



**Н. А. ВАГАНОВА**

## **Софиология протоиерея Сергия Булгакова**

<Фрагменты>

### **Глава II**

#### **Эволюция софийной онтологии С. Н. Булгакова**

##### *Большая трилогия*

Две трилогии Булгакова должны были, по замыслу автора, раскрыть Софию в двух ее аспектах — тварном и нетварном. Тварной Софии, которую в творении являют Богоматерь, Предтеча и Ангелы, Булгаков посвятил сочинения первой, так называемой «малой» трилогии: «Купина Неопалимая», «Друг Жениха» и «Лествица Иаковля». «Агнец Божий» и «Утешитель» Большой трилогии должны были разрешить софиологическую проблему христологически и пневматологически, последняя часть «Невеста Агнца» раскрывала учение о Церкви. Весь этот грандиозный цикл носил общее название «О Богочеловечестве».

Замысел «Агнца Божия» Булгаков раскрывает в автореферате, опубликованном в № 41 журнала «Путь» в 1933 году. Он сообщает, что его сочинение призвано на основе халкидонской христологии раскрыть идею Богочеловечества как «совершенного соединения Божества и Человечества во Христе», в целях противостояния пантеизму и «протестантскому трансцендентизму» современных богословских систем (1933, *Автореферат*; 15). Булгаков заявляет о своем намерении рассмотреть катафатический аспект Халкидонского догмата: «Каково не только Халкидонское не, но Халкидонское да?» (16), собираясь при этом «решительно и открыто» опереться на софиологию — учение о вечной и тварной Премудрости Божией.

В этом тексте, по сути являющимся авторском вступлением к книге, Булгаков излагает тезисы своей не один год складывавшейся доктрины. Итак:

— София есть природа Божества, Божественный мир, как Его самооткровение. Она не ипостась, но принадлежит тройственной ипостаси (sic!). В Софии как усии «осуществляется единосущная и нераздельная жизнь Святой Троицы» (16).

— София есть в то же время и предвечное Человечество, по образу которого сотворен человек. Непосредственно к ней обращена ипостась Логоса. Логос — Небесный Человек «и помимо своего воплощения» (16).

— Божественный и тварный мир соотносятся между собой как вечная и тварная София. Божественный и тварный миры «тождественны по основанию», но различны по образу бытия. Превечно сущий Божественный мир есть основание и энетелехия сотворенного «из ничего» становящегося мира.

— Единство Софии в Творце и творении и есть Халкидонское «да» — София как богочеловечество есть онтологическое основание боговоплощения (17).

— Человек сотворен по образу Божественного Логоса. Он имеет нетварный, от Бога исшедший ипостасный дух и собственную природу — тварную Софию.

— Во Христе нетварный ипостасный дух есть сама Вторая ипостась, а обе природы «суть София Божественная и София тварная, человечество небесное и земное» (16).

— Соединение природ во Христе, может быть понято — и становится понятным исходя из принципа самоумаления — кенозиса Божественной природы (естества) в Богочеловеке до меры человеческого. Кенозис следует понимать как оставление Богочеловеком «полноты софийной жизни с погружением в становление» (17).

Так Булгаков предлагает прочитать его книгу. В соответствии с концепцией Божественной и тварной Софии и их единстве во Христе он выстраивает и ее структуру. Три главы: София Божественная, София тварная и Боговоплощение должны поставить и разрешить христологическую антиномию (уже поставленную в качестве проблемы в «Иконе и иконопочитании»). Две заключительные главы являются кенотическими — в них раскрываются вопросы о богочеловеческом самосознании Христа и Его служении.

Предваряющее сочинение обширное Введение посвящено критике и частичному оправданию христологии Аполлинария Лаодикийского, учение которого было осуждено на II Вселенском соборе. Булгаков характеризует основную мысль Апполинария о единстве личности в Богочеловеке как вполне халкидонскую (1933; 28). На языке догмата, говорит он, мысль об отличии Богочеловека от всякого другого человека выражена в понятии *εὐλοστασις* — во-ипостасировании человеческого естества в Божественной ипостаси (1933; 28). Аполлинарий же выражал ее не в онтологической, но в антропологической терминологии, и его заслуга как раз и состоит в том, что он христологическую проблему понял как антропологическую. Согласно учению Аполлинария,

«Логос заместил в человеческом естестве Богочеловека высшее начало в человеке, которое он называет на языке эллинистической философии  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  или  $\nu\omicron\lambda\omicron\varsigma$ , и которое соответствует ипостасному духу в природе человека» (30).

### 1. Абсолютный Субъект — Триипостасная Личность

В главе «София Божественная» «Агнца Божиего» Булгаков рассматривает вопрос о соотношении природы и ипостасей в Боге. Для начала он постулирует некую онтологическую аксиому: единство личного самосознания я в качестве предельной интуиции духа. Явленная в Откровении, эта аксиома засвидетельствована, говорится далее, в основном догматическом учении.

Однако та интерпретация этой аксиомы, которую Булгаков предлагает применительно к самосознанию Божества, впоследствии дала повод его критикам усматривать в его системе некорректное различие природы и ипостаси\*. Действительно, сославшись на «догматическое учение» в общем, без каких-либо конкретных ссылок на святоотеческую мысль, Булгаков утверждает: «Богу свойственна личность и природа... Бог есть ипостась, имеющая Свою природу ... Он есть *триипостасная личность* ... имеющая единую природу» (121) (курсив мой. — Н. В.).

Откуда взялась здесь эта не вполне понятная «триипостасная личность»? Мы полагаем, что ее генезис можно реконструировать следующим образом. Она есть не что иное как София Божественная «Купины Неопалимой», слившаяся с Абсолютным субъектом высказывания «филологических» сочинений 1920-х годов — главным образом, «Глав о Троичности» (об этом немного ниже).

Напомним: первая часть малой трилогии была ведь посвящена Софии Тварной, Богоматери, и о Софии Божественной там говорилось немного и не подробно. Речь шла о «жизни, действии, откровении» — «энергии» Божества, являющего Себя твари «то в Своем пребожественном единстве и единосущии, то в троичности Лиц». Теперь эта «амбивалентность» Божественных явлений слилась в неразличимости личного духа Триипостасного Субъекта.

В личном духе потенциальность *natura naturans* непрестанно становится актуальностью *natura naturata* — Булгаков возвращается к этим терминам Спинозы. Природа духа есть его подлинное сказуемое, которого лишено абстрактное фихтевское Ich

---

\* Например, см.: *Озолин Николай, прот.* Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии // Искусство христианского мира. Сб. статей. Вып. 7. М., 2003.

Philosophie (121–122). Для духа между *natura naturans* и *natura naturata* существует жизненное тождество — в тварном духе, правда, *об-*условленное и *о-*пределенное заданным ему становлением. Но и в своей относительности тварный дух сообразен Духу абсолютному, как образ — Первообразу. Соотношение между ипостасью и природой свойственно как Божественному, так и тварном духу, с тем отличием, что в моноипостасном личном духе все модусы бытия, кроме я, раскрываются в реальности других ипостасей-личностей, а в Абсолютном Божественном духе все модусы личного бытия соединены. Предельная полнота личного начала и есть единая «триипостасная» ипостась божественного Субъекта как «триипостасная Личность» (126) или триединица — в реальном единстве трех ипостасных центров Троицы.

Дело в том, что в «Агнце Божиим» Булгаков использует ту модель соотношения ипостаси и природы в Божестве, которую он разрабатывал в «Главах о Троичности». В этой работе, надо сказать, нет ни единого упоминания о Софии, поэтому до сих пор мы к ней и не обращались. Однако теперь это сделать необходимо именно в связи с введением нового термина — «триипостасная Личность». Отметим, что Булгакову вообще свойственно отношение к собственным сочинениям как к единому, последовательно разворачивающемуся тексту. Отсюда, в частности, такая характерная особенность его сочинений, как обилие ссылок на самого себя, множество упоминаний в сносках собственных работ.

Так вот, ссылку на «Главы о Троичности» Булгаков дает именно по поводу упоминания им в первой главе «Агнца Божия» триипостасной Божественной личности, одинаково реальной и в единой ипостаси, и в трех. Он прямо говорит, что *не намерен вновь обращаться к тому, что для него представляется определенным и вполне выясненным* и предлагает тем, кто еще не определился и не выяснил: «для этого, как и для дальнейшего в этой главе см. мои “Главы о троичности”...», в содержании которых я не буду повторяться» (126, примеч. 1).

Последуем указанию автора.

В «Главах о Троичности» триипостасность присуща Богу как Абсолютному Субъекту, отличному от кантовского трансцендентального субъекта — моноипостасного я (1928; 74). Этот Абсолютный Субъект, одновременное *Я-Ты-Он* и *Я-Мы-Вы* (68), в ветхозаветном Откровении раскрывается как Триипостасный Бог, единственно-множественный *Elohim* книги Бытия, сказавший Моисею *Я есмь Сущий* (Исх 1: 4). Таким образом, Абсолютный Субъект является Триипостасным Субъектом, который в своей триипостасности един и множествен. В недрах «божественной

жизни Единого Субъекта во *всех* его образах» осуществляется его личное самосознание: «Единство, как Троица, и Троица, как Единство». И только триединство Божественного Духа, осуществленное многоединство Я (69),  $1=3$  или  $3=1$ , платиновское  $\Psi\acute{\epsilon}\nu$ , исключающее возможность счисления (75), позволяет выйти из всех антиномий и апорий разума (68).

Итак, Абсолютная ипостась и триипостасна и едина, она — «троица во единице; посему триедина и божественная сущность, поскольку она осуществляется в триедином субъекте». И далее этот едино-троичный Абсолютный Субъект именуется Булгаковым, в разных вариантах, — «Триипостасное Лицо» (71), «Троица, как Абсолютный Триипостасный Субъект» (81), «Триединый Субъект» (95), «Абсолютная Личность» (120), «Единая Триипостасная Личность» (128)\*.

В «Агнце Божиим» этот Субъект (назовем его так) трансформируется в «Единую триипостаную Божественную Личность» — уже без лишней аргументации и обосновывающих построений. Поэтому в первой части Большой трилогии «триипостасное Божество» и определяется как «единая личность», — «несмотря на эту триипостасность, вернее же, именно в силу ее» (1933; 126). В ней «личное единство раскрывается в реальности трех ипостасных центров... актуально, как предвечный акт тройственного самополагания в другом» (126) — т. е. в любви.

## 2. Усия-София: Мир Бога

В «Главах о Троичности» говорилось, что природа в Божестве не может быть ни отделена, ни тем более противопоставлена ипостасям: «жизнь Божества ипостасирована, и не существует природы вне- или без-ипостасной» (1928; 88).

В «Агнце Божиим» отношение природы и ипостасей конкретизировано: «три ипостаси имеют Свою природу не сообща, не в общем владении, и, однако, не каждый для себя, но как единую для всех» (1933; 127).

