

Однако критические замечания прозвучали намного раньше. Так, например, митр. Антоний (Храповицкий) обвинил о. Сергия Булгакова и о. Павла Флоренского во введении четвертой ипостаси в Троицу. Уже тогда Булгаков занял оборонительную позицию и в ответ на растущую критику написал статью «Ипостась и ипостасность»***, завершив тем самым учение о Софии как ипостасном принципе внутри Божественного Существа.

* См. *Lowrie D. St Sergius in Paris*. London, 1954. P. 21.

** *Сергий (Страгородский), митр.* Указ Московской Патриархии Пресвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // О Софии премудрости Божией: Указ Моск. патриархии и Докл. зап. проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж: YMCA-Press, 1935. С. 5–19.

*** *Ипостась и ипостасность* // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890–1925), Прага, 1925. С. 352–371.

Несомненно, Булгаков был очень огорчен этим спором. Он считал, что его концепцию отмели как несостоятельную в самом начале обсуждения и что его осуждение не позволило ему развить дискуссию и обосновать свою позицию.

В годы, последовавшие за осуждением, спокойное трезвое обсуждение софиологической проблемы стало практически невозможным из-за страха быть связанным с Булгаковым и его учением. Булгаков, однако, был твердо уверен, что никогда не выходил за пределы догм Православной Церкви в своих богословских работах. Это недоразумение омрачило его последние годы. Он умер в Париже 12 июля 1944 года от кровоизлияния в мозг.

Тем не менее смерть Булгакова стала знаменательным событием, которое поставило под сомнение его осуждение: в момент его смерти все его существо и в особенности лицо озарились светом. Это побудило митрополита Евлогия сказать на похоронах Булгакова:

«Дорогой отец Сергей! Вы были истинным христианским мудрецом, вы были учителем Церкви в возвышенном смысле этого слова. Вас озарил Святой Дух, Дух Мудрости, Дух Разума, Утешитель, которому Вы посвятили всю свою ученую деятельность»*.

Основные положения богословия Булгакова

Основания богословия Булгакова

Богословие Булгакова и его широко обсуждаемая софиология часто именовались порождением немецкой «философии» (в частности, Канта, Фихте, Фейербаха, Гегеля, Шеллинга**), не имеющим корней в святоотеческой традиции и развивающимся как абстрактные рассуждения о божественных догмах. Как бы привлекательно ни было данное утверждение для философов, конституция мышления Булгакова гораздо сложнее. Далее мы попытаемся выделить лишь некоторые значимые факторы, определившие его мысль.

Во-первых, Булгаков был человеком глубокого духовного опыта. Тот, кто читает его работы на русском языке, не может не заметить, что его слова, порой близкие поэзии и гимнографии, выдают подлинное личное вдохновение, почерпнутое из мысленного созерцания божественной истины. Таким образом, его богословие

* *Зандер Л.* Памяти о. Сергия Булгакова. Париж, 1945. С. 17.

** *Graves C.* The Holy Spirit in the Theology of Sergei Bulgakov. Geneva, 1972. P. 3.

носит «описательный характер», поскольку выражает его догматическое видение. Ввиду этого оно во многом непоследовательно, что было бы чуждо любой абстрактной схоластической мысли, сформированной в соответствии с требованиями формальной логики. Было бы неправильно искать у Булгакова всесторонне логичную и последовательную систему идей. Так, не будет преувеличением утверждение, что в основе богословия Булгакова лежит его личный опыт встречи с божественной реальностью. Именно этот личный опыт Булгаков пытается выразить и сформулировать на догматическом языке, а также интегрировать его в русло Православия. Этот личный опыт стал его оплотом, и он никогда не откажется от своего личного откровения. Его развитое богословие также неверно было бы считать абстрактным.

Во-вторых, мало кто из современных богословов использует Св. Писание столь же широко, как Булгаков. Он раскрывает догматическое содержание библейских слов таким образом, что каждая деталь Нового Завета становится значимой с догматической точки зрения. Кажется, что его мысль погружена в Писание настолько, что его сочинения вполне могут служить духовным комментарием. Таким образом, неоспоримый авторитет Св. Писания является вторым оплотом булгаковского богословия.

В-третьих, Булгаков, преподававший догматическое богословие в институте преподобного Сергия, прекрасно владел греческим языком, что позволяло ему читать святоотеческие сочинения в оригинале. Он не собирался ставить под сомнение наследие святых отцов: он просто основывался на нем, принимая как должное его неоспоримый авторитет. Таким образом, несмотря на «рудименты» немецкой философии в мировоззрении Булгакова, святоотеческое предание остается для него главным критерием принятия любой идеи вне поля святоотеческой мысли.

Основная богословская проблема

Булгаков прекрасно осознавал огромный потенциал православного наследия — потенциал, который еще предстоит реализовать. Св. отцы только заложили основы догматического богословия, завещав его дальнейшее развитие грядущим поколениям. Естественно, Булгаков видел своей задачей развитие идей св. отцов: он начинает с того места, на котором остановились святые отцы. Этим он пытается артикулировать догматическую само-идентичность Православного Христианства.

Если бы перед нами стояла задача привести богословие Булгакова к единому знаменателю, основным вопросом, который

волновал его как богослова, можно было бы назвать поддержание единства между Богом и миром, между Создателем и творением. Одной из основополагающих черт Православия, унаследованной от отцов и определенной ими (особенно свт. Григорием Паламой), Булгаков считал глубокое осознание того, что Бог и Его творение составляют единую реальность. Это органическое единство лежит в основе и определяет все иные разделы православного богословия, такие как христология, сотериология, литургическое богословие, аскетика, антропология и т. д. Его труды подчеркивают исключительную важность этой богословской проблемы. Булгаков прекрасно осознавал, насколько значимой может быть миссия православного богословия сегодня, когда западное богословие все еще в значительной степени основывается на идее радикального дуализма Бога и мира: этот дуализм был приведен в систему томизмом, который веками преобладал в католическом богословии и воспринимался как нечто само собой разумеющееся протестантским миром. В протестантизме он получил должное выражение в учении Карла Барта. Чем шире делается пропасть между Богом и миром, тем меньше места отводится действию божественной реальности на жизни: подобный дуализм естественным образом вытесняет иконы и таинства из нашего почитания, оставляя нам «скрытый атеизм» «недоступного, трансцендентного, Незримого Бога (*Deus Absconditus*)». В учении Булгакова можно увидеть противодействие этому радикальному дуализму, направленное на преодоление пропасти между Богом и миром. Булгаков развивает свое учение, акцентируя святоотеческие идеи, которые объясняют динамическое взаимодействие Бога и мира и то, как божественный мир влияет на мир сотворенный. В этом он почти доходит до отождествления мира и Бога, опираясь на формулу апостола Павла «да будет Бог все во всем»*.

Это чувство абсолютной целостности, чувство органического взаимодействия Бога и творения очень сильно у Булгакова. Так, мир не противостоит Богу, но находится в гармоничном взаимодействии с Богом. Булгаков видит божественное присутствие во всех аспектах человеческого существования. Он пишет о творческом аспекте политической, социальной и художественной жизни. Мир стремится к самореализации, полноте своего смысла, мир материальный жаждет примирения с миром духовным. Дело спасения, деятельность, посредством которой Бог во Христе вос-

* 1 Кор 15: 28; ср. Еф 1: 23: «Которое есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем».

становливая целостность вселенной, — это деятельность, которая охватывает все: физический мир, человеческое тело, материальную среду. Это также ярко характеризует творчество Булгакова. Как экономист и бывший марксист, Булгаков никогда не упускает из виду практические аспекты этих отношений — между самими людьми, а затем между людьми и вещами, среди которых они живут. Именно поэтому в последних разделах книги «Два града» (1911) Булгаков может живо говорить одновременно о литургии, политике, экономике и искусстве, в необычной манере, беспрецедентной для других религиозных писателей России и иных стран, что также примечательно.

Второй значимой задачей Булгакова было как можно более полно осознать внутреннюю ценность видимого мира и земной жизни человека. Он стремился доказать, что все действия Бога показывают, насколько драгоценен этот мир по своей сути. И причина такого «благоговеющего» отношения к миру — его божественное происхождение в самых его основах и принципах. Бог создал мир в абсолютной любви — любви, в которой Бог «опустошает» себя, давая миру жизнь. Сам Бог, Его собственное бытие становится основой мира. Так, Булгаков считает, что собственное *бытие* Бога — Его сущность или усия — стало матрицей, из которой возник сотворенный мир. Божественная любовь неким образом в изобилии излилась в *ничто*: эта любовь — божественная сущность — смешалась с небытием. И это «ничто» стало «чем-то»: Бог вдохнул жизнь в это «ничто», чтобы появилось «что-то». Булгаков прибегает и к другому образу: Бог смотрел в зеркало «ничего», и творение явилось как Его отражение. И это творение является зеркальным образом Бога.

Опыт соприкосновения с Божественной Софией и интеграция его в богословие

Софиология Булгакова возникает в описанном выше контексте. Сам Булгаков видел в своем учении теологумен, который пытается развить учение свт. Григория Паламы о нетварных энергиях. Эти энергии обеспечивают божественную имманентность по отношению к миру, они поддерживают мир, пронизывают его, дают ему жизнь. Таким образом, Булгаков видел в паламитском учении незавершенную еще софиологию.