Природа в Боге, пишет Булгаков, должна быть отличаема от ипостасей, но нельзя понимать ее как некое «четвертое» нача-

\* Причем два последних определения даны Булгаковым в главах 12–13, приписанных, как указывает А. И. Резниченко (см.: Булгаков С. Н. Труды о Троичности. С 160.), позже основного текста, о чем свидетельствует их явная антикатолическая направленность. Действительно, Булгаков в этих разделах выступает, в частности, против тенденции к «превращению Св. Троицы в четверицу», при которой три ипостаси «совместно обладают некоторой четвертой сущностью» (1928; 122)

ло в Троице — ее вообще нельзя сосчитать в ряду с ипостасями. Природа ипостасирована в Боге — и это положение, подчеркивает Булгаков, для софиологии является основополагающим (128, *примеч. 2*): «речь идет о той же самой природе как Софии» (129, *примеч.*). В сноске же, видимо уставший отбиваться мыслитель, дает резкий отпор своим оппонентам по поводу якобы введения им «четвертой ипостаси»: «они беззаботно говорят об усии в Св. Троице, не опасаясь никакого четверения, но паника этого четверения поднимается у них всякий раз, когда эта же самая природа рассматривается как София» (129, *примеч.*).

Усия в Боге не есть личность, хотя и существует только ипостасировано. Поэтому София не может быть трактована как одна из ипостасей — в частности Ипостась Логоса. Но, не будучи ипостасью, София не может быть помыслена и как нечто неживое — в Боге не может быть «нежизни». Поэтому, как существующая в Боге, она «есть живое и живущее существо» (136).

Возникает, однако, закономерный вопрос: зачем, собственно говоря, природу-усию рассматривать как Софию? Что не исчерпывается «предвечным актом тройственного самополагания в другом»? Чего не хватает в «насквозь личной природе Божества», какой неполнотой, требующей именованной «София», неполна Его триипостасная жизнь в собственной природе — ведь «усия Божия есть жизнь Божия ... в смысле полноты» (132)?

Ответ на эти невольно возникающие вопросы в том, что Булгаков различает Божественный мир как сущий в Боге и существующий для Бога: «Бог, имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию» (133). Полнота Божественной природы есть мир Божественный в Боге, трансцендентный твари, а София Премудрость Божия есть Его катафатическое содержание, т. е. положительное Всеединство — не только «вышекачественное» Божественное бытие, но и «всекачественное» свойство свойств, абсолютное содержание жизни. При этом «София и Усия тождественны» (133).

Усия и София, или природа и ее содержание, относятся как Бытие Бога и имение Им Своего Бытия. В Софии «до конца реализована Божественная Идея», она есть осуществленная Красота, само-Икона Божества, божественное самохудожество (134).

София, стало быть, есть «Бог в Его самооткровении» — т. е. она не «ὁ Θεός», Бог, а «θεός» — Божественна. Бог не только *есть* Божество, но Он *имеет* Божество, *любит* Свое Божество — Софию. И София «любит ипостасного Бога-Любовь» (135) ответной, но не-ипостасной любовью (здесь Булгаков дает ссылку на «Свет Невечерний»), сама не будучи ипостасью (136). Верно, что Бог есть София, но неверно обратное: София есть Бог. София *не* есть Бог,

Ее любовь не есть такое жертвенное истощение для самополагания себя в другом, какова Троичная любовь Божества. В любви Софии, не имеющей личного существования, отсутствует личное начало — она может только принадлежать, пассивно отдавать себя. И именно «самоотдание Софии Богу и означает ее ипостасирование» (137) (у Булгакова здесь ссылка на «Ипостась и ипостасность»).

В Софии как Божестве Бога можно различить два аспекта: собственно Премудрость Божию — содержание Божественной природы как Всеединства, сферу откровения Логоса (отсюда I Кор 1:24 *Христос, Божья сила и Божья премудрость*), и Славу Божию — божественную Красоту, сферу откровения Духа Святого (138–139).

Вторая и Третья ипостаси в Софии открывают Отца как Сына и Дух, «Слава Слова» (142). Их нераздельное Двуетьединство, откровение Отца в Троице, должно быть понято как Богочеловечество (145). Как катафатическое снисхождение к тварному миру Божественная София есть предвечное Человечество в Боге — тот Первообраз, по которому сотворен образ. София как Человечность, не будучи ипостасью, «не бывает без-ипостасна или вне-ипостасна, она предвечно ипостасируется» именно в Логосе — предвечном Человеке, человеческом образе до сотворения мира (144). Булгаков указывает и на источник своего учения о Софии как предвечном Человечестве — это «юношески гениальная» догадка Владимира Соловьева, которую последний, однако «замутил и извратил гностическими образами» (144, *примеч. 2*).

Итак, «одна и та же величина, природа Божия, Усия» получает целый ряд определений в качестве божественной Софии. «София есть премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Богочеловечество, есть Тело Божие, есть Божественный мир, сущий в Боге “прежде творения”» (147).

### 3. Софийность творения: мир в Боге

Мы уже говорили, что, софиология Булгакова, при том, что отдельные ее положения переосмыслились, уточнялись и раскрывались заново, представляет собой принципиально единую систему. Одним из внешних признаков этого единства являются уже упоминавшиеся постоянные ссылки Булгакова на собственные, более ранние работы.

В главе второй, «София Тварная», «Агнца Божия» имеется десять таких ссылок: три на «Свет Невечерний», три на «Лестницу Иаковлю», три на «Купину Неопалимую», одна на «Философию хозяйства». Излагаемая здесь концепция творения мира, по сути

дела, соответствует метафизической теории «Света Невечернего», в которую вносятся некоторые уточнения, в основном пирамидного характера.

Абсолютное абсолютно лишь в отношении к чистому ничто, «укону». Но Бога невозможно мыслить не как Творца — поэтому, поскольку Абсолютное Бога может быть понято только как существование для мира, то мир в себе и есть укон, ничто. Бог, абсолютная полнота Божественной жизни, снисходит к миру, преодолевая непреодолимую для мира бездну свободным творческим актом. Это отношение Бога к миру, говорит Булгаков, может быть помыслено как антиномия Абсолютно-относительного, которую Григорий Палама выражал в различении в Боге Его непостижимого для твари — усии, бытия Божия, — и Его доступного для твари — открывающихся в мире энергий (151).

Представить себе положительное содержание бытия мира как имеющее основание вне Бога невозможно. Библейское *ничто* не имеет ничего общего с мифологической первоматерией, которой Бог лишь придает различные формы бытия. Предвечные первообразы творения изначально содержатся в Божественной Премудрости. Именно о ней, Премудрости, говорят первые строки книги Бытия и Евангелия от Иоанна — «в начале». Здесь речь, конечно, идет не о начале во времени, но о «Начале как мире Божественном, Софии» (154, *примеч. 2*). Поэтому Все в Божественном и тварном мире «едино и тождественно по своему содержанию»: «единая София открывается и в Боге и в творении» (155).

*Ничто* не может существовать как нечто внебожественное, поскольку для того, чтобы быть, получить бытие, ничто само должно быть положено Богом. Как возникшее, соотносительное с «что», ничто есть состояние неполноты бытия. Бог творит ничто как становление и временность, вызванные к бытию. Сотворение мира Богом состоит в том, что Бог полагает «Свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся». В возникновении и становлении Божественное Всеединство отражается как иерархическое Всемножество. София Божественная становится Софией тварной, погруженный в становление божественный мир приобретает иной образ бытия. Становящийся мир при этом не только потенциально дан как София тварная, но и актуально задан как София Божественная, которая есть не только основание, но энтелехия мирового бытия. (155).

В творении мира Богом каждая ипостась Св. Троицы открывается особым образом. Творение есть жертва любви, аналогичная внутри-троичному рождению Сына. Это кенозис Отца, состоящий в том, что Он становится Богом и для мира. Внедрение Сына-Слова в творе-

ние — это уже особый кенозис Сына, также предвечный. Сын есть Агнец Божий, предвечно закалаемый «как нарочито космическая ипостась, демиург в Божестве» (157). Дух Святой есть совершитель творения, он участвует в нем как космоургическая ипостась, облекающая мир в художественно совершенную форму космоса (158).

Творение мира, таким образом, есть откровение Божественной полноты.

Как демиургическая ипостась Логос непосредственно обращен к Софии Божественной, он есть в этом смысле ее личный центр. Его Небесное Богочеловечество отражается в тварной Софии, центром которой становится тварное человечество — Человек как микрокосм, «стяженный мир» (164). Человек есть духовная ипостась тварного мира (166), он является для природы тем же, чем Логос является для Софии: «вся сотворенная природа, тварная София, принадлежит человеческому духу как своему ипостасному центру» (165).

Вопрос о дихотомическом или трихотомическом строении человека Булгаков разрешает в пользу того варианта двусоставности, который предлагался в «Купине Неопалимой»: человек имеет в себе дух и плоть — нетварное божественное начало и тварные тело и душу (167). Человеческий дух «посылается с небес», он не может быть назван в полном смысле слова сотворенным, так как в природе своей исходит от Божества, причастен Божеству. Духовно человек не творится во времени, он предвечен в Божестве, хотя и предназначен для тварного образа бытия и раскрывается во временном становлении.

Предвечное существование в Боге не означает предшествующей жизни тварного духа. Он имеет свое природное основание в Божественных первообразах. Это означает, что тварный человек есть потенциальный богочеловек — он имеет одну ипостась и причастен двум природам — божественной и тварной. Тварная человеческая ипостась является образом ипостаси Логоса, который и есть «Первообраз тварных человеческих ипостасей» (167).

Но этим сообразность Бога и человека не исчерпывается — Булгаков говорит о полноте мужского и женского единства образа человека, в которой запечатлена Двоица Сына и Духа, открывающих Отца\*. Человек есть, таким образом, тварно-нетварное, божественно-космическое богочеловеческое существо, «живой образ Триипостасного Бога в Премудрости Его» (168). В человеке софийность осуществлена полностью: как микрокосмос человек «есть тварная София» (199).

---

\* Учение о Духе Св. как особой «женственной» ипостаси будет развито Булгаковым в «Утешителе».

Образ Божий в человеке и дан и задан (как образ и подобие): человеку задано и заповедано Богом осуществить свой собственный софийный образ «в ософиении себя и всей твари» (174). По отношению к миру, тварной Софии, человек как образ Божий является тем же, чем Первообраз, Божество — к Божественной Софии. Отличие состоит в том, что в Божественной Софии, как жизни Божества, нет никакой данности или потенциальности, она полностью ипостасирована и раскрыта. Мир же, будучи по существу софиен, актуально лишь *задан* к ософиению, предназначен открыться человеку в своей софийности.

Божественная София «духовна духовностью Божией» (172), природа же в мире не духовна, но душевно-телесна. Природа, изначально софийная в своем содержании, имеет собственную жизнь, не носящую личного характера — т. е. ипостасность, способность ипостасироваться (180). После грехопадения природа не теряет до конца свое софийное содержание, но, обреченная в образе своего бытия на недолжную самостоятельность, она получает «себедовлеющее внебожественное бытие стихии» (178). И перед человеком, падшим Адамом, отрываясь от него, как от своего духовного центра, природа предстает в своем тварном лике как падшая София (173), демоническая «лже- и анти-София, Ахамот» (181), образ небытия.

Для человека Красота и Премудрость в природе как падшей Софии оказывается двойственной и обольстительной силой — оказавшись зависимым от природы после грехопадения, он плохо отличает ее от Софии Божественной. Отсюда впадение в космолизм, когда природные стихии и силы принимаются человеком за божества. Но и это возможно лишь потому, что они софийны по своему происхождению. Религиозные aberrации, которыми наполняется человеческое сознание, заставляют его воспринимать только открывающуюся в мире ипостасность Софии, но не ипостась Бога-Личности (192).

Приведенное размышление о Софии падшей, Ахамот, является фактически единственным во всем творчестве Булгакова. Она совсем не тождественна Софии тварной, не является самостоятельной и даже вообще не существует: София-Ахамот — лишь религиозная aberrация, которую как некую личину божественной софийности, заблуждаясь и обольщаясь ею, воспринимает сознание падшего человека, ищущего подлинной Красоты и Истины, но по ошибке принимающего за них космически-природных «богов»\*.

---

\* Все это лишь в очередной раз подтверждает уже не раз высказанную нами мысль, о том, что Булгаков сознательно, постоянно и последовательно отмежевывается от гностических влияний, равно как и от их теософских

Из всего вышеизложенного можно, наконец, сделать ясный вывод, что понятие тварной Софии у Булгакова фактически вовсе не существует, что не может быть и речи о двух Софиях, Божественной и тварной, и что есть только одна и единая София — это София Божественная, а тварная София — лишь ее потенцирование в тварное иное, мир, который Богом же полагается и творится, дабы последний в своем становлении стал софиен Божественной софийностью. Булгаков, однако, сказал бы, что антиномия и здесь сохраняется: ведь даже полностью ософиеный мир не становится тождественным Богу.

#### *4. Боговоплощение: Бог в мире*

Итак, мир в своем первообразе предвечно содержится в Боге как Божественная София. Ее божественная реальность есть реальность и тварного мира, и вообще возможность его бытия. На ней основано взаимодействие Бога и мира: «мир есть тварная София, имеющая для себя основанием образ Софии Божественной» (186). Для становящегося мира София есть и онтологическая «предустановленность»: он «имеет стать Софией» (188), осуществляя свою энтелехийную цель.

Логос действует в мире и до воплощения: «непосредственный божественный субъект Ветхого Завета есть тот же, что и Завета Нового» (193). До Боговоплощения Св. Троица ипостасно открывается в богочеловеческих образах пророческих видений, явлении трех ангелов Аврааму и т. д. Но и для Божественной Софии есть собственный непостасный образ откровения — это видения Славы Божией Моисеем и пророками Иезикииелем и Исайей. Ветхий Завет содержит также и прямое откровение о Премудрости.

Но Бог Сам, и как Лицо, приходит в мир. Основания для вочеловечения Логоса заложены уже в сотворении человека — в Адаме, так как человек по своему устройству изначально есть «воплощенный дух» — в его тварной плоти обитает его нетварный, божественный по происхождению бессмертный ипостасный дух. В тварном образе человеке отображен Первообраз — «Небесное Богочеловечество Логоса, София» или «Логос в Софии» (200). Во-

---

и оккультных модификаций. Вообще, подводя итог периферийной для нас теме мнимой «гностичности» метафизики Булгакова, можно сделать вывод, что, по-видимому, поводом для обвинений в гностицизме послужила софийная тематика как таковая — в силу чисто формального терминологического сходства (впрочем, это, как мы видим, весьма ограниченный набор терминов) с гностическими учениями.

площадью именно Логос, демиургическая ипостась — «ипостасная Премудрость Отчая» (201), открывающая Себя в Божественной Софии и тварном человечестве. Ипостась Логоса становится субъектом и человеческой природы Христа. В Боговоплощении демонические стихийные силы изгоняются из природы, «рас-торгнутая связь духа и природы» воссоединяется во Христе (183).

Булгаков считает, что вопрос о воипостасировании человеческой природы ипостасью Логоса не полностью раскрыт халкидонским определением. Здесь заметим, что вообще непривычно смелое отношение к святоотеческой мысли, критика «не до конца раскрывающих богословское содержание» догматических определений и даже попытки ревизии некоторых ее сторон, многими исследователями часто отмечаются как характерные для стиля Булгакова.

Полагаем, что вопрос о свободе богословского исследования, пределах дерзания богословской мысли и соотношении святоотеческой мысли и догмата, сам Булгаков обосновал достаточно ясно и сделал с такой глубокой научной добросовестностью и смелостью, — и, к тому же, с подлинным интеллектуальным блеском, — настолько ясно и честно представил и свою позицию, и свой богословский метод, что нам остается только предоставить здесь слово ему самому.

«Исторически догматы кристаллизовались из богословия эпохи с ее проблематикой, являясь ответами на эти вопрошания. Поэтому они не могут быть поняты в отрыве от богословия, в свою очередь связанного и с философией эпохи. Слово апостола Павла: "...подобает разномыслиям быти между вами, да откроются искуснейшие" (1 Кор 11: 19) — выражает историческое становление догматов из вопрошаний недоумевающей, колеблющейся, проверяющей, сомневающейся, сверлящей богословской мысли, которой несвойственна неподвижность и спячка. Рассматриваемое с человеческой стороны, дело семи Вселенских соборов было величайшим напряжением и подвигом богословствования, в своем роде не имеющего себе равного в истории Церкви. Однако есть коренное различие между *догматом*, как кристаллизовавшейся догматической истиной, и *богословием*, как той общей атмосферой мысли, в которой он отлагается. Догмат есть вдохновение Духа Святого, богословие же есть дело человеческой мысли, просветляемой верой и благодарью. Догматическое развитие осуществляется творчеством богословов, среди которых есть отцы и учителя Церкви, есть и осужденные ею еретики. И те, и другие богословски одинаково соучаствуют в общем деле догматического творчества и обычно даже друг друга взаимно обуславливают в его диалектическом процессе. С этой

точки зрения те и другие одинаково суть богословы, которые обладают различной степенью богословской одаренности и остроты мысли. Нелепо и ошибочно представлять себе дело таким образом, что одни — именно учителя Церкви — обладали даром богословского ясновидения, почему их творения иногда фактически приравниваются чуть ли не догматам и даже Слову Божию, другим же, еретикам, усваивается только злая воля к противлению истине. Следует ясно различать церковную авторитетность отцов Церкви от их богословского значения и не подменять чисто богословской аргументации мнимо-непогрешительными текстами из отеческой письменности. Это само собою разумеется в церковно-исторической науке, но это часто забывается и фактически даже отвергается в догматике, которая, однако, столько же повинна исторической правде, как и история. Догматы возникают не из сопоставления непогрешительных отеческих текстов, каковая непогрешительность на самом деле принадлежит единственно и исключительно Слову Божию, но из всего богословия эпохи с его апориями и проблематикой. И исторически догматика Вселенских Соборов возникает в процессе богословского преодоления апорий и диалектических противоположений, намечающихся в мыслительной реализации основных данностей христианской веры, причем все они сводятся к единой и всеобъемлющей Евангельской истине: Христос есть Сын Божий — Сын Человеческий. Соединить несоединимое, приблизить расставшееся, примирить противоречащее, понять это единство и как бы отождествление Бога и Человека в Богочеловеке — такова эта трудность для богословствующего разума, такова эта, в богословии именуемая христологическою, проблема, которой никак не могла миновать богословская мысль, и, если бы даже она была замолчана православными, то все равно она была бы обострена еретичествующими. Да так на самом деле и было»\*.

Мы приводим здесь эту обширную цитату, добавив только, что она взята из актовой речи Булгакова в Свято-Сергиевском институте (1932 г.) — т. е. из слова по сути предельно публичного, открытого и авторского.

Как Булгаков следовал представленной здесь методологии, мы уже видели на примере отношения к догмату иконопочитания. В «Агнце Божиим» он идет намного дальше. Богослов говорит, например, что «массивное Халкидонское определение о единстве ипостаси при двух природах является богословски не-

---

\* *Булгаков Сергей, протоиерей.* На путях догмы (После семи Вселенских соборов) // Булгаков Сергей, протоиерей. Путь парижского богословия. М. 2007. С. 395–396.

разъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения», утверждает, что «за пределами своего применения идея во-ипостасирования бессодержательна» и для уразумения боговоплощения ничего не дает, и едва ли не сожалеет, что она «не только не была осуждена как неуместное рационализирование тайны, но даже получило одобрение таких авторитетов, как св. Иоанн Дамаскин» (209).

Далее, сославшись на то, что «вера никогда не полагает запретов для разума в его собственной области» (209), Булгаков переходит к разъяснению идеи воипостасирования, на основании своей собственной концепции Небесного Человечества.

Воипостасирование человеческой природы в Богочеловеке, онтологически возможно и происходит потому, что ипостась Логоса «в особом смысле есть и человеческая ипостась, свойственная не только Богу, но и Человеку, т. е. Богочеловеку». Ипостась Логоса «человечна или со-человечна», человек «носит в себе ипостасное богочеловечество» и уже изначально является «онтологическим “местом” для ипостаси Логоса» (211).

В божественном Я Логоса и человеческом я Булгаков усматривает тождественность Первообраза и образа. Поскольку человек ипостасирует тварную\* Софию и является «мировой софийной ипостасью» (211), Булгаков не считает невозможным онтологически едва ли не на равных сопоставлять Творца и тварь. Изначально богочеловечный человек в своем падшем состоянии у Булгакова всего лишь «лишается полноты софийного бытия» (212), и именно эту неполноту восполняет Боговоплощение, в котором «нетварно-тварная божественно-человеческая ипостась Адама во Христе была замещена Божеской ипостасью Логоса» (213)\*\*.

Так же Булгаковым решается и вопрос о соединении двух природ во Христе. Он считает, что из обеих природ Богочеловека Христа надо вынести за скобки «нечто посредствующее или общее», что и должно быть непреложным основанием для их соединения. Такой основой он считает общую софийность мира Божественного — «т. е. Божественной природы Христа», и мира тварного — т. е. «Его человеческой природы». А поскольку, как мы уже много раз видели, Божественная София, которая сама по себе есть природа Логоса, является содержанием Софии тварной — той же самой

---

\* Т. е. фактически, как мы видели, Божественную.

\*\* Между прочим, эта необыкновенная легкость производимого Булгаковым замещения, в котором человеческая природа онтологически «на равных» участвует в Боговоплощении, грань между Богом и миром делает не такой уж непроходимой — мы имеем в виду, непроходимой «снизу».