Однако именно глубина напряженной внутренней духовной жизни Булгакова стала одним из основных факторов становления его как богослова. Для него богословие было не столько философской системой, сколько непосредственным созерцанием боже-

ственной реальности, в которой Булгаков всегда пребывал умом, пребывал напряженно. Восприятие божественной реальности для Булгакова происходило прежде всего через литургическую жизнь и молитву. Современники вспоминали, как Булгаков совершал Божественную литургию: он молился всем существом, так напряженно, что даже вены на лбу заметно вздувались.

Таким образом, именно религиозный опыт Булгакова породил его софиологию*: в основе этого учения лежит неоспоримый факт встречи с божественной реальностью. Она стала поворотным моментом, ознаменовавшим возвращение к Христианству. В книге «Свет невечерний» Булгаков излагает некоторые значимые автобиографические моменты «истории обращения»:

Мне шел двадцать четвертый год, но уже почти десять лет в душе моей подрвана была вера, и после бурных кризисов и сомнений в ней воцарилась религиозная пустота. <...> Одновременно с умственным ростом и научным развитием душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости. <...> И тогда неожиданно... зазвучали в душе таинственные зовы...**

Однажды вечером, находясь у подножия гор Кавказа, созерцая красоту творения, Булгаков исполнился присутствия Бога, и глубокое раскаяние охватило его душу.

Передо мной горел первый день мироздания. Все было ясно, все стало примиренным, исполненным звенящей радости. Сердце готово было разорваться от блаженства. Нет жизни и смерти, есть одно вечное, неподвижное днесь... И нежданное чувство ширилось и крепло в душе: победы над смертью***.

Это было его первое видение Софии. «...То, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы... Откровения любви говорили о ином мире, мною утраченном»****.

Второй раз глубокое духовное переживание, которое он отождествляет с Софией, наступило Булгакова в Дрездене...

* О софиологии Булгакова см.: *Litva A.* La «Sophia» dans la création selon la doctrine de S. Bulgakoff. Rome, 1951; *Zander L.* Vater Sergius Bulgakoff // Internationale Kirchliche Zeitschrift, 36, 1946. P. 17–30; *Nichols A.* Bulgakov and Sophiology // Sobornost XIII, 2, 1992. P. 17–31; *Newman B.* Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom // St. Vladimir's Theological Quarterly, 22, 1978. P. 39–73.

** *Булгаков С.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / Сост. А. П. Олейникова, Н. А. Струве. Орел, 1998. С. 61.

*** Там же. С. 63.

**** Там же.

Вместе с «личным счастьем» первая встреча с «Западом» и первые пред ним восторги: «культурность», комфорт, социал — демократия... И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, «Сама Ты [О Матерь Божья] коснулась моего сердца!» <...> И там мне глянули в душу очи Царицы Небесной, грядущей на облаках с Предвечным Младенцем. В них была безмерная сила чистоты и прозорливой жертвенности, — знание страдания и готовность на вольное страдание, и та же вещая жертвенность виделась в недетски мудрых очах Младенца. Они знают, что ждет Их, на что они обречены, и вольно грядут Себя отдать, совершить волю Пославшего: Она «принять орудие в сердце», Он — Голгофу... Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... Я (тогда марксист) невольно называл это созерцание молитвой*.

В переломный момент жизни, когда в 1922 г. Булгакова изгнали из Советской России, он отправился в Стамбул (Константинополь), где посетил собор Святой Софии. Его вновь охватило глубокое духовное переживание. Это была его третья встреча с Софией. «Душе открылась св. София как нечто абсолютное... — вспоминает он. — Это действительно София, актуальное единство мира в Логосе, внутренняя связь всего со всем...»**.

Эта череда событий была бесспорным ответом на его богословский поиск принципа единства с существующей реальностью. Три встречи с тем, что Булгаков считал Божественной Софией, побудили его к поиску богословского объяснения его личных переживаний в Предании. Впечатление от пережитого было столь велико, что он не мог отречься от него: у него возникла острая необходимость интегрировать Софию в богословие. Загадочные упоминания Софии в Священном Писании значительно усилили его интерес. Одновременно эта идея проявилась в русской иконографии. Булгаков обратился к святоотеческой традиции, не вполне единодушной в отождествлении Софии и Логоса: он обнаружил очень немного упоминаний о Софии как о чем-то отличном от Логоса, но все же эти упоминания были подлинными. Более того, эта тема на тот момент уже была увлекла русскую религиозную мысль и разрабатывалась в трудах Соловьева и о. Павла Флоренского. Данные факторы вывели Софию на передний план богословского внимания Булгакова. Все это объясняет ее значимость для Булгакова, в то время как православная святоотеческая традиция в основе своей, как ему казалось, обходит ее молчанием.

* Там же. С. 64.

** Булгаков С. Автобиографические заметки. С. 125.

Те, кто склонен приписывать софиологии Булгакова статус законченной, последовательной, логически безупречной богословской системы, неправильно понимают Булгакова: он никогда не задумывал ее как таковую. Он последовательно отрицал, что его софиология является догмой или должна рассматриваться как таковая. В то же время он *всегда* утверждал, что это его личный теологумен, словесное выражение его догматического видения или, возможно, всего лишь попытка выразить его. Как следствие, его учение не является полностью последовательным или статичным в своем определении, но всегда меняется в зависимости от особенностей контекста или предмета его изучения. Нигде как в софиологии читатель так же часто не повергается в недоумение: «Читал ли когда-нибудь сам Булгаков то, что писал?». Тем не менее она пронизывает весь круг богословских вопросов и становится определяющим элементом мысли Булгакова.

У Булгакова нет последовательного определения Софии. В его работах она появляется под самыми разными заголовками. Мы считаем, что лучшим определением Софии у Булгакова может быть «персонифицированный принцип», который содержится в Божественном Бытии и проецирует себя в сотворенный мир в акте творения. Чтобы понять этот принцип и то, как он работает, мы должны вникнуть в понимание Булгаковым акта творения.

Булгаков начинает с аксиомы, которая считается само собой разумеющейся в русской *религиозной мысли* после Соловьева: реальность едина — это единая реальность Бога и его творения. Источником этой реальности, всего сущего, является сам *Бог*. Следовательно, вся реальность в некотором смысле божественна — это следствие из космологии Булгакова, которое вызвало столько критики со стороны его православных оппонентов. София появляется, когда мы пытаемся понять, как и каким образом Бог является основой реальности, или, иными словами, как Он привел в бытие все сущее.

София в творении

Традиция утверждает, что мир был создан из ничего — *ex nihilo*. Однако для Булгакова *ex nihilo* — сложное утверждение, которое всегда было центральным вопросом религиозной философии*: для Булгакова оно указывает, прежде всего, на то, что в акте творения нет никакого другого принципа, кроме самого Бога. Но в нем не говорится, как Бог был вовлечен в это действие. Для Булгакова это

* Свет Невечерний. С. 146.

всего лишь апофатическое, отрицательное утверждение: по сути, только Бог был вовлечен в творение, и не было никакого внебожественного принципа; но как Он создал саму идею «ex nihilo», не говорится, поэтому Булгаков был свободен истолковать этот положительный элемент «КАК». Так, он утверждает, что Бог создал мир через Себя из Своей природы. Метафизически создание мира состоит в том, что Бог постулирует свой собственный божественный мир. Именно эту постулируемую «божественную природу» Булгаков связывает с Софией. Так, Булгаков строит свое видение Софии на различии между божественной личностью и божественной природой (οὐσία). Божество имеет триединую личность и одну природу — οὐσία или Божественность. В акте творения Бог разбавляет свою природу (Софию) с «ничто». Это «божественное существо» погружается в «ничто», и в результате оно развивается как творение: оно больше не относится к категории «вечного», оно находится в категории «становления». Упрощенно: [Бог] + [Ничто] = [Творение]. Таким образом, эта животворящая природа Бога становится основой всего сущего. Положительное содержание космического бытия столь же божественно, как и его основа, то есть Бог: божественные энергии являются основой жизни мира*.

Эта οὐσία Бога, в качестве Софии, держит все во всеединстве: как в Боге, так и в творении. Она включает в себя «все», поскольку никакие ограничения не подходят Божеству. Это «Всеединство», которое для Булгакова «есть Бог в самооткровении», «в Слове Божиим... зовется: Премудрость Божия, София»**.

София — это граница между Богом и миром, между Творцом и творением, при этом сама она не является ни тем, ни другим.

Данное восприятие, данная «модель» акта творения позволяет нам понять некоторые иные образы, используемые Булгаковым для представления Софии.

1) Как Божественная οὐσία, София сама по себе принадлежит к духовным, умным, нематериальным категориям. Как нозетическая матрица всего творения, духовная основа мира, София составляет органическое единство идей всех существ. Следовательно, всякое создание с его положительной стороны может быть названо софианским; но у существ есть и другая — отрицательная — сторона, более низкий «субстрат», а именно материя как ничто, как пустота, пустое небытие. Это не то ничто, которое мы знаем как аспект бытия или даже как его тень. Нет, здесь имеется в виду полное ничто, которое Бог воззвал к бытию.