Софии Божественной, только «в ее становлении», — то по своему основанию и содержательно обе Софии отождествляются, с той лишь разницей что земная, человеческая София имеет другой образ бытия — временный, становящийся, раскрывающий то же самое содержание последовательно, как раскрываются в процессе роста «вечные семена тварного бытия, погруженные в небытие» (223). А поскольку эта тождественность совершенно естественна и неизбежна, то и «Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия со своим собственным» (224). Кенозис, жертвенное умаление Божества, следовательно, состоит в том, Божественная София — природа Логоса — «легко и естественно», через Воплощение, вступает в процесс своего тварного становления. По о. Сергию страдающая плоть Сына Человеческого, распятая на Голгофе, — это самое «онтологически» удобное место для пребывания Божества. Ставится ли Булгаковым вочеловечение Христа, таким образом, в зависимость именно от удобства такого схождения к человеку? Скорее, он хочет сказать иное: мир был создан так, чтобы Боговоплощение было возможно — и поэтому божественный Логос «просто и естественно» заместил собой тварную ипостась именно потому, что она была сверхприродна, являясь божественным началом в человеке (213). Несомненно, в основе такой равновесности божественной и человеческой природ лежит булгаковская концепция тождественности Софии-Усии и тварной Софии, от которой происходит и антропоморфизация Бога в представлении о «Небесном Богочеловечестве».

Соответственно, нераздельность и неслиянность, а также неизменность и непревращенность Халкидонского определения у Булгакова обосновывается тождественностью содержания тварной и нетварной природ во Христе — они относятся как ноумен и феномен, основание и следствие, принцип и его раскрытие (225) и их единство имманентно и является «нормой» соотношения обеих Софий. София, однако, как мы уже видели, в облике своего земного бытия может восприниматься и как «падшая». Может ли она и в этом своем аспекте тоже быть принята в ипостась Логоса? Булгаков полагает, что этот вопрос тоже решается с точки зрения «софиологического учения о двух природах во Христе». Софию «падшую» доверено преодолеть Новой Еве — Богородице, которая «сама восхотела стать тварной Софией», став тем самым и «софийной Матерью Христова человечества». В ней полностью раскрыт образ тварной Софии — а значит, и Божественной Софии в тварной, осуществлено «предельное ософииение человеческой природы» (226).

Поэтому, говорит Булгаков далее, в христологию необходимо должна быть включена и мариология. Он утверждает далее, что

«значение Богоматери как тварной Софии» (231) до сих пор не реализовано в догматической мысли, между тем как православное почитание Богоматери дает к этому все основания. Но каков же булгаковский вариант мариологии? Последовательная софийная логика неудержимо приводит его к следующему выводу: воплощение есть не только «двуприродное соединение в одной ипостаси, но и двуипостасное соединение в одной природе» (226–227). Во Христе воспринята не только человеческая природа, но и «ипостасное человечество Марии». То есть София тварная, как мы помним — человеческая природа Христа, — не только воплостасирована в Логосе, «но ипостасирована в свою собственную тварную ипостась». То есть в ипостась Девы Марии, от которой Христос воспринял свою человеческую природу. И далее: «двум природам в единой ипостаси Христа соответствуют две ипостаси, ипостасирующих человеческую природу Его» (227).

Как следует понимать этот вывод Булгакова и откуда, в частности, взялась «вторая» ипостась? Попробуем разобраться. Догматика говорит нам, что в ипостаси Логоса воплостасирована Его человеческая природа, но никак ни чья бы то ни было ипостась, пусть даже и человеческая ипостась Богородицы. Догмат совершенно недвусмысленно определяет: собственной человеческой ипостаси Христа не существует, в нем тварную, воспринятую от Богородицы природу, т. е. плоть — тело и душу, — «присваивает», если можно так выразиться, Божественная ипостась Сына.

Если Булгаков под «двумя» ипостасями имеет в виду ипостаси Логоса и Богородицы, то это абсурд, поскольку речь тогда идет о собственной человеческой ипостаси Софии тварной во Христе. Но ведь она *уже есть*, как только что писал сам Булгаков, ипостась Богородицы! Воплостасируется природа, а ни какая бы то ни было ипостась — личность не может вобрать, растворить, принять в себя другую личность (по крайней мере, в рамках христианского понимания личности). Но Булгаков не останавливается и на этом. Богорождение, говорит он, есть «духовная встреча с Логосом ипостасной тварной Софии» — «Души мира, Царицы всей твари» (228), полностью — т. е. ипостасно, не иначе как ипостась! — явившей себя в деде Марии. И далее «самое важное»: «воплощение Христово осуществляется не в одном Лице, но в двух»... Единственная возможность принять это булгаковское утверждение — это отнести к нему «метафорически». Но тогда метафорой надо признать и икону Богородицы с младенцем — истинную, как он говорит, икону. Невозможно умалить значение Богородицы в Богорождении, но своим утверждением, своим размыванием-слиянием Ликов Богочеловека и Богороди-

цы Булгаков фактически снимает грань между Богом и миром. И на этом их двоение не заканчивается, потому что следующий вывод Булгакова таков: «Христос имеет Свое человечество двояко: в Себе, включенное в Свою собственную ипостась, и вне Себя, ипостасированное в женскую ипостась Марии» (228). А мы имеем здесь уже нечто новое и догматически — не Богородица дает Сыну свою пречистую плоть, но Он Сам «имеет в ее женской ипостаси свою ипостасированную человеческую природу»\*.

Рождение от Девы Булгаков понимает как своего рода «естественный процесс» — ведь основанием для соединения природ во Христе, их «объективным соотношением» является общая софийность: «София божественная соединяется с Софией тварной, Вечная со становящейся, Первообраз с образом». Собственная природа Богородицы была настолько целомудренна (ософиена) «Ее личной и родовой святостью», в ней настолько была «восстановлена софийность», что, как мы видели еще в «Купине Неопалимой», схождение на Нее Святого Духа просто не могло не произойти — и она «родила Господа, будучи олицетворением тварной Софии» (231).

Действительно, при таком раскладе природ и ипостасей «нет ни малейшего противоречия одновременно именовать Софией ... и Христа и Богоматерь», а так же, «наряду с Сыном хотя и иначе» — Св. Духа. Христос — ипостасная Божественная София, «может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной». Он ипостасирует в своем человечестве тварную Софию, уже «в самобытности своей ипостасированную тварной ипостасью Девы Марии» (229). Поэтому и «человеческую историческую индивидуальность Господа» Булгаков называет «маской истории», эмпирическим паспортом для вступления в мир.

Несомненно, эти и подобные утверждения Булгакова весьма уязвимы и удобны для обвинений в еретичности — при желании выводы здесь можно сделать вполне определенные. Ведь если, как он пишет, «Личность Христа содержала в себе все человеческие образы, была Вселичностью» (230), т. е. была образом софийного

---

\* Заметим в скобках: можно ли личность, ипостась полагать мужской или женской — или эта характеристика естественным образом должна относиться только к природе, как родовая или этническая принадлежность, психофизические характеристики человека и т. д.? В личности они «ипостасируются», но можно ли сказать «французская ипостась», «меланхолическая ипостась», «рыжая ипостась», «женская ипостась»? Или все же, — например, — «национальная природа», «холерический темперамент», «мужская логика», «глухая блондинка» и т. д.?

человечества, то и получается — а Булгаков это прямо и заявляет, — что Христос воспринял человеческое естество не индивидуально, как всякий человек, но именно как собирательный Небесный «софийный человек». Булгаков вновь возвращается к вопросу, который он поставил в самом начале книги как основную проблему христологии: как понять соединение божественного и человеческого в Богочеловеке? И вновь настаивает, что Халкидонское определение не дало догматического ответа на этот вопрос, а дало только лишь схему, да еще отягченную схоластическими примышленным воипостасированием (236). И теперь, уже после того, как софиология Богочеловечества вполне развернута перед читателем, Булгаков вновь возвращается к Аполлинарию — но на этот раз не для реабилитации, а для осуждения. Критикует, однако, Булгаков Аполлинария на этот раз не за некорректную терминологию, как это было в начале книги, а за то, что он, вместо того, чтобы «явить ипостась Логоса в качестве человеческой ипостаси, вовсе упраздняет человеческую ипостась, тем самым умаляя полноту человечности Христа» (234). По мнению Булгакова, человеческая природа при этом «теряет значение самобытного природного начала» — каковое она, спросим мы, очевидно, может получить только в личности? Но Христос, как мы уже видели, есть, в первую очередь, софийная Вселичность\*, и уж потом «ограниченная человеческая индивидуальность», которую он Носил, если следовать мысли Булгакова, по необходимости, как паспорт — следовательно, надо придать ему индивидуальность совершенно особую, уникальную — софийного космического Всечеловека. Таково булгаковское «да» Халкидонского догмата, будто бы «подразумевающееся» в его «4-х “не”» (232).

Каков же выход из, по выражению Булгакова, Халкидонского «догматического тупика»? Булгаков находит его в термине Дионисия Ареопагита «богомужная (феандрическая) энергия», который он называет ключом к разрешению тайны соединения природ и «догматическим завещанием всей патристической эпохи» (237). Воспринятый Иоанном Дамаскином и развитый им в учении об общении свойств как влиянии Божественной природы на человеческую, — вследствие их несоизмеримого неравенства, — и принятии человеческой природой некоторых свойств божественной природы (т. е. обожении, теозисе человека), Булгаков предлагает скорректировать в сторону обратного влияния — человеческой природы на Божественную: «перихоресис, или общение свойств обеих природ в Богочеловеке,

---

\* Невольно вспоминается «многорукое, многоглазое, многоголовое» все-человечество политэкономических трудов о. Сергия ...

распространяется в обе стороны, не только от божеской к человеческой, но и обратно, от человеческой к божеской» (282).

Именно в таком ключе Булгаков уточняет понимание кенозиса Божества — как принятия высшим естеством свойств низшего (239). Он приходит даже к утверждениям, носящим оттенок теопасхизма: «божеское естество по-своему также участвовало в страданиях Христа» (287), со-страдало Ему. Конечно, духовно, добавляет Булгаков. Ну а как иначе — ведь Бог есть Дух? В Своем самоумалении, снисхождении к человеку, Христос, Бог по природе, «поставил Себя в тварное отношение к Богу» (243). Но, как мы уже видели, нельзя — говорит Булгаков — вслед за Иоанном Дамаскиным в общении природ смещать центр тяжести в сторону поглощения человеческого божественным. Нужен «онтологический мост», в котором это соединение произошло бы без потерь для человеческой природы. И такое посредство есть — это, конечно, София, Сущая Премудрость Божия. Именно как София тварная, вмененная миру, она и становится не просто соединительным мостом, но и неким метафизическим лифтом — «объективной возможностью встречного движения Бога и твари» (248), т. е. влияния не только Бога на тварь, но и твари на Божество.

Как это предположение совместить с представлением о Боге как о неизменной сущности? Булгаков разрешает его тем, что вводит «раздваивающее различие» в наше представление о Боге: жизнь Божества «по Себе» и жизнь «для Себя». Во втором образе представления Бог «это существо свое сам для Себя изживает». Отнять у Бога свободу изживания Им Своей Божественной полноты невозможно, как невозможно отнять у Него самобытность и полноту, приписав Ему тем самым ограниченность и подчинение необходимости. Бог сам определяет образ этого изживания: «ничто не может ограничить свободу Божию в Его собственной жизни, и нет начала, которое с необходимостью определяло жизнь Божию в единственно возможной ее полноте» (249). Онтологическую непреложность имеет только бытие единосущного Бога в Трех ипостасях и единой природе.