* Свет Невечерний. С. 148.

** Булгаков С. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 124 и далее.

Как в этой тьме «крошечной» и бессветной воссиял свет, как в абсолютное ничто всеменено бытие, это есть непостижимое дело всемудрости и всемогущества Божия, творческого «да будет»*.

Следовательно, этот софианский компонент существующего мира не является чем-то, что Бог создал заново: это собственное бытие Бога — оно идентично тому содержанию, которое уже есть в Боге. Имманентность Софии в мире помогает Булгакову объяснить таинственную объединяющую силу в природе: то, каким образом сотворенный мир живет как единый организм, как единая реальность. Она отражается в идеальном взаимодействии различных природных ресурсов: таким образом, София является встроенным координатором жизни всех существ. «Она есть та универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира, *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала»**. Эта бессознательная организация мира и есть функция Софии. Софийный субстрат мира гарантирует, что развитие мира — это процесс, определенный Самим Богом в Святом Духе.

...[Т]айна этой жизни и этого роста есть сила Духа Святого, вошедшая в мир при сотворении его и в нем пребывающая по промыслению. Нужно понять и принять эту природную благодать творения во всей ее неразрывности с природным миром, не шокируясь мнимым «язычеством» или пантеизмом, которому фактически противопоставляется пустой и мертвенный деизм, отделяющий Творца от твари***.

Каждое создание должно быть признано софийным в том, что касается его положительного содержания или его идеи, которая является его основой и нормой; но не следует забывать, что у созданий есть другой аспект — нижний «субстрат» мира, материя как «ничто», стремящаяся воплотить в себе принцип Софии****.

Таким образом, София присутствует во всех созданиях: присутствует как бы в разной «степени». Все творение является зеркальным отражением Бога, хотя степень сходства с Богом различна. Более всего на Бога похож Человек, который суть Образ и подобие Бога. Так, именно в человечестве София (как божественный эле-

* Свет Невечерний. С. 234.

** Там же. С. 223.

*** Булгаков С. Утешитель. О Богочеловечестве. Париж, 1936. Ч. II. С. 241.

**** Свет Невечерний. С. 234, 242.

мент творения) проявляется наиболее полно. Человечество — это высшая степень богоподобия творения:

Человек сотворен Богом по образу Божию (Быт 1: 27), и этот образ есть *ens realissimum* в человеке, который становится через это *тварным* богом. Это *ens realissimum* устанавливает мост онтологического отождествления между Творцом и творением через обожение последнего*.

Таким образом, человечество представляет собой авангард творения в процессе его обожения, возглавляемый и управляемый Софией. Вот почему Булгаков иногда называет Божественную Софию (всеорганизм Идей) *вечным человечеством* в Боге. София — божественный архетип и основа человеческого существа. Таким образом, человек является наиболее совершенным зеркальным отражением Бога на «лестнице» софийных сходств в творении. Между Богом и человеком, Первообразом и Образом, существует определенное «аналогическое тождество». В свете этой софийного сходства [Богочеловека] софиология является краеугольным камнем христологии Булгакова: именно в христологии отношения между божественной и человеческой природой, между божественным и человеческим мирами выходят на первый план. София помогает Булгакову глубже объяснить тайну халкидонской христологии: как соединение божественной и человеческой природы осуществляется в единой ипостаси Христа. София, как божественная *οὐσία*, лежащая в основе творения, воипостазирована во Христе. Он Логос, «ипостасное выражение Софии», предвечный Небесный Человек, Сын Божий и Сын Человеческий**. Через софиологию Булгаков объясняет фрагмент 1 Кор 15: 47: «Первый человек от земли, земной; второй человек — Господь с неба».

Это воипостазирование Софии во Христе объясняет ее таинственный статус: «Божественная София, не будучи ипостасью, тем не менее, никогда не бывает без-ипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется, причем непосредственной для нее ипостасью является... Логос, Отца открывающий, как демиургическая ипостась»***.

Однако неизбежно впечатление, что для читателей Булгакова загадка Софии остается загадкой, скрытой за плотной завесой путаницы и непоследовательности. Как и другие русские софиологи, Булгаков с непозволительной легкостью переходит от представ-

* Агнец Божий. С. 135.

** Там же. С. 136 и далее.

*** Агнец Божий. С. 136.

лений о Софии как энергии к представлениям о ней как о природе и, наконец, как об ипостаси.

Путаница усугубляется, когда мы подходим к более сложному вопросу — роли Софии в Божественной Сущности. Если все творение является зеркальным отражением Бога, отраженным в меоническом «ничто», София до акта творения существовала в Боге как зеркальное отражение Бога в самом Боге — отражение, которое приобретает почти такой же «независимый» статус бытия как сам прототип. Булгаков в олицетворении безличного начала доходит до того, что приписывает Софии ее собственное ипостатическое существо. Находясь выше творения, она «есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу»*. Ипостась — но другая: она почти ипостась, но не вполне. Позже Булгаков предложит пояснение в статье «Ипостась и ипостасность», четко разграничив Божественный Абсолют, триипостасное бытие Бога и ипостасический принцип существования, которым обладает София, определяя ее бытие скорее как принцип ипостаси, нежели как саму ипостась. Чтобы смягчить свои высказывания, Булгаков использует антиномический язык: она есть «живое и живущее существо», но не ипостасное бытие**. Булгаков пытается прояснить эту антиномическую неопределенность статуса Софии посредством целой цепочки объяснительных дефиниций-образов. Так, он видит Софию как Образ Бога в самом Боге, реализованную божественную идею, идею всех идей, осуществленную как красоту***. В Софии Бог созерцает себя, свое совершенство и красоту. Таким образом, София превращается в объект любви Бога: он созерцает свою собственную сущность, которая есть любовь****. По выражению Булгакова, она образ любви, «любовь Любви».

София не только любима, но и любит ответной Любовью, и в этой взаимной любви она получает все... София... только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила*****.

Эта пассивность Софии, отсутствие самого «источника бытия» побудила Булгакова связать Софию с принципом женственности. Как «восприимчивая сущность» она женственна, она «Вечная

* Свет Невечерний. С. 212.

** См.: Агнец Божий. С. 128 и далее.

*** Там же. С. 126.

**** 1 Ин 5: 8.

***** Свет Невечерний. С. 212.

Женственность». Булгаков даже называет ее богиней, но не в грубом языческом смысле этого слова.

Как божественный принцип, как пассивное отражение Бога София появляется в целом ряде определений и образов.

Как приемлющая свою сущность от Отца, она есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, красота. И все это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица в мире есть божественная София*.

Однако по мере богословской интеграции Булгаковым Софии в божественное бытие возрастает потребность интегрировать Софию также и в сотворенный порядок. В конце концов это напряжение подтолкнуло Булгакова к признанию того, что должно быть две Софии: божественная и тварная. Когда Бог, так сказать, повторил самого Себя в творении, отразил Себя в небытии, вместе с этим возникло и отражение Божественной Софии — тварная София**. «Все в Божественном и в сотворенном мире, божественной и тварной Софии тождественно по содержанию (хотя и не в виде бытия), — пишет Булгаков. — Одна и та же София раскрывается как в Боге, так и в твари».

Это подтверждает наше исходное предположение: София — принцип, а не независимое существо.

Из-за огромного интереса к софиологии остальное наследие Булгакова не получило должной оценки: тема Софии в значительной степени затмила богословские опасения тех, кто пишет о Булгакове. Однако общее видение Булгакова не ограничивается Софией, хотя София является руководящим принципом его богословия.

Вклад Булгакова может быть полезным, а иногда и определяющим для Православия, если обратиться к его триадологии, христологии и антропологии: действительно, у Булгакова эти три сферы мысли составляют единую, цельную реальность, в некотором смысле беспрецедентную для других православных и иных богословов.

* Там же. С. 213.

** Агнец Божий. С. 149.

Тринитарное учение

Многие труды Булгакова посвящены разработке тринитарных тем. Возможно, что впервые со времен Золотого века каппадокийских отцов православный богослов рассматривает учение о триединстве так подробно и глубоко, в большой степени развивая православную триадологию. Значительная часть «Утешителя» посвящена вопросам триадологии в связи с Третьей Ипостасью (Святым Духом). Булгаков предлагает содержательный анализ святоотеческого тринитарного учения (с. 7–63), делая вывод о том, что усвоение Божественного Откровения о Трех Ипостасях не было завершено в святоотеческую эпоху: у отцов проскальзывает растерянность по поводу факта Третьей Ипостаси и «эту проблему святоотеческое богословие завещало векам грядущим». Булгаков признает, что наши логические рассуждения не способны полностью постичь догмат Святой Троицы:

Это сверхчисло, Троице-Единица, может быть выражено на языке человеческого дискурсивного мышления только как парадоксальное и рассудочно-абсурдное, ибо противоречивое, соединение одного и трех. В этом бессилии расудка принять это сверхчисло проявляется его граница*.

Триединая личность

Значительным вкладом Булгакова является его понимание Божественных Лиц в их взаимоотношении. Со времен святоотеческого Золотого века величайшая тайна Христианства — Триединое Божество — редко обсуждалась на Востоке. Булгаков возрождает интерес к богословию Божественной Ипостаси, пытаясь объяснить, как каждая из Ипостасей связана с другими, а также как они могут быть одним целым. Тем самым он выводит каппадокийскую триадологию на новый богословский уровень.

Булгаков начинает с аксиом о Святой Троице — он указывает на реляционный характер трех личностей, их взаимозависимость:

Я предполагает в качестве своего самоутверждения ты или со-я, а в качестве *его*, так сказать, подтверждения — он, и до конца реализуется лишь *в* мы (или вы), т. е. онтологически оно не «единственно», хотя и едино**.

* Утешитель. С. 66.

** Там же.

«Я» тварных существ нуждается в зеркале — «Ты», — чтобы осознать свое собственное существо, свое самосознание. Божественный Абсолют, напротив, не может иметь другого Божественного Абсолюта, чтобы осознать себя. Итак, Абсолют должен неким образом осознать себя в самом себе. «Я» должно иметь «Ты» без внешнего Ты. Булгаков предлагает следующее решение: эта множественность «Я, Ты, Он» содержится в одном «Я». Или, иными словами, в Боге личность объединяет в себе — в своем личном самосознании — все модусы или личные принципы: Я, Ты, он, мы, ты.

[Но в Божественном Абсолютном субъекте...] все иноположения я не могут осуществляться вне его, за отсутствием всякого вне, но должны содержаться в нем самом, так что он сам есть для себя самого одновременно и я, и ты, и он, а следовательно, и мы, и вы*.

Булгаков использует собственную терминологию («триединое божественное, равноличное Я»), когда хочет подчеркнуть единство-тождество Божественных Субъектов, выражая эту идею так:

...в едином абсолютном Я существует три Я, как вполне равнояйные центры, одно для другого совершенно прозрачные и принадлежащие к полноте реальности этого Абсолютного само-Я, ничего не имеющего и не сопологающего вне себя**.

Единство это таково, что каждое «я» не определяет себя как «одно из трех я». Присутствует полная идентичность личного самосознания. Отчасти это можно сравнить со святоотеческой идеей *περιχώρησις* — взаимопроникновения. Здесь, конечно, Булгаков ссылается на слова Христа: «Я и Отец — одно»***.

С другой стороны, Булгаков сохраняет их уникальность. Они не сводимы друг к другу. Они божественны, но божественны различным образом. Троица, наряду с Абсолютным Я, является взаимоотношением или взаимоопределением трех личностей.

Таким образом, Булгаков устанавливает важную *антиномию* в отношениях между божественными личностями: их абсолютное тождество и их абсолютное различие.

* Там же. С. 67.

** Утешитель. С. 67.

*** Ин 10: 30.

Динамика бытия

Как эти три «Я» становятся одним «Я»? Это абсолютное единство обеспечивается любовью: любовь — это связывающая онтологическая сила, это то, каков Бог, это образ божественного бытия. Следовательно, это единство не статично, а динамично. Любое статичное определение единства может ввести в заблуждение: Бога следует понимать динамически, а не статически, поскольку мы имеем дело с действиями, а не фактами*. Итак, любовь между Отцом и Сыном и Святым Духом — это непрерывный поток: из-за своей динамичности он никогда не может быть воспринят нашим человеческим рассудком. Это триединство ускользает от человеческого рационального восприятия:

Рассудок знает только вещи, застывшие в своей раздельности, но не динамику жизни духа, эту раздельность преодолевающую. Жизнь этого тройственного, триединого субъекта есть любовь, силою которой он есть три и есть один в божественном самоожествлении. Абсолютный самодвигущий божественный Субъект, непрестанное движение, «перихорисис» божественной яинности, который невозможно остановить, задержавшись на одном лишь центре, и тем разорвать кольцо любви, превратив Троицу в трех или одного. Ипостасно равны, ибо равнобожественны Бог — Пресвятая Троица, Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Святой в качестве божественного Я**.

Булгаков переосмысливает святоотеческое понятие *τῶλοι τῶς ὑπάρξεως* (способов бытия) в терминах трех типов любви. Так, любовь Отца к Сыну — это отцовская любовь. Любовь Сына к Отцу — это иной тип любви — сыновняя любовь. Любовь Духа к Отцу и Сыну — это снова иной тип любви. Все их объединяет то, что это жертвенная, самоотверженная любовь — *нет любви без жертвы*:

Любовь во Св. Троице нуждается в том, чтобы вседейственно, предельно, исчерпывающе любить, во взаимности жертвы — неограниченной***.

Эта любовь определяет динамику Трех Ипостасей — это не только факт, но и акт предвечного самоопределения по отношению к другому. Булгаков пишет:

Пламенники Божественной триипостаси вспыхивают в каждом из ипостасных центров, лишь чтобы соединиться, отождествиться между собой, в исхождении из себя в другого, в пламенно самоотвергающейся личной любви... Динамически личность осуществляет

* Агнец Божий. С. 118.

** Утешитель. С. 67–68.

*** Там же. С. 79.

себя как исходное начало самоотвергающейся любви, исхождение в другое я*.

Таким образом, подводя итог вкладу Булгакова в православную триадологию, мы можем заключить: а) Булгаков утверждает парадоксальную идентичность и различие Божественных Ипостасей и б) разрабатывает реляционную динамическую природу ипостасного бытия, в) приходя к выводу о самоотверженном (отвергающем себя) характере любви в Троице.

Халкидон

Христианство утверждает, что Бог создал мир, окружив его своей промыслительной заботой, и входит в мир творения через воплощение. Как возможен этот союз Бога и человека — союз «трансцендентного и имманентного»?

Ответ на этот вопрос дан в обширном труде о. С. Булгакова, трилогии «Агнец Божий», «Утешитель» и «Невеста Агнца». Несомненно, это вершина его богословия. Это наиболее обширный анализ Халкидонской Христологии, согласно которой Христос является совершенным Богом и совершенным человеком. Это антиномия, которую нельзя объяснить формальной логикой. Но есть иная логика — логика божественного. И именно на основании этой логики Булгаков пытается проанализировать итоги Халкидона. Он указывает на две теологические предпосылки, без которых воплощение было бы невозможным:

1) Если бы Божественная и человеческая природа были разделены непроходимой онтологической пропастью, т. е. если бы они были настолько отличны друг от друга, воплощение не могло бы состояться. Итак, тезис первый: взаимосвязь божественного и человеческого.

2) Несмотря на эту взаимосвязь, Божественная Природа онтологически верховна, а человеческая природа — низшая. Их союз может быть достигнут только через приспособление Божественной Природы к человеку. Отсюда второй тезис: божественная природа по-видимому претерпела некое самоуменьшение — *κένωσις*.

О соотношении человеческого и божественного

Таким образом, воплощение возможно только в том случае, если еще до воплощения Личность Логоса была в определенной степени родственной человеку, а человеческая личность — божественному:

* Агнец Божий. С. 118.

natura humana sарax divini, и, с другой стороны, *natura divina* sарax humani. Булгаков сближает божественное и человеческое и прилагает значительные усилия к разработке этого вопроса. Во Христе человеческая природа была способна «содействовать» полноте жизни Божественной Ипостаси*. Булгаков основывает свой взгляд о человеческой природе на фрагменте Еф 2: 9–10, где *говорится*, что Богочеловек Христос обладает полнотой божественности**. Следовательно, человеческая природа «соизмерима» с Божественной: она получила Ипостась Абсолютного Логоса, человеческая природа является «богоприемлющей»***.

Человек как высшее софийное творение

Софиология также определяет понимание Булгаковым человеческой природы. Полнота софийного присутствия наибольшая в самом совершенном творении Бога — человеческом существе. Человек, как частично духовное существо, является наиболее непосредственным воплощением софийного творения: в момент творения Бог «вдохнул в человека» (Быт 2: 7) Свое собственное бытие, свое собственное «Я», так что произошло излияние, исходящее от божества (и даже от божественной сущности):

Духу, хотя и тварному, присуща особая тварная вечность и даже несотворенность... Тайна сотворенности тварного духа в том, что Бог этому «вдуновению» (Быт 2: 7), излиянию Своего естества, дал бытие ипостасное... Духовное бытие укоренено в вечности Божией, тварный дух ей подобовечен и несотворен, и он несет в себе сознание и этой вечности, и этой несотворенности, как и вообще божественности своей, почему духовное самосознание есть по существу и богосознание****.

Следовательно, человек состоит не только из «общего» божественного субстрата, из которого Бог вызвал к жизни все материальные существа. Человек является одновременно материальным и духовным существом: и, как Булгаков считает само собой разумеющимся, всякая духовная природа сама по себе божественна*****.

Вот почему человек, в отличие от любого другого материального существа, несет в себе дух божественного начала^{6*} — Бул-

* Агнец Божий. С. 209.

** Свет Невечерний. С. 278.

*** Там же.

**** Агнец Божий. С. 115.

***** Там же. С. 117.

6* Там же. С. 258.

гаков указывает на элемент нетварности в человеке*. Он пишет: «Человек есть одновременно тварь и не-тварь...» **. «Человек действительно двусоставен, имеет в себе нетварное, божественное начало... и тварное» ***.