Кенозис Божества, снисходящего к человечеству, совершается не в природе, но в образе Славы, которая совлекается с Христа при воплощении. Это разделение происходит на основе софиологического различения природы и славы в Боге: «слава есть София как явленная, раскрывающаяся в себе Божественная природа» (251). Христос (тоже в особом смысле София) в воплощении снисходит в область становящейся тварной Софии и через становящуюся Софию «в ософиении и обожении человека» (252) возвращает Себе оставленную славу. В кенозисе Вторая Ипостась, Сын Божий,

«опустошает Себя от Своего Божества» (255). Так как человек есть тварная София и образ Божий, то он, благодаря софийности своей природы, представляет собой «соответственную форму», «место в творении» (256), предназначенное для Боговоплощения. Сын Божий не только «совлекся Божества Своего» — софийной славы, став плотью, но и Сам стал человеческой ипостасью (258). Человеческая ипостась Сына Божия — сына Марии есть ипостась Логоса (259). При этом сама эта ипостась, в силу соединения в ней двух природ, божественной и человеческой, «становится богочеловечна» (260).

Если несколько выше Булгаков говорил о об участии тварной человеческой ипостаси в ипостаси Богочеловека, то теперь он предлагает несколько иное. Он говорит, что природа, которую Христос берет от человечества, «имеет свой ипостасный дух в Логосе». Но этот ипостасный дух имеет и свою собственную природу — духовную, причастную к Божеству. Это очевидно надо понимать так, что не только Христос имеет две природы, Божественную и человеческую, но и каждый человек («потенциальный богочеловек») — ведь как у духовного существа его «другая», а вернее истинная и первая, природа изначально софийна — и, следовательно, не просто причастна, но и в особом смысле «тождественна» Божеству. При таком понимании, в самом деле, «единоипостасность и двухприродность Христа формально не препятствовали Ему быть истинным человеком» (262).

Воскресение Христово явилось окончанием кенозиса. Сыну Божию возвращается Слава, Божественная жизнь в Софии. И человеческое естество прославляется в предельной степени: обоженное в Богочеловеке, оно становится способно войти в божественную жизнь Св. Троицы (398) в ее Славе, Божественной Софии. В Вознесении осуществляется синэргизм, нераздельное и неслиянное согласие естеств (401). Вознесшееся тело Христа есть идеальная форма или образ тела, энергия, которой, собственно оно и было образовано в воплощении и которая живет и действует в мире через это тело воплощения (412).

В заключение же книги Булгаков дает краткое изложение своей системы, как она разворачивалась в «Агнце Божиим». Позволим себе привести этот софийный «символ веры» целиком, с незначительными пропусками. «Бог имеет Божественную Софию, как Божественный, нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство, причем Св. Троица непосредственно обращена к ней Второй ипостасью... Это всеединство в известном смысле может быть названо Духовным телом Божества, как Его Славою. Мир тварный, или тварная София, в основе своей и в пределе своем, в своей энтелехийности, есть та же самая София, однако положен-

ная актом творения во внебожественно самостном бытии мира. Во Христе, в Его Богочеловечестве, достигается полное ософиение твари и в этом смысле отождествление тварной и нетварной Софии. Поэтому вознесшийся Христос имеет Софию как Свое Духовное Тело или Славу, двояко: не только как Логос, в вечном до-тварном и вне-тварном бытии, но вместе и как Богочеловек в отношении к творению, причем небесный образ Софии в Нем чрез боговоплощение отождествляется с тварным. Таким образом, “духовное тело”, в котором Христос пребывает одесную Отца, есть ничто иное как эта связь отождествления премирной и тварной Софии. Стало быть, духовное тело есть тварный Образ вечного Первообраза в их отождествленности... Оно есть Церковь, и оно же есть Евхаристическое Тело Господа... Тело тела, как идеальный образ Божественной Софии в единении с тварной, их связь и тождество» (412–413).

Дело Богочеловека, однако же, не заканчивается Вознесением. История мира и человека становится богочеловеческим процессом, поскольку Логос есть не только демиургическая, но и историческая ипостась. Бог пребывает в мире, прежде всего в Церкви, как Своем Теле. Евхаристия есть та лестница, по которой Вознесшийся Господь нисходит в мир. Царь Небесный, Христос воцаряется в мире — через человечество Христово, Церковь, действуя в истории и в ожидаемом Своем втором пришествии как ее пределе, после чего последует полное раскрытие Царствия Небесного, в котором каждый человек облечется в софийную славу своего божественного первообраза. Закономерность исторического апокалипсиса и наступления Парусии, «жизни будущего века» определено, в конечном счете, «софийным детерминизмом, который основывается на данной твари природности ее бытия» (447).

Появление первой книги трилогии о Богочеловечестве в кругу русской философско-богословской мысли вызвало, как известно, бурную полемику. Она достигла пика в 1935 году, когда спор вышел за рамки научной дискуссии и вылился в официальные осуждения богословской доктрины Булгакова. В разгар этих споров выходит вторая часть Большой трилогии «Утешитель», в которой свою софиологическую концепцию Булгаков теперь ставил в зависимость от пневматологии, учения о Духе Святом, Утешителе.

### **5. «Утешитель»:**

#### ***Софийная Двоица в Св. Троице и в твари***

Основная богословская идея этой книги связана с драматическими коллизиями в жизни Булгакова в послереволюционный период, о которых мы уже говорили. Незадолго до смерти, в ав-

тобиографических заметках «Моя жизнь в Православии и в священстве», которое он назвал «голосом из могилы», Булгаков пишет: «Перед лицом страшного разрыва церковной организации под ударами гонения ... я обратил свои упования к Риму ... Мои собственные занятия филиоквистическим догматом (по Migne'ю) склоняли меня скорее в сторону западного его понимания, которое, впрочем, позднее я совершенно преодолел, однако навсегда освободившись от рутинного (и, в сущности, неправославного) фотиянства. (Итоги этой внутренней догматической борьбы даны в моем “Утешителе”)\*».

По устоявшейся уже схеме обширное Введение Булгаков посвящает историческому экскурсу — он рассматривает учение о Духе в святоотеческой письменности, от послепостольского века до пневматологической доктрины св. Иоанна Дамаскина.

В тексте книги Булгаков предпринимает еще один богословско-исторический экскурс: вся Вторая глава посвящена рассмотрению учений об исхождении Святого Духа — во-первых, в трудах отцов Церкви, во-вторых, в аспекте греко-латинской полемики о Св. Духе, начиная от учения византийского патриарха Фотия и до Флорентийского догмата западной церкви о filioque.

Особое внимание Булгаков уделяет критике субординационизма Тертуллиана, Ария и Оригена\*\*. Напомним, что по мысли Булгакова как Арию, так и всему антиарианскому богословию, софиологическая проблематика была чужда. Да и все патристическое богословие, за редкими исключениями (св. Афанасий Александрийский) чуждо софиологии, хотя «фактически оно и постулирует ее положения в своих дедукциях» (1936; 26). Булгаков вновь утверждает, что богословская мысль в целом склонна к субординационизму. Причина — ее в целом «асофийный» характер. Из-за смешения Логоса и Софии характерного для всей святоотеческой космологии, ей так и «не удастся преодолеть космологического субординационизма» (37).

Поэтому, рассматривая учение святоотеческой эпохи о Святом Духе, он не находит возможности говорить о софиологии ни в первом, ни во втором экскурсе.

Собственную доктрину софийной пневматологии Булгаков излагает во-первых, с точки зрения места Третьей ипостаси в Святой Троице, во-вторых, в усмотрении различия Святого Духа и Духа

\* Булгаков С. Н. Моя жизнь в Православии и священстве // Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 409–410.

\*\* См. раздел 6 главы I из книги: Ваганова Н. А. Софиология прот. Сергия Булгакова. М.: Издательство ПСТГУ, 2011. С. 86–90.

Божия, далее, в-третьих, в отношениях Двоицы Св. Духа и Логоса — в Божественной Софии и Софии тварной, и, наконец, в Откровении Духа, имеющем различные стороны.

Продолжая мысль «Агнца Божия», он постулирует, что «Сын есть ипостасное самооткровение природы Отца или ипостасная София, самосознание или ипостасирование Божественной усии Отца» (80). Отец диадически открывает Себя в Слове и Духе. В Любви Бога к Себе как Жизни Божества, «в Своей Усии-Софии» Отец «открывается через Сына ... и Сын открывает Отца через Себя в Своей Усии-Софии» (81). Усия-София, «божественная действительность Истины и Красоты», осуществляет в себе взаимное бытие Отца и Сына в Духе и «в статике идеального самоопределения», и «в динамике жизни одной ипостаси через другую».

Мы видим, что статус Софии вновь повысился. Она теперь не только однозначно и безусловно определена как Усия-София, но и Отец открывается не в Сыне, а *через Сына в Своей Усии-Софии*, равно как и Сын открывает Отца не в Себе, а *через Себя в своей Усии-Софии*. Бог живет Софией, обладая ею как природой-усией, во взаимоотношении Трех Ипостасей (93). София становится неким высшим началом в Божестве, стоящим над- и прежде Св. Троицы, и через триипостасные взаимоотношения совершается «самооткровение природы, Усии-Софии» (82).

В «Агнце Божиим» Булгаков говорил: можно сказать «Бог есть София», но нельзя сказать наоборот «София есть Бог». Теперь необратимость этого отношения фактически снимается. Он различает в Боге Дух Божий и Дух Святой (это различие было заложено еще в «Жупине Неопалимой») и размышляя об их отношении прямо говорит, что оно раскрывается «как в междуипостасных взаимоотношениях Божественных Лиц, так и в Их взаимоотношении *в едином Божестве или Божественной Софии*» (курсив мой. — Н. В.) (201).

Действительно, Божественная София понимается теперь Булгаковым как некое общее духовное начало, Дух Божий, отличный от Св. Духа. Эта «духовность триипостасного духа», имеет теперь не только бытие природы-усии в триипостасном единстве, как это было в концепции «Агнца Божия», но и собственное бытие в себе самой, «не неразличимое» (sic!) от божественной триипостасности (201). Она есть открывающее начало, «ипостасность» ипостасей, Божество Бога, имеющее собственное по себе бытие. Будучи духовностью вообще, она есть онтологический *prius* или предусловие, в откровении которого являет свое содержание «откровение Первой Ипостаси во Второй» и которое «в завершительной полноте запечатлевается Святым Духом». Поэтому,

в этом смысле она, «духовность духа» или Божестве Бога, есть и Дух Святой, но не собственный, «в своем содержании самозамкнутый дух», а «Дух Истины, Дух Премудрости, Дух Отца и Сына, Дух Святой Троицы» (202). Она также открывается и в творении, как в Софии тварной, причем непосредственное откровение Софии Божественной есть действие в мире Святого Духа, содержащее в себе, включающее в себя «Слово, показывающее в Себе Отца» (202).