В «Агнце Божьем» Булгаков говорит о нетварном божественном происхождении человеческого духа и человеческой ипостаси: Человек состоит из нетварного божественного духа, который воипостасирован сотворенным «я» ****.

Его творение — это не только творение как таковое, но также рождение и эманация*****. Утверждая богоподобие природы человека, он доходит до того, что говорит, что если бы человек мог быть свободным от своей природной сущности, он был бы просто Богом, и его жизнь слилась бы с Божественной жизнью^{6*}.

Антропологический максимализм Булгакова проявляется в том, как он трактует понятие образа и подобия в человеке. Булгаков интерпретирует библейское откровение «Сотворим человека по образу и подобию нашему» таким образом, что отношения между человечеством и Божеством определяются как взаимные: сама идея «образа» предполагает не одностороннюю, а двустороннюю близость. Не только человечество является отражением Бога, но и Бог является отражением человечества: человечество неким образом уже вечно содержится в Божестве. Таким образом, Булгаков утверждает, что «все, что открывается Божеством, в каком-то смысле и человечно»^{7*}. «Если человек имеет образ Божий, это значит, что и Бог имеет образ человека»^{8*}. В «Агнце Божьем» Булгаков подробно излагает свои идеи о «человечности» божественного порядка и космоса^{9*}. Лучше всего можно резюмировать главный тезис антропологии его собственными словами о небесном отечестве человека^{10*}.

Он утверждает, что образ принадлежит всему человеческому существу, и не ограничивается какой-либо стороной или свойством^{11*}.

* Там же.

** Свет Невечерний. С. 278.

*** Агнец Божий. С. 160.

**** Там же. С. 209.

***** Свет Невечерний. С. 283.

^{6*} Агнец Божий. С. 138.

^{7*} Свет Невечерний. С. 278.

^{8*} Там же. С. 283.

^{9*} Агнец Божий. С. 158–59.

^{10*} См.: Агнец Божий. С. 136 и далее.

^{11*} Агнец Божий. С. 164.

Человек как образ на самом деле является повторением Бога,* и это позволяет Булгакову утверждать идентичность и равенство между человеком и Богом. По его мнению:

Первообраз и Образ, при всей непреодолимости расстояния между Творцом и творением, соединены известным тождеством, устанавливающим между ними положительное соотношение и возвещающим о грядущем Боговоплощении**.

В чем именно мы, люди, тождественны Богу? И у Бога, и у нас есть свое «я», наша ипостась. И в этом отношении мы подобны Богу. Булгаков пишет, что «Бог умножил и повторил Свои ипостасные лики в ангельском и человеческом мире»***.

Для Булгакова человек — это микроабсолют, точно выраженный образ божественной абсолютности****. Его дух обладает чертами Абсолюта*****. Здесь мы можем кратко указать на некоторые черты абсолютности человека. Если Бог является абсолютным апофатическим «НЕТ» по отношению к космосу, иными словами, «Бог не-космос», то есть, если Бог трансцендентен миру, так же и человек трансцендентен космосу и самому себе^{6*}. Как Божественная Ипостась не поддается определению, так и человек и его ипостась не поддаются определению^{7*}. Человек — это божественная «криптограмма», загадка своей ипостаси^{8*}. Именно эта соизмеримость между человеком и Богом сделала воплощение возможным.

Тем не менее, следует отметить, что Булгаков не отменяет онтологической дистанции между Богом и человеком: будучи повторением божественного, ипостатические образы не сливаются в Троицу^{9*}. «Образ Божий в человеке надо понимать... как некоторое повторение, которое ни в каком случае не есть тождество с Первообразом, напротив, непреходимо от него отличается, но в то же время существенно ему причастно»^{10*}.

* Свет Невечерний. С. 277–78.

** Агнец Божий. С. 160.

*** Там же. С. 160.

**** Свет Невечерний. С. 278, 281.

***** Агнец Божий. С. 114.

^{6*} Свет Невечерний. С. 278.

^{7*} Там же. С. 278, 281.

^{8*} Агнец Божий. С. 138. Свет Невечерний. С. 282.

^{9*} Агнец Божий. С. 135 и далее, с. 160 и далее.

^{10*} Свет Невечерний. С. 277–278.

Кенозис

Чтобы воплощение произошло, эти две природы должны каким-то образом соединиться; одного факта их связи еще недостаточно. Божественная природа по-прежнему выше, чем человеческая природа. Так каким же будет союз? Булгаков считает, что союз возможен только в том случае, если божественная природа снизойдет от своей высшей формы до человеческой природы. Его форма должна некоторым образом подвергнуться самоуменьшению. Так, халкидонское определение — союз двух естеств во Христе — предполагает кенотическое толкование божественной природы в Богочеловеке Иисусе.

Вторая Ипостась отрекается от божественной славы до *такой степени*, что Ее божественная природа становится соизмеримой (т. е. появляется возможность измерять и то, и другое по одной шкале) человеческой природе. Таким образом, кенозис становится мостом между божественным и человеческим.

Ключевое понятие в толковании халкидонской антиномии — кенозис — расширено Булгаковым для интерпретации других аспектов отношения Бога к миру и, что более важно, вечной жизни Бога-Троицы. Все эти темы тесно связаны у Булгакова. Настолько, что воплощение, как мы видим, является продолжением творения.

А. Николс считает, что Булгаков во многом обязан мнению Ф. Шеллинга о том, что по необходимости Божьей любви кенозис присутствует в самом устройении Святой Троицы. Однако Н. Городецкая более убедительно прослеживает истоки кенотических представлений о Божестве у русских мыслителей.

Булгаков выделяет в кенозисе Бога несколько уровней. Здесь мы сможем предложить лишь краткое изложение его идей: а) вечный кенозис между тремя личностями Святой Троицы; б) кенозис отношений в творении; и в) прикладной кенозис в воплощении.

А. Имманентный кенозис в Троице

Кенозис — это сам принцип тринитарного образа бытия: где есть любовь, там и кенозис. Таким образом, само использование «родительского» языка (Отец, Сын и т. д.) для описания Божества подразумевает, что их отношения являются любящими и, следовательно, кенотическими. Булгаков указывает, что сами понятия Отца и Сына — Отцовства и Сыновства — уже подразумевают кенозис. Зарождение, дарование жизни Сыну — это уже кенозис; быть сыном — это опять кенозис.

Кенозис Отца по отношению к Сыну — это вечное рождение Сына от Отца. Булгаков использует собственную терминологию: «самоосуществление» через «самоопустошение» — Отец осознает себя не в своем собственном «Я», а в Сыне, опустошая всю полноту своего существа в Сына*. Следовательно, самоосуществление заключается в самопожертвовании одного ради другого. Булгаков определяет это самоопустошение как отдачу себя Другому, самоотверженный экстаз пылающей любви, которая заботится о Другом**. Сын отражает самоопустошение Отца и опустошает себя ради Отца:

И если Отец хочет иметь Себя вне Себя, в Сыне, то и Сын не хочет иметь Себя для Себя, жертвоприносит личную Свою самость Отцу и, будучи Словом, Он Сам для Себя как бы немеет, делая Себя Словом Отчим***.

Этот взаимный кенозис, который включает в себя страдание, не только не противоречит идее блаженства в божественном способе бытия, но фактически составляет его: именно «радость жертвенной любви» привносит страдание и блаженство в единство****.

Б. Кенозис творения

Булгаков рассматривает акт творения как кенотический со стороны Бога. Само вхождение Бога в ничто ради рождения творения является подлинно кенотическим актом. В момент этого творческого согласия кенозис Божества состоит в самоуменьшении Бога в Его абсолютности — в творении: «Абсолютный, ни с чем помимо Себя не соотносящийся Бог становится абсолютным-соотносительным»*****. Каждая из Ипостасей имеет свою часть в кенозисе Божества по отношению к сотворенному космосу. Булгаков кратко излагает это в книге «Утешитель». Что касается кенозиса Отца, Булгаков отмечает, что в Писании говорится о его молчании / небытии в творении: он проявляет себя только через Сына и Духа^{6*}. Кенозис Духа в творении состоит в том, что Святой Дух осеняет все творение, а также в том, что Его действие ограничивается творением. На воскресной заутрене мы поем: «Дух Святой дает жизнь каждой живой душе». Итак, Святой Дух поддерживает

* Агнец Божий. С. 121.

** Там же.

*** Там же. С. 122.

**** Агнец Божий. С. 122.

***** Утешитель. С. 253.

^{6*} Там же.

творение. Этим безмерный должен войти в меру творения. Также Святой Дух терпит сопротивление сотворенного мира; он принимает трудности сотворенного мира, всех созданий, в восприятии откровения Духа. Конечное творение пытается принять и получить бесконечное. Таким образом, оно всегда неполно в том, как оно воспринимает Святого Духа. Творение даже сопротивляется Святому Духу, и все же Святой Дух — кенотически, в самоотрицании — пребывает с ним и не оставляет творение, чтобы погрузить его в ничто, откуда оно пришло. Он пребывает в нем, поддерживает его существование. Итак, кенозис — это долготерпение Духа<?>. Булгаков видит кенозис Духа в другом аспекте. Дух — это полнота и глубина Божества. Тем не менее, поддерживая творение, Святой Дух, Божественный Абсолют, вступает в процесс становления — вместе со всем творением. По мнению Булгакова, Святой Дух ограничивается неполнотой творения, которое все еще стремится к своей полноте<?>. Следовательно, кенозис Духа означает, что Единственный без меры ограничивается мерой, становлением и несовершенством<?>.

В. Кенозис в воплощении

Наиболее значительным вкладом Булгакова является его интерпретация кенозиса Христа. Булгаков выделяет три аспекта: на уровне природы, на уровне ипостаси и на уровне внутритроичных отношений.

Говоря о природе Христа, Булгаков принимает классическую христологию как должное — божественная природа не изменилась, но временно отказалась от своей славы и сообразовалась с человеческой природой. Она меняет свою форму, морфi (способ божественного существования) (не сущность!)<?>. Какого рода изменения претерпевает форма существования? Вечный Бог входит во временную историю: вечность ограничивается временем<?>.

Однако Булгаков развивает святоотеческую мысль, не останавливаясь на классической идее о простом «переходе через временную преграду» или «божественном прыжке во временное». Булгаков вводит более сложное представление о самой ипостаси Христа, а именно — о его Божественном самосознании. Его Бо-

* Там же. С. 239.

** Утешитель. С. 254.

*** Там же.

**** Агнец Божий. С. 252.

***** Там же. С. 260.

жественная ипостась абсолютна, то есть неизменна, завершена и совершенна, но в воплощении она претерпела процесс становления<?>. Таким образом, кенозис — это становление Абсолютного<?>.

По его выражению, кенозис сделал Божественное самосознание Христа *tabula rasa*, и самосознанию этому надлежало расти — осознание сыновства также было *постепенным* процессом<?>. Он называет это кенозисом божественной ипостаси. Так, божественная ипостась (в ее кенотическом состоянии) неким образом приравнивается к человеческой ипостаси. Так, утверждает Булгаков, процесс становления теандрической ипостаси Христа подобен процессу становления человеческой ипостаси<?>. Это позволило Булгакову рассматривать Христа как образец для любого человека.

Откуда возникает такая необходимость пересмотреть св. отцов, которая ощущается во всех трудах Булгакова? Один из возможных ответов — это современное осознание первостепенной значимости человеческой личности для объяснения различных явлений в окружающем мире. Оно широко проявилось в богословии XX века. Это понимание было значительно усилено междисциплинарными исследованиями, такими как психология человека и социальная антропология, которые сосредоточены на человеческой личности. Напротив, в эпоху святых отцов трудно найти четкое *определение* того, что такое, на самом деле, человек. Действительно, среди святых отцов никогда не было однозначного консенсуса по данному вопросу. Как замечает митр. Каллист (Уэр): «У греческих отцов нет единой систематической теории личности или даже согласованной терминологии, а есть только ряд пересекающихся подходов». Ни догматическое наследие Вселенских соборов, ни паламитские *соборы и синоды* не предлагают достаточно полного определения ипостаси-личности<?>. Что касается церковного учения об устройении человека, озабоченность русской религиозной мысли понятием личности дала определенные результаты, которые, в свою очередь, заставляют богослова взглянуть на святоотеческую традицию в новом свете. Это наследие русской мысли не позволяет Булгакову недооценивать важность целостности личности как в христологии, так и в антропологии. Так, Булгаков отвергает некоторые толко-

* Там же. С. 269.

** Там же. С. 280.

*** Там же. С. 313.

**** Агнец Божий. С. 261.

***** Kallistos Ware. The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers // Person and Personality, ed. A. Peacocke & G. Gillett. Oxford, 1987. С. 199.

вания отрывков Евангелия, которые поставили эту целостность под вопрос. Антиохийская святоотеческая школа видела Христа в Евангелиях, действующего «иногда как человек, а иногда как Бог» (Булгаков называет это «чересполосица» — «неоднородная» биография). Это действительно означало бы для Булгакова, который знаком с достижениями современной мысли о личности, что действуют каким-то образом два субъекта. Христология Булгакова, напротив, пытается увидеть все действия Христа в их целостной согласованности. Поэтому он настаивает на том, что все эти проявления происходят из-за кенозиса самосознания Христа как Бога. Булгаков сказал бы: «Христос заплакал и воскресил Лазаря будучи Богочеловеком». Это стремление к целостности личности во Христе привело Булгакова на грань аполлинаризма — ереси, утверждавшей божественность ума (νοῦς) Христа. В. Н. Лосский действительно обвинил Булгакова в неополлинаризме.

Во времена Аполлинария не было богословских инструментов, которые четко определяли бы разницу между умом, самосознанием, личностью и т. д. К XX веку восточное богословие продвинулось достаточно далеко, чтобы позволить Булгакову вернуться к Аполлинарию и «отделить овец от козлищ» в его учении, т. е. истину от ереси. Одним из важных посылов Аполлинария, на который опирается Булгаков, является то, что личность Христа действительно одна и единственная: нет места теориям какого-то «божественного оборотня», согласно которой человек меняет свою природу в зависимости от обстоятельств. Одну подобную «неоднородную» христологию справедливо сравнивали с «переключением передач» при вождении автомобиля. Если мы говорим, что Христос «плакал как человек, но воскресил Лазаря как Бог», мы рискуем допустить, что иногда Он действует на «человеческой передаче», а время от времени «переключается» на «божественную». Подобное толкование действий Христа очевидно проблематично, потому что каждое действие — это активное проявление личности. И если мы верим в одну личность во Христе, то единство личной жизни требует единства всех ее проявлений. Булгаков отказывается «разделять» служение Христа на человеческое и божественное, но видит в нем единое служение Богочеловека. Как он выразился: «Бог... являет Себя... богочеловечно» (Θεανδρικός)*, таким образом, что каждое действие Христа не является ни человеческим, ни божественным, но божественно-человеческим — богочеловечным. Таким образом, Булгаков объясняет, почему даже некоторые рассказы о чудесах в служении

* Агнец Божий. С. 266, 270.

Христа отмечены кенотическими ограничениями*. Все чудеса Христа, его пронизательность, его духовная сила и другие выражения его высокого совершенства, А ТАКЖЕ его физическая утомляемость, недостаток знаний, чувство покинутости Богом и другие выражения его ограничений — ВСЕ это должно быть истолковано как принадлежность *божественно-человеческому*. Это объясняет

самые смелые христологические парадоксы: Господь, спящий на корме, словом Своим содержит вселенную; Господь, висящий на кресте и томимый смертной мукой, есть Творец и Животоначалник, содержащий словом Своим все сотворенное; Господь, рождающийся в яслях и почивший во гробе, есть Владыка всей твари, и т. д.**.

В Богочеловеке нет таких проявлений Божественной жизни, которые не были бы человечесны, как нет и ничего человеческого, что не было бы обожаемо, благодатствуемо, пронизываемо Божественным светом, хотя еще и не прославлено; в Нем все — богочеловечно***.

Союз божественного и человеческого, Создателя и его творения, совершился во Христе: однако этот процесс только начинается с воплощения. Вот почему кенозис не исчерпывается воскресением, но касается также и пост-пасхального прославленного Христа, и это во многом относится к таинству евхаристии.

Как воплощение влияет на положение Второй Ипостаси, то есть Логоса, относительно остальных Ипостасей Святой Троицы? Булгаков утверждает, что хотя подчинения нет, все же при воплощении Христос, в качестве выражения своего кенозиса, становится подчиненным Отцу; отношения между Отцом и Сыном действительно приобретают характер подчиненности (ср. Ин 14: 28). С другой стороны, мы предполагаем кенотическое растворение Сына в Отце: мы исповедуем Христа как Логос — Слово Божье. Однако *тот*, кто есть Слово Божье, сам по себе становится бессловесным. Он говорит только слова Отца, а не свои собственные. Настолько, что его ипостась как бы перестала существовать и стала прозрачной. Чтобы те, кто видел Христа, видели Отца.

Можно ли говорить об участии Троицы в кенозисе Христа? Очевидно, что Булгаков связывает ответ на этот вопрос со степенью участия всей Троицы в воплощении. Чем больше мы допускаем «пространства» для всей Троицы, тем большую степень кенозиса

* Там же. С. 265. Более подробное обсуждение чудес Христа у Булгакова «О чудесах Евангельских». Париж, 1932.

** Агнец Божий. С. 255.

*** Там же. С. 284.

мы должны допускать в икономической Троице, то есть в Троице, которая раскрывается в акте икономии нашего спасения, нашего искупления. Булгаков, как профессор догматики, был хорошо знаком с ересью патрипассионизма, поэтому он старался избегать каких-либо ассоциаций с ней в своих трудах. Он исследует на другом богословском уровне вопрос о совместном распятии Отца и Сына. Булгаков старался не идти по пути, намеченному патрипассионистами. Аргумент Булгакова начинается с аксиомы: как бы Бог ни относился к миру, это всегда выражение Его любви. Само сотворение мира — это акт жертвенной любви Бога. Искупление человека от грехопадения и первородного греха еще более жертвенно, поскольку, как пишет Булгаков: Виновник бытия человека Сам принимает на Себя последствия Своего акта творения, — возможность греха, которая стала действительностью*. Вместе с воплощенным Сыном Божиим страдает и Отец, поскольку, позволяя Сыну умереть на кресте, Отец претерпевает «хотя и, конечно, не смерть, но некий образ духовного со-умирания в жертве Любви»**.