Уже в «Агнце Божиим» Булгаков различает в Святой Троице Двоицу Сына и Духа, в которых открывается Ипостась Отца. В «Утешителе» он вновь рассматривает их отношения в терминах его концепции универсального высказывания, разрабатываемых в работах 1920-х годов. Отец, «Начало» или Божественное Подлежащее открывает Себя в Сказуемом, Божественной Софии, которая есть самооткровение Отца в двуединстве ипостасей Сына и Духа (223). Божественная София есть «двуединство Сына и Духа как единое самооткровение Отца». Далее Булгаков говорит об этом двуединстве, применяя к ипостасям Св. Троицы терминологию соединения природ во Христе, выработанную в определениях Халкидонского догмата: «Обе ипостаси соединяются в самооткровении Отца в Божественной Софии *нераздельно и неслиянно*» (224). И далее, немного ниже: «София есть откровение Сына и Духа Святого, нераздельное и неслиянное».

Сама эта попытка определить связь ипостасей Св. Троицы по образу Божественной и тварной природ во Христе нам представляется не вполне обоснованной. Ведь в Халкидонском определении речь шла о «сверхъестественном» и сверхразумном соединении несоединимого, Нетварного и твари в Ипостаси Христа. Здесь же речь идет о единстве ипостасей в Троице, по отношению к которым употребление отрицательной терминологии догмата выглядит несколько странно — ведь речь идет не о соединении несоединимого — Бога и Человека во Христе, — а о том, что изначально соединено в Божественной вечности. Впрочем, едва ли единство Ипостасей в Троице нам рационально «понятнее», нежели единство двух природ во Христе...

Мы уже видели, что в «Агнце Божиим» соединение божественной и человеческой природ Булгаков обосновывал как имеющее место быть в силу тождественности Софии Божественной и Софии тварной. Теперь же он пользуется апофатической терминологией для того, чтобы выделить в Троичности Двоицу как нечто *особое* по отношению к Отцу и Св. Троице в смысле выяснения их места и связи в Ней: «они даже и не могут открываться одна без другой, как не могут и соединяться до полного слияния или отождествле-

ния» (224). Вот для чего и нужна и соответствующая терминология — «неслиянность и нераздельность».

Указанное диадическое соединение Сына и Духа Булгаков называет необходимым для осуществимости самооткровения Божественной Софии в недрах троичности (225). Оно содержит «два неразрывно связанных акта», «два образа Любви» Отца — вернее, единый конкретный акт откровения Отца в Софии: жертву, самоистощение в кенозисе рождения Сына — и торжество, славу в исхождении Духа (226) в «круговращательном движении» Духа Святого — ипостасной Любви, — «от Отца *через* Сына» или «от Отца *и* Сына» (227). Это *и* необходимо в откровении Софии: «София — *едина*, но *софийных ипостасей — две*, открывающих *одно*, но *двояко*: единодвойственно, нераздельно и неслиянно» (229). Булгаков не устает повторять, что отождествление Софии с одной из ипостасей, Сыном или Духом, неправомочно. София, как мы помним, вообще не есть ипостась, но как самооткровение Отца, она есть «диадическое единство откровения *двух* открывающихся ипостасей» (230).

Далее, ряд новых аспектов Булгаков вносит в свое учение о небесном Человечестве. Напомнив, что «София Божественная, небесное Человечество, есть небесный первообраз тварного человечества» (231), Булгаков вносит в понимание Небесного Человечества важный нюанс. Первочеловек Адам един в мужском и женском начале, как об этом говорит Книга Бытия (1: 27). Поскольку мы постигаем Божественное Человечество из его образа в тварном человеке, то и в первообразе, Божественной Софии должно найтись некое соответствие мужскому и женскому в человеке. Усмотренное в Адаме муже-женское единство-различие «есть выраженное на языке тварного бытия различие и единство Логоса и Святого Духа в Софии» (232) — конечно, прибавляет Булгаков, в Божестве совершенно лишнее специфики его окачествованности в человеке. Это всего лишь параллель двуединству в человеческом духе мужественного логосного начала и женственного начала красоты. Тем не менее «софийный дух человека является мужеженственным андрогиним ... и эта андрогинность есть *полнота* образа Божиего в человеке». Изначальное «пренебесное двуединство Сына и Духа Святого» как параллель мужскому и женскому началам находит соответствие в Христовом воплощении и в «совершеннейшем явлении Духа Святого в образе Духоносицы Приснодевы Марии» (232). Причем во взаимной связанности мужского и женского выразилась «нераздельность и неслиянность» ипостасей Логоса и Духа в Софии (233).

Ряд отличий имеется в «Утешителе» и по сравнению с той концепцией творения, которая была представлена в первой части

Трилогии о Богочеловечестве. Отец творит мир в Софии — Булгаков считает это совершенно ясно выраженным в Быт 1: 1. Однако если прежде Булгаков утверждал, что Бог полагает Софию в Ничто, вменяя ему тем самым бытие, то теперь он как бы смещает силу первичного творческого акта от укона-ничто, «засеменного» софийностью и ставшего меоном, непосредственно к Софии Божественной: «Мир сотворенный положен Богом в бытии в “Начале”, т. е. Божественной Софии, как ее тварный образ или тварная София» (235)\*. Это проект грядущего творения, в котором все принадлежит Софии — за исключением Ничто. Но оно, Ничто, начало тварного бытия, тоже возникает через творение. Укон полагается Богом — Ничто также является сотворенным, и оно потенцируется к бытию, становится меоном (235).

Вопрос о сотворенности Ничто здесь представлен в сжатых отточенных формулировках — как вполне решенный. Вообще в «Утешителе» Булгаков уже будто бы занят не достраиванием этажей здания, а заполнением лакун, по его же выражению, — «засыпанием онтологических пропастей» если угодно, завершающей отделкой своего софийного космоса, перед тем как в последней части трилогии, «Невесте Агнца», перейти к софийному обоснованию учения об апокатастасисе, понимая его как всеобщее спасение в Софии.

В творении, как деле Отца, Двоица Сына и Духа участвует софийно — т. е. не как ипостаси, «в прямой ипостасной обращенности» к миру, но «через Свое самооткровение в Софии», вследствие объективного принципа божественного бытия — как единосущные Отцу. Следовательно, Они являются божественным основанием мира. Булгаков считает это совершенно ясным из Быт 1: 1. Отец повелевает творению быть «как бы из трансцендентного *извне*». Восьмикратное *да будет* Первой главы Книги Бытия Булгаков трактует как «слова Слова», предвечно сказанные в Божественной Софии Сыном. В творении они «транслируются» повелением Отца бытию — быть.

Реализуя свое постоянное стремление разделить Логос и Софию, Булгаков, в результате, отстраняет Слово от творения. Слово, Которое было *в начале* (Ин 1: 1) — Оно у Булгакова в творении

---

\* Здесь одно за другим, в двух предложениях следуют ссылки на концепцию творения в «Агнце Божиим» и в «Свете Невечернем». Это к вопросу о генезисе булгаковской мысли. Раз открыв нечто, он далее не отступает от найденного, стремясь сохранить все «софийно ценное», достроить логически непротиворечивую систему. Отчего отчасти и происходит постоянное повышение статуса Софии.

мира то «само как бы безмолвствует», то «слова Слова» не говорят здесь «ипостасным Словом самим», то Слово «ипостасно остается миру трансцендентно» — и все потому, что «Оно соединяется с миром лишь в Софии, т. е. не как ипостасное Слово, но как сказанное слово-все». Явно не находя уже слов о словах и Слове, Булгаков ставит точку: «Короче, мир непосредственно творится по воле Отца Словом в Софии» (237).

Следующий ход булгаковской мысли показывает, почему ему так важно именно неипостасное участие Слова в творении. Сотворение человека — вот тот акт творения, который резко отделен от всех остальных: он совершается не только софийно, но и ипостасно. Об этом говорит, согласно Булгакову, множественное число в Быт 1: 26: «сотворим ... по образу Нашему». Творение «предвечно-тварной» «несозданно-сотворенной» ипостаси человека совершается «при участии всего *триипостасного лица* Святой Троицы»\* (238) (курсив мой. — Н. В.). И Дух участвует в творении не ипостасно, но софийно, не как Дух Святой, но как Дух Божий. Действие Духа в творении соответствует Его откровению в Софии — Он есть «реальность, жизнь, красота и слава» (238). В творении Дух «раскрывает Свое материнство»: Его действием в «первореальности» — первоматерии-«земле» прорастают «софийные семена бытия», первозданный хаос становится духоносным. В нем, «духоносном хаосе, тогу-ва-богу» зарождаются образы будущего мира и предваряется Богоматеринство — рождение Богочеловека как высшего задания и цели тварного бытия (239).

Итак, Сын и Дух участвуют в творении не ипостасно, а *действием*, оно же есть София — не ипостась, а ипостасность, объективный принцип божественной жизни. В Софии, предвечно ипостасированной ипостасями, отделение ипостаси от ипостасности невозможно, но в самооткровении Божества их необходимо различать, потому что оно совершается либо ипостасно (ипостасно-софийно), либо софийно (софийно-ипостасно), «с преобладающим ударением на той или другой стороне» (240). Во втором случае ипостаси действуют «кенотически как бы скрываясь в ипостаси Отца», участвуя в творении мира «не Собою, но Своим» — в Софии (241). Все теофании и доксофании суть софиефании — т. е. явления Божественной Софии, которые соотносены с Лицом Отца или Сына, точнее с «неким ипостасным единством Сыно-Отца» (241). Святой Дух же участвует в творении и промышленности мира в со-

---

\* Уже знакомая нам «Триипостасная личность» стала теперь «триипостасным лицом».

фийном безыпостасном откровении — через Его ипостась всегда ниспосылается от Отца действие Духа Божия (242).

Мир в творении и дан и задан, т. е. определен двояко — как заверченный и развивающийся, что и соответствует диадическому характеру самооткровения Божества в Божественной Софии. В полноте своих смыслов мир есть образ Логоса, софийного Слова. В становлении и динамике жизни (энтелехийности) мир соотнесен Святому Духу — животворящему началу, подающему миру жизнь (243–244). Действием Духа в тварной Софии *natura naturans* рождает *natura naturata*. «Это есть мир в его внебожественной самобытности. Это есть мёоническая тьма бытия в ее предрассветности, земля невидимая и пустая... Это есть природная энергия жизни... мать сыра земля... то животворящее начало, которое благочестивое язычество, его не ведая, почитало как “Великого Пана”, Матерь богов, Изиду, Гею ... Это есть сам мир во всем бытии его — на путях от хаоса к космосу...» (244). Поэтому языческие религии «софийно не пусты»\* (259).