Еще более детально проработано Булгаковым богословие кенозиса Святого Духа. Кенотический характер служения Святого Духа Булгаков связывал с пассивностью и даже с некоторой женственностью. Булгаков заявлял, что Третья Ипостась, Святой Дух, играет в воплощении как бы женскую роль. Здесь нам следует уточнить, что именно имел в виду Булгаков. Именно через соединение с Богородицей, в Благовещении, развивается женственность Святого Духа. В Благовещении задействованы все ипостаси Святой Троицы, но все три по-разному. Святой Дух обеспечивает в этом событии «воспринимающую роль», в то время как Логос играет «активную роль», пребывая в утробе Девы.

Боговоплощение слагается из двух актов: вселения Божественной ипостаси в человека и принятия ее им. Первое есть собственное дело Логоса, посылаемого в мир Отцом, второе есть дело Духа Св., также посылаемого Отцом на Деву Марию, во плоти которой совершается Боговоплощение***.

Булгаков предупреждает любые недоразумения относительно роли Святого Духа:

Посему это никоим образом не должно быть понято как некое отцовство Духа Святого, якобы заменяющее отсутствие мужа, наоборот, оно

* Агнец Божий. С. 393.

** Там же. С. 344.

*** Там же. С. 200.

является как бы известным отождествлением Духа Святого и Девы Марии в зачатии Сына... [Следовательно,...]...совершенно исключается собственное воплощение третьей Ипостаси*.

Откровение Святого Духа в Деве Марии глубоко отличается от воплощения Логоса, поскольку Богочеловек Иисус Христос имеет только одну ипостась, а именно ипостась Логоса, а Дева Мария, с которой Святой Дух «навечно пребывает» с момента Благовещения, имеет человеческую ипостась, отличную от ипостаси Святого Духа**. Следовательно, это различие мужского и женского начал, отраженное в воплощении, побудило Булгакова связать Святой Дух с женским началом: «воплощение Христа в образе мужеска пола и совершеннейшее явление Духа Святого в образе Духоносицы Приснодевы Марии». Поэтому, — комментирует Булгаков, — церковная литература представляет нам Дух как женскую ипостась, и он цитирует ряд таких отрывков***.

Тем не менее, самоопустошение Третьего Лица Святой Троицы начинается только при Благовещении и продолжается параллельно с кенозисом Христа, начиная с момента Рождества Христова. Таким образом, в младенце Иисусе дары Святого Духа не присутствуют в их полноте. При крещении Христос получает только некоторые дары Святого Духа, а не их полноту****.

Кульминация кенозиса приходится на время Голгофы. «В голгофском истощании смерти, — пишет Булгаков, — Богочеловек по человеческому естеству “оставляется Богом”, т. е. неизменное почивание на Нем Духа Святого становится неосязаемым, в противоположность той осязаемости, которую оно же имело в Преображении»*****. Таким образом, это кенозис Духа в его деятельности: кенозис действия^{6*}. В Гефсимании этот кенозис становится явным: несмотря на то, что он является высшей абсолютной вечной любовью, «действительной личной Любовью Отца к Сыну и Сына к Отцу», Святой Дух «скрывает» свое присутствие. Булгаков пишет: «...[Э] то является кенозисом для ипостасной любви — не являть себя Любимому»^{7*}. Таким образом в «кенозисе личной

* Агнец Божий. С. 200.

** Утешитель. С. 285.

*** Там же. С. 219.

**** Там же. С. 289.

***** Там же. С. 288.

^{6*} Утешитель. С. 289.

^{7*} Агнец Божий. С. 345.

любви» — «не проявлять Себя Возлюбленному» — Святой Дух тоже принимает участие в страданиях.

Большая богословская заслуга Булгакова заключается в том, что он впервые указал на различные формы кенозиса Сына и Духа: в Сыне это кенозис ипостаси, а в Духе — кенозис действия.

Таким образом, Булгакову удается отстоять свою идею о том, что вся Святая Троица участвовала в страданиях Боговоплощения, не впадая в патрипассионизм. Причина состоятельности теории Булгакова заключается в том, что, по его мнению, она не является антитринитарной: догму искупления можно понять только в контексте учения о Святой Троице*.

Объединяющее мировоззрение Булгакова не позволяет ему рассматривать любое действие Бога как произвольное событие, совершенное одним из трех лиц Святой Троицы. Таким образом, два в некоторых аспектах далеких друг от друга богословия — богословие творения и богословие воплощения — у Булгакова сливаются в одно, поскольку они рассматриваются как одно и то же действие — действие Бога. В воплощении Господь:

заканчивает Свое творение и тем самым оправдывает акт творения, которое, без этого Божественного в него вхождения, является неизбежно несовершенным в силу своего происхождения из ничего, а потому и в силу ограниченности и удобопревратности своей тварной свободы. Бог не мог предоставить мира, хотя и совершенного в образе его сотворения («добро зело»), однако имеющего в себе неизбежное онтологическое несовершенство тварности и отсюда проистекающую незавершенность, его собственным судьбам (как учат деисты). Возникает дальнейшая задача в творении мира — преодолеть и самую его тварность, сделать творение уже не — творением или сверхтворением, его обожить.

Божественное воплощение — это акт «творения для Самого Бога, ...жертва любви Божией в творении мира, “такое возлюби Бог мир, яко и Сына Своего Единородного дал есть”»**.

Спор о Софии

Учение Булгакова подвергалось резкой критике со стороны Московского Патриархата, а также со стороны русских эмигрантов. Из Москвы ответ поступил от лица митрополита Сергия (Страгородского), Русская Церковь в изгнании выступила против Булгакова от лица архиепископа Серафима, написавшего большую книгу «Новое учение о Софии, Премудрости Божией» (София, 1935).

* Там же. С. 401.

** Агнец Божий. С. 375.

Осуждение Булгакова Москвой и два ответа Булгакова в защиту своей позиции опубликованы в книге «Божественная мудрость» (Париж, 1935). Критику ответов Булгакова предложил Владимир Николаевич Лосский в книге «Спор о Софии» (Париж, 1936).

Основным недостатком системы Булгакова является его софиология. Если мы согласимся с тем, что субстратом сотворенного мира является божественная природа (то есть Божественная София), то мы должны будем признать, что сотворенный мир божественен *per se* (сам по себе). Таким образом, Булгаков утверждает онтологическое тождество Бога и мира. Это своего рода панентеизм, вызвавший большую неприязнь у современников Булгакова.

Одна из неотъемлемых опасностей такого панентеизма состоит в том, что он не дает разумного объяснения присутствию зла в мире. Если мир божественен *per se* (сам по себе), то кажется, что зло исходит от самого Бога. Восточная традиция всегда утверждала, что сотворение мира из ничего было созданием чего-то нового и совершенного, но у Булгакова это переустройство и реорганизация уже существующего божественного мира (то есть божественной οὐσίας, Софии). А акт творения, когда Бог погрузился в ничто, подразумевает «ущербление уже существующего Божественного мира (Софии), его порчу, несовершенство», и в конечном итоге зло становится частью Бога, его божественного плана — Бог, таким образом, является источником зла*. Согласно Булгакову, зло — это просто несовершенство, неизбежно возникшее в процессе формирования мира: это всего лишь недостаток полноты бытия, т. е. относительное ничто. Его критики, однако, утверждали, что зло — это активный и даже личностный принцип, который активно работает в направлении уменьшения полноты жизни, в сторону смерти. Все они признают факт: да, зло всегда паразитирует на добре и реализуется только через использование сил добра. Однако сама эта зависимость от добра предполагает, что зло должно быть творческим, изобретательным, активным. Иначе как оно может превратить добро в зло? Фактом является то, что злые (демонические) силы проявляют себя как бы свободными от Бога, несмотря на то, что были созданы им.

Митрополита Сергия больше беспокоила опасность булгаковской софиологии как «учения, чуждого Святой Православной Церкви Христовой». Иерарх связал софиологию с гностицизмом и тем самым предостерег от этого «всех верных служителей и детей Церкви».

* Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 55–56.

Митрополит Сергей широко использовал собственное замешательство Булгакова относительно того, до какой степени можно олицетворять Софию: «любовь, хотя бы и женственная, пассивная, чтобы быть духовной, тем паче Божественной, должна быть сознательной, т. е. принадлежать Ипостаси, а не безипостасному существу в природе»*. Если мы говорим, что София — личность, то мы олицетворяем природу Бога, превращая ее в еще одну божественную ипостась. Как таковая она неизбежно становится четвертой ипостасью в Боге, как бы ни хотел Булгаков скрыть такой подтекст.

Митрополит Сергей также возражает против различия «в простой сущности Бога между двумя принципами, мужским и женским», поскольку это привело бы к колоссальным моральным последствиям. Божественный образ в человеке становится точно связан с двойственностью полов. «Отсюда не так уже далеко и до обожествления половой жизни, как это было у некоторых из гностиков»**.

Другой ошибкой богословского видения Булгакова было недостаточное осознание личностного начала в Божественном Абсолюте. Создание и *икономия* человеческого искупления были включены в несколько безличный процесс формирования мира. Не так много места предоставляется для личной свободы ни в отношении Бога, ни в отношении человека. Например, если мы признаем, что воплощение было «запрограммировано» с самого начала, то мы должны сделать вывод о том, что падение человека также было «запрограммировано» Богом. Действительно, Булгаков, кажется, не замечает скрытого смысла своего учения, когда особо подчеркивает тварность человека как причину его падения, то есть несовершенство природы, данной ему Творцом***. Таким образом, утверждается, что первоначальное творение было несовершенным.

Из-за недостаточного осознания «личного» измерения в божественной жизни Булгаков превращает воплощение в онтологическую необходимость — божественную потребность. Воплощение у Булгакова развивается только как завершение творения мира, преодоление его статуса как существа. Митрополит Сергей справедливо настаивает на том, что воплощение является следствием грехопадения и было только предвидено Богом, а не предопределено. Булгаков ошибочно принимает это преобладание личной

* Сергей (Страгородский), митр. Указ Московской Патриархии. С. 8.

** Там же. С. 9.

*** Сергей (Страгородский), митр. Указ Московской Патриархии. С. 10.

свободы в Божественном Абсолюте за окказионализм. Митрополит Сергей отвечает на это, что если мы лишим Бога этого так называемого «окказионализма», мы отвергнем вместе с ним тот факт, что Он — личность, превратив его в механизм: такой Бог, который является лишь «безличным первичным принципом», есть Бог философов, а наш христианский Бог, прежде всего, не что-то, а Кто-то. Это повлечет за собой искажение свободных отношений между людьми, личного принципа взаимоотношений — то, что святые отцы стремились охранять в своем богословии.

Эта деперсонализация Бога привела Булгакова на грань оригинализма. Если Бог запускает «безличный» процесс, акт творения, а затем его совершенствование через Боговоплощение в направлении его окончательной самореализации, тогда в этом «механизме» нет места для неудачи. Если существует вечный ад, тогда создание мира было неудачей, и никакая теодицея не была бы возможной.

Поэтому Булгаков приходит к идее всеобщего спасения. В конце концов, все будет спасено, считает Булгаков; ад — лишь временное средство достижения окончательного совершенства всего творения. Смерть рассматривается не как «последняя» печать в самоориентации человека, а как начало посмертного пути к Богу. Человек обогащает свой духовный опыт и с течением времени преодолевает в себе все зло. Таким образом, он наконец входит в Царство Божье. Что касается нехристиан, то они могут получить после смерти свет Христов.

Тем самым Булгаков не мог допустить существования вечных мучений. Он называет учение о непрекращающихся адских муках «уголовно-пенитенциарным мировоззрением»*. Недопустимо наказывать конечные и ограниченные грехи бесконечным наказанием. «... [С] отворенность всеведущим Богом, есть, так сказать, онтологическое доказательство неизбежности грядущего спасения»**. Действительно, здесь Булгаков расходится с восточной традицией, воспринимающей вечные муки как реальную возможность. Здесь Булгаков снова принижает богоподобную свободу людей, наделенных абсолютной властью и свободой в своем самоопределении даже в вечности. Преуменьшая эту свободу (говоря, что Бог всех отправит в рай), мы уничижаем божественное величие человека и тем самым уничижаем любовь Бога, дарующую человеку это положение абсолютного существа.

Именно эта недооценка свободы человека заставила Булгакова интегрировать человека как «безличного» в механику универсаль-

* Невеста Агнца. С. 513.

** Там же. С. 550, также с. 573.

ного процесса. Обожествление человека у Булгакова происходит не через свободу выбора (как утверждает Православие), а «навязано» человеку природой. На смену этой абсолютной свободе человеческого самоопределения приходит крайний антропологический максимализм, стремящийся к стиранию различия между божественной и человеческой природой. Неслучайно Лосского встревожила идея Булгакова о соизмеримости Бога и человека: где «человек и тварен, и не тварен». *Лосский был потрясен* этим, назвав это антропологией божественного животного*.

Та же недооценка личной свободы в человеке в его земном существовании заставила Булгакова вывести акт самоопределения человека за пределы времени. Православие утверждает, что каждый человек создан волей Божьей из божественной доброты, а не по своей воле, и тогда человек стоит перед выбором: принять или отвергнуть дар жизни, приняв сторону добра или зла. Булгаков не может принять такую теодицею: булгаковское «зло» — тоже часть Бога, зло — лишь несовершенство божественной сущности, искаженное небытием в творении. Таким образом, Булгаков вынужден признать своего рода предсуществование человеческой ипостаси, которая делает выбор явиться в бытие (это больше не является выбором Бога). Нас, в предсуществующем состоянии нашей ипостаси, спрашивает Бог, хотим ли мы этой жизни или нет, прежде, чем Он призывает нас к существованию. «...Я — не вещь, и никто не может положить мое я, кроме меня самого, я сам себя для себя творю... — пишет Булгаков. — Божие творчество как бы вопрошает тварное я, есть ли оно — я? Имеет ли оно в себе волю к жизни, и внемлет ответному да творения»**. Естественно, Лосский указал на этот момент, обвинив Булгакова в откровенном оригенизме, в том, что человеческий дух уже предсуществует на грани между вечностью и временем***.

Наконец, митрополит Сергей критикует Булгакова за его богословие Гефсимании: его тринитарная драма представляет Гефсиманию как борьбу внутри Троицы. Пытаясь раскрыть тайну Гефсимании, Булгаков едва не впадает в политеизм: Отец резко отворачивается от своего возлюбленного Сына, Святой Дух оставляет Богочеловека Иисуса — кажется, что Святая Троица разваливается.

* *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 43.

** *Агнец Божий.* С. 115; ср. там же с. 161, 164.

*** *Лосский В. Н.* Спор о Софии. С. 41 и далее.

Заключение

Господь сказал: «По плодам их узнаете их» (Мф 7: 16), — это окончательный критерий, по которому можно оценивать любое явление в жизни. Итак, наконец, оценивая вклад Булгакова в православное богословие, какие выводы мы можем сделать? Каковы были его плоды? Принесло ли его богословие Церкви зло или добро?

Сам Булгаков защищал свое Православие, отвечая на критику митрополита Сергия: «Как православный священник я исповедую все истинные догматы Православия. Моя софиология — это только мое личное богословское толкование этих догм, а не догмат сам по себе»*.

Какие выводы из всего этого можно сделать? Возможно, осуждение учения Булгакова было необходимым шагом, предпринятым Церковью того времени перед лицом исторических обстоятельств. Был некий подтекст учения Булгакова, который, если бы был развит, мог оказаться опасным. Митрополит Сергий объяснил такие опасения:

Но всему свойственно развиваться: то, чего, не договорил учитель, может договорить ученик, может прийти к выводам, от которых с ужасом старался отклониться учитель. В этом и состоит соблазн**.

Тем не менее, это не мешает грядущим поколениям богословов вновь обращаться и, возможно, черпать вдохновение в многочисленных источниках мысли Булгакова. Окончательный вердикт Православной Церкви наследию Булгакова остается делом будущего. Возможно, величайший вклад Булгакова состоит в том, что он изымает наследие Православия во всем его могучем великолепии из фольклора и суеверий и поднимает до подлинно универсального уровня, где оно решает вопросы первостепенной важности. В творчестве Булгакова православное наследие способно выдержать давление серьезного диалога с целым рядом наук, представляя тем самым как наиболее достоверное видение действительности, а не просто точка зрения. В этом Булгаков следует за святыми отцами, для которых богословские дискуссии были первостепенной наукой и которые возвели изучение богословия

* *Булгаков С., прот.* О Софии Премудрости Божией. Париж: Издательство YMCA-PRESS, 1935. С. 20–63, здесь: с. 30. Цит. по: *Зандер Л. А.* Бог и Мир (миросозерцание о. Сергия Булгакова). В 2-х т. Париж: Издательство YMCA-PRESS, 1948. Т. 2. С. 9.

** *Сергий (Страгородский), митр.* Указ Московской Патриархии. С. 9.

в приоритет всех современных образовательных учреждениях. С тех пор, в особенности с появлением гуманизма, богословие было отодвинуто на задний план. Благодаря таким богословам как Булгаков православное богословие, да и само Христианство вновь обрели свой голос как универсальный носитель истины, способный давать ответы на вопросы в самых разных сферах жизни: политике, экономике, философии, социологии, антропологии, гендерных исследованиях — и это лишь некоторые из них... Никто более не может отвергать православное богословие как мертвую традицию или просто благочестивые разговоры. Через таких мыслителей, как Соловьев, Булгаков, Флоренский, Православие прозвучало мощным голосом, который достиг сердец и умов тех, кто искренне ищет Истину.

Архиепископ Кентерберийский, Преосвященный Роуэн (Уильямс), справедливо решил процитировать на обложке своей книги слова Булгакова — слова, которые, возможно, обобщают все вопрошания Булгакова и его вклад в Христианство как единое целое:

Он [Христос] стоит у двери и стучит — стучит в дверь сердца интеллигенции, сердца гордого и непослушного. Будет ли когда-нибудь услышан Его стук*?

* *Williams R. Sergei Bulgakov: Towards a Russian Political Theology.* Edinburgh, 1999. Также на p. 112.