Действием Духа миру энергийно передается Божественная основа, софийность. «Бытийную основу мира, соответствующую Третьей ипостаси в Божественной Софии», Булгаков определяет как действенное присутствие Духа Святого в мире: Им *логосы* бытия облакаются в *образы красоты* в искусстве мирового Художника, Духа Святого. Его действием в стихийности преодолевается меональное ничто, «Ахамоф, темный лик Софии», который в своей актуализации может становиться и антисофийной тьмой (246). Красота же есть «облекающая тварь софийность» (247). И лишь в красоте же возможна «трагедия Софии падшей» (326).

Действие Духа Святого определяет развитие и динамизм, жизни, дает ей силу осуществлять переход от потенциально данного к раскрытию заданного. «Святой Дух подается миру в тварной Софии через Софию Божественную», действуя в ней как бы безлично. Но тварная София существует и самобытно, как душа мира, софийные силы действуют в природе имманентно, «как бы слепые потенции бытия» (256, *примеч. 1*). Эта софийная бессубъектность природы преодолевается в человеке — собственной ипостаси тварной Софии (256).

Действие Святого Духа не вложено непосредственно в каждое деяние человека, но поскольку он черпает вдохновение в тварной Софии, причастной к Софии Божественной, то в нем реальностью Божественной Софии в тварной реально и действие Святого Духа. Само творческое вдохновение дано человеку как софийная

---

\* Не забыты и Кибела с Деметрой «Света Невечернего».

способность. В человеческом творчестве осуществляется пусть не прямое, опосредованное тварностью, но тем не менее софийное откровение о Боге в мире (261). «Муза» или «аполлон» не есть Дух Святой, но есть *дух* (260). В творчестве человеческий дух «софийно постигает собственную софийность» (262). Он стремится к предельно заданному — сообразному ему Духу Божественному, «никогда не достижимому, но всегда достигаемому». Эта высшая заданность определена «софийной Двоицей Слова и Духа Святого, которой нераздельно и неслиянно положены софийные основы тварного бытия» (263).

Кенозис Духа в творении состоит в Его умалении Себя до становления в тварной Софии (264) — «*в меру твари*» (265). Тварь становится способной в меру своей софийной духоносности воспринимать действие Духа, обоживаться. Речь идет здесь не об обожении человека, но о способности тварного вещества — «низшего» — быть проницаемым для освящения Святым Духом. Материя, понятая как первичная реальность бытия, вообще и есть прямое следствие действия в творении Святого Духа. Абсолютная духовная реальность как «всеорганизм идеальных образов» в Софии Божественной имеет аналогию в творении, в первозданной материи, «способной к одуховлению» (398).

Дело богочеловечества, обожение, таким образом, совершается не только в человеке, но и в мире как таковом вообще. Духовная жизнь возможна только для человека, но она недостижима для него собственными силами и предполагает благодатное участие силы Святого Духа. Тем не менее, есть и природно-духовная, естественно-благодатная сфера жизни, связанная с тварной Софией (349). В природных отношениях между людьми существует «вдохновляющая сила эроса», не связанная с отношениями полов. Она включает любовь мужского и женского начала, основанную на их единстве и различии в человеке: Они соединены *нераздельно и неслиянно* «по образу единения в Божественной Софии откровения Второй и Третьей ипостасей, Их двуединства», которое существует «в предвечном Первообразе, Богочеловечестве» и запечатлено в человеке, сотворенном «по образу Божию как мужчины и женщины, как носителей обоих начал, существующих в раздельном бытии нераздельно и в совместном неслиянно» (380). Здесь мы уже не комментируем оправданность применения халкидонской терминологии к взаимоотношению полов. Что ж, если Двоица Сына и Духа существуют в Софии «нераздельно и неслиянно», то и их «подобия», мужское и женское, должны иметь подобный же образ отношений.

Вообще Богочеловечество, небесное и земное есть «некое тожество откровения Второй и Третьей ипостасей». Есть Божественная

София и есть мир как зеркало Божественного мира, как тварная София с ее двоением на «софийную и антисофийную софийность» — падшую Софию (408). Это раздвоение преодолимо только в том случае, если преодолено двойство Софий — Божественной и тварной — а у Булгакова, как мы уже видели, оно преодолено давно в онтологически непрерывной софийности. Актуальное же двойство Софий преодолено в единстве в ипостаси Христа Божественной и тварной природ — Софии Божественной и тварной. В Боговоплощении тварная природа воипостасирована в ипостаси Логоса.

Итак, мир преодолен в Богочеловечестве, воссоединение обеих Софий осуществится полностью в обожении — ософииении мира через человека. Что же, на этом «софиологический проект» будет завершен? Нет. «Воипостасирование тварной Софии в божественные ипостаси Сына и Духа» (409) — вот что будет его подлинной вершиной. Развернутая в становящийся мир Божественная София вернется к самой себе, человечество «воипостасируется» Небесным Человечеством, тварная природа в своем ософииении соединится с предвечной основой мира в небесах. Невеста Агнца соединится с Небесным Женихом.

### **6. София Божественная и тварная**

В 1942 году, отдавая в печать «Невесту Агнца», Булгаков называет последнюю книгу Трилогии о Богочеловечестве своим исповеданием веры перед лицом величайших потрясений в жизни всего мира. В слове к читателю, вновь называя себя «составителем», он определяет ее тему: экклезиология, понятая как софиология. Она, необходимо включая и эсхатологию, завершает учение о Богочеловечестве и обобщает его последние истины — и поэтому есть его наиболее важная и ответственная часть (1945; 5).

Интересно, что если в Отделе I, «Творец и творение», София упоминается десятки, если не сотни раз, то в Отделе II, «Церковь», начиная с первой части «Существо церкви», которая даже имеет подзаголовок «экклезиология и софиология», они становятся все более редкими, а в Отделе III «Эсхатология» — крайне редкими, единичными, и возвращаются лишь в конце книги, в последней ее части, «Град Божий», причем конкретно в связи с проблемой апокатастасиса. Однако в заключительном разделе «Addenda», добавленном к основному тексту в 1941 году и специально посвященном вопросу об апокатастасисе, София не упоминается вообще ни единого раза.

Если в «Утешителе» Булгаков «засыпал онтологические пропасти», то в Невесте Агнца он подводит итоги тридцатилетнего

труда, которым он выстроил весь свой грандиозный софийный универсум. Поэтому в последней книге, пожалуй, мы уже не найдем неожиданных для нас ходов мысли и поражающих воображение трактовок — чего было так много в предшествующих сочинениях, и новизна здесь связана, скорее, лишь с более отчетливыми формулировками или с окончательным отбором элементов концепции.

На них мы, завершая наш обзор эволюции софийной онтологии о. Сергия Булгакова, не утомляя более читателя ее изложением, и остановимся.

Конечно, вовсе не случайно, что в начале книги первое упоминание Софии следует сразу за именем Платона (12), а первая же сноска Булгакова на самого себя — это «Свет Невечерний» (16)\* — и тоже в связи с Платоном.

В первом отделе, после обширных экскурсов к Платону, Аристотелю, патристическому богословию и Фоме Аквинату, Булгаков вновь ставит «основной вопрос космологии: что есть мир в Боге и что есть Бог в мире?» (40). Античная философия, патристика и схоластика, пишет он, выбирая между «Сциллой пантеизма» и «Харибдой космизма», вышли, наконец, к основной задаче христианской космологии: одновременно «связать мир с Богом... и отделить, отличить мир от Бога» (41).

Первое же, после экскурсов, определение Софии, в разделе «Творец», таково.

«Бог есть в Себе сущий, самодовлеющий, единосущная и нераздельная Троица в Единице и Единица в Троице. Это единосущие природы Божией предвечно открывается в Боге как Божественная София, Истина в Красоте, идеально реальная жизнь Божия, Божественный мир» (45).

И далее: «как Божество, сама София непостасна (не есть «четвертая ипостась»), но она предвечно ипостасируется во Святой Троице и никогда не существует безыпостасно или внеипостасно. Она принадлежит Божественному триипостасному Лицу как Его жизнь и самооткровение. Она существует по себе, но не для себя,

---

\* Далее, кроме обычных в этом смысле «Философии хозяйства», «Философии имени», «Глав о Троичности», «Ипостаси и ипостасности», «Купины Неопалимой», «Лестницы Иаковля», «Друга Жениха», «Агнца Божия», и «Утешителя», в сноски попадают очерки последних лет: «Евхаристически догмат», «Святой Грааль», «К проблеме условного бессмертия», «Иерархия и таинства», «Крест Богоматери», «Евхаристическая жертва». Причем если сноски на старые работы мы видим в основном в главах Отдела I, «Творец и творение», посвященных «старой» проблематике, то на новые сочиния Булгаков ссылается главным образом в Отделе II, «Церковь».

а для ипостасного Бога. Божественная София заключает в себе всю полноту Божественного бытия, но она не существует в обособлении от Божественного триипостасного Лица. Божество принадлежит личному Богу. София — это Божественная София есть исчерпывающее самооткровение Бога, полнота Божества, а поэтому ей присуще и абсолютное содержание. Не может быть какого бы то ни было положительного начала бытия, которое не входило бы в эту полноту софийной жизни и откровения. Ей принадлежит Божественное Все, она есть его всеединство ... Все, что может быть мыслимо, есть в полноте Божией в Божественной Софии во всей силе реальности. Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслью Божественного Слова и осеняемый животворящей силой Святого Духа, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь многоединства, всеединства. Это единство не упраздняет, не поглощает и не ослабляет множественности, как и многообразие не упраздняет единства. София есть целомудрие и всемудрие, все во всем и единство во множестве. Эта связь для нашего тварного постижения открывается, прежде всего, как идеально логическая связь, логический космос идей, взаимно диалектически отражающих и раскрывающих одна другую, как и реально-жизненная связь единой жизни, проявляющейся и открывающейся во всех точках и формах бытия, как в теле, имеющем разные, но равно живые и живущие в нем члены в согласном ладе. Отсюда проистекает, что Божественная София, она же Божественный мир, есть живая сущность в Боге, хотя и не «ипостась», но «ипостасность»\*, принадлежащая личной жизни ипостаси, а в силу этого есть и сама живущая сущность. Надо раз и навсегда преодолеть ту мертвящую отвлеченность, которая боится реализма в мышлении и предпочитает отвлеченный номинализм «свойств» вместо сущностей. Надо понять, что софийное Все принадлежит жизни Божией, в нее входит, ей причастно, божественно живет. А если это так, то та связь всеединства, которая опознается нами как идеально-реальная, в Божественной действительности есть связь любви. Логика творения и красота его есть любовь Божия, ее крестная сила взаимного жертвенного самоотвержения ипостасей, а также взаимного кенозиса всего, чрез который это все находит себя в полноте и славе своей. Бог есть любовь: это относится не только к взаимно-личной любви троицеских ипостасей, но и к Божественной жизни, к самооткровению Бога, Божественной Софии. Она есть также любовь, прежде всего, потому что она есть предмет любви Божественных ипостасей, на которую она

---

\* Здесь в тексте ссылка на «Ипостась и ипостасность».

по-своему, хотя и не ипостасно, отвечает, в этой неипостасной любви соединяясь, отдаваясь, раскрываясь в собственной жизни Божественных ипостасей. Но и сама в себе она есть любовь, как идеально-реальная связь *всего*. В этом Божественном «Все» нет ничего, что не было бы проникнуто силою любви... Одинаково дышит ею и логика, и эстетика, ибо существует взаимная связь любви между Истиной и Красотой в Божественной Софии. Любовь и есть всеединство, «целомудрие», космический альтруизм. Божественный мир в себе есть организм любви, лестница любви нисходящей и восходящей... Существует единый абсолютный Божественный мир — единая Божественная София, как Начало в Боге, Его жизнь и Самооткровение»» (46–48).

Мы привели столь длинную цитату — с одной стороны, отчасти, потому, что, как некое авторское (булгаковское) «резюме» представлений том, что же, все таки, такое «София», ее совершенно бессмысленно реферировать (излагать, так сказать, «своими словами»), а с другой стороны не стали ее урезать и сокращать намеренно — потому что она имеет удивительное завершение: «Однако и всех сказанных определений недостаточно для того, чтобы понять Божественную Софию» (48)!

Что ж, здесь с Булгаковым можно только согласиться — но он не был бы самим собой, если бы, все же, не пошел дальше, предлагая все-таки сделать такую — еще одну! — попытку, а именно: попытаться понять ее «в отношении к Божественной триипостасной ипостаси».

Для этого нужно еще понять Софию «в смысле творческого самоопределения, предвечного творческого акта Св. Троицы, Ее самотворчества, *actus purus* в Боге» (48).

Из приведенного отрывка ясно следующее. София-ипостасность вернулась в новом качестве и значительно повысив свой статус. Прежде, в «Ипостаси и ипостасности», она представляла собой некую сущность, объект божественной любви, вызывающей ее от безипостасного состояния к ипостасному, — что можно было понять как воипостасирование Богом иной природы, — но, в любом случае, не-Божество. Теперь же ипостасность есть собственная ипостасность Божества, или даже, как можем сделать вывод мы, *триипостасность*, а еще точнее, следуя булгаковской логике, *едино-триипостасность*. София теперь даже не божественная усия, а во всех смыслах «Начало в Боге», ипостасность как неипостасное бытие принадлежит — и даже предвечно предшествует — божественной природе.

Триипостасная личность-субъект «Агнца Божия» становится здесь Божественным триипостасным Лицом или Триипостасной

ипостасью. На этом вопросе Булгаков останавливается специально. Он отмечает, что такой Софии как *actus purus* или «Божественной самотворческой актуальности» (49) «в корне противоречат» «некоторые окостенелые формулы», существующие «в нашем богословии». Теперь, вслед за халкидонским догматом пришла очередь троичного: нечего и говорить, что «обычная догматическая формула относительно Святой Троицы» не только «неточна» — потому что в ней говорится, что «Бог имеет три лица», но «при этом не говорится, что Сам Бог есть триипостасная Личность», — но еще и «вообще неудовлетворительна», если при это говорится, «что Святая Троица имеет единую природу». (49). Надо ли говорить, что по мысли о. Сергия точность и удовлетворительность формуле догмата может быть придана только в том случае, если «содержание этой “природы”» понять как «самооткровение Божества в Его жизни, т. е. как Божественную Софию». Но к этому — для Булгакова самоочевидному — пониманию догмата почему-то «никакого дальнейшего шага не делается» (49). Между тем природу Бога только так и можно понимать — не как рационалистическую «совокупность Божиих “свойств”» богословия, а как «самотворческий акт» Божества, Софию, в котором «природа Божия» насквозь лично-триипостасна, поскольку она совершенно прозрачна для Бога, и в смысле «личного самополагания Божия она есть творческий акт Божественного триипостасного Лица» (50) или, даже «творчество Самого Себя из Самого Себя» (50, *примеч 27*).

Еще один существенный аспект в развитии понятия Софии состоит в том, что в «Невесте Агнца» он не разделяет (хотя и прежде это разделение было условно) Софию Божественную и Софию тварную. Теперь же все договаривается до конца: «тварная София не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной» (68).

Итак «мир, как тварная София, живет Софией Божественной» (68) и единая София, Божественная и тварная, сама становится тем принципом, на основе которого «надо уметь одновременно соединить, отождествить и различить» творение и Творца, «миротворческий акт Божий» и «акт самоопределения Божия» (52).

Бог есть «Бог в Себе и Творец», не только «Бог не может не быть Творцом», но и, равно, «Творец не может не быть Богом». Замысел творения мира совечен бытию Бога как Софии, отсюда и творение мира надо понимать как «самоположение Божие, существующее в Боге вместе с Его софийным самооткровением», собственно же творение мира означает «софийное самоположение Божие» в инобытие (54).

Творении мира есть кенотический акт, оно осуществляется как «трипостасный кенозис любви» (58), и «София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной». Кроме того, что творение есть «кенозис ипостасный», в котором Бог «вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним», его же можно понять и как софийный кенозис: Бог «примлет внутрь Своего самоопределения эту соотносительность ... осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в «ничто» или к творению из «ничего»». София же, как «неипостасный ... образ Божественного бытия сама себя не может определить к кенозису» и ее кенозис «пассивно воспринят» (69).

Итак, в творении Святая Троица жертвенно отрекается от обладания Божественным миром, Софией, только для Себя, и полагает ее, отпускает вне Себя, в иное, в мир — в «божественно-небожественное», «даже не Божественное», «неипостасное самобытие» (58).

Именно это и означает выражение: «Бог творит мир» (58), что должно быть понято «как предвечный акт самоопределения Божия, принадлежащий к вечности Божией» (59). И даже так: «это-то таинственное и для постижения твари недоступное самополагание Божие и есть то, что называется творением, *творить*. Творение в точном смысле есть, прежде всего, сообщение Софии Божественной образа Софии тварной» (72). Соответственно, Быт 1:1 следует понимать так: «В Начале (в Софии Божественной) Бог сотворил Небо и Землю» (64).

Поэтому Божественная София есть не только «проект», но гораздо больше — основа мира, «и мир Божественный есть сущность тварного» (58). Отсюда неверно говорить София Божественная и София тварная, но *София Божественная и тварная*, как преимущественно и называет ее теперь Булгаков: «София Божественная и тварная — не две, но одна, и однако, в двух образах бытия» (69). Ее «надо со всей силой утвердить и постигнуть» как «тождественность мира Божественного и тварного» (58).

Тождество основы Божественного и тварного миров, к которому Булгаков подходил в предшествующих сочинениях, вообще, как он теперь считает, *принять* намного проще, нежели *понять* «все различие Софии Божественной и тварной» (58). Это — непознаваемая тайна Божественной жизни, когда Бог силой самоопределения «Свою собственную природу, или Софию Божественную, определяет к неипостасированному, самобытному и в этом смысле внебожественному бытию, тем самым как бы упраздняя ее включенность в ипостасное бытие Божие» (59).

Тем не менее, такое различие в тождестве дается в сопряженной антиномичности вечности Божественного и временности тварного

бытия (68). «Мир, насколько он имеет основу в Софии Божественной, не сотворен, но вечен — этой вечностью своей основы. Вместе с тем он и сотворен, и принадлежит временному бытию, поскольку в нем, как тварной Софии, София Божественная получает образ своего бытия... по себе, в своем становлении... Именно из единства Софии в двух образах вытекает, что мир сотворен и не сотворен, принадлежит временности в бытии своем — и вечности в основании своем» (69).

Итак, мир, как тварная София, «нетварно-тварен» (72). Его своеобразие как Софии тварной еще требует некоторых пояснений. Если творение Софии тварной в Софии Божественной уже осуществлено как ««пролог в небе», «событие» в Софии, причем это событие всецело относится к вечности Божией», и, таким образом, София тварная, «как небесный лик мирового бытия, уже содержит в себе всю полноту творения», и «есть уже вселенная», космической связью связующая в себе «все», то зачем за ней «следует творение его уже в мире» — то есть то, «о чем повествует Шестоднев»? То есть, «нужно ли еще особое творение мира, раз уже существует самая его основа — тварная София?» (73).

Ответ таков, что, конечно, в тварной Софии вся полнота тварного бытия уже существует «или онтологически предсуществует», и ничего нового «снизу» к этой предвечной основе мира прибавлено быть не может. Другой вывод означал бы принятие противоречий — в частности допущение изменений в Самом Боге. Итак, «все частное творение есть лишь раскрытие этой общей софийной темы мироздания», в которой мир, тварная София, «отпускает на свободу свое “все” во вселенной» (73). Булгаков говорит далее, что это самый трудный вопрос в понимании творения, поскольку в нем идет речь о временности, которой нет в Боге. Собственный ответ Булгакова здесь в целом таков: «мир не имеет начала во времени» (82). Понятие сотворения мира во времени самопротиворечиво, не выдерживает критики и «может удерживаться только в низинах наивной мифологии» (83). Время само по себе не существует — оно есть лишь мера, «функция», «временность», которая как особая реальность может мыслиться лишь в субъективно-антропоморфически, как «логическая иллюзия», столь же мало реальная, как линия горизонта и т. д. Время как начало и конец — это лишь «потребность нашего сознания мыслить начало и конец мира» (83), само по себе же оно никогда не начинается и никогда не кончается и всегда есть лишь промежуток, «не может возникнуть из ничего и погрузиться в ничто» (83).

Поэтому творение мира не связана со временем, но собой полагает время, оно есть «не временный, но сверхвременный акт»

(83), как онтологическое отношение «между Творцом и творением, Софией Божественной и тварной» (84). Мир, стало быть, в единстве времени и вечности есть «сущая антиномия, вечно-временное, нетварно-тварное бытие» и «становящаяся вечность» (87-88).

Антиномичность свойственна и личному духу человека, «тварного бога». Подобно тому, как София Божественная ипостасируется Божественной Личностью и принадлежит Богу, София тварная — не ипостась, но ипостасность, — ипостасирована человеческой личностью (94). Я, личность или личный дух человека, связана с временностью и существует во времени (94), она «не софийна, но придана софиности» (95). Определение человека как образа Божия действительно дает «предельную формулу» для выражение идеи творения — теперь относительно творения человеческой личности. Здесь мы имеем и «предельное понятие для нашей мысли»: нащупывая собственную укорененность одновременно «в Божество и в ничто», мы получаем как предел самопознания антиномию, в которой «ничем и никак не может быть объяснено возникновение я в не-я» (95). Человек осознает себя и онтологически сверхвременно сущим, и эмпирически временным. Однако для человеческого духа есть и положительная богообразность его бытия. Если его ипостась или *яйность* безразлична к тому, мужчине или женщине она придана, подобно тому, как «в качестве Я Божественные ипостаси *не* различаются между собой и одинаково входят в триединство троичного Я»\*, то в творении — «мы вынуждаемся прийти к заключению», пишет Булгаков — «мужская ипостась существует по образу ипостаси Логоса, а женская — по образу ипостаси Святого Духа» (99–100). Тут же, правда, следует оговорка, что «из этого нельзя делать обратного заключения, именно, что Логосу и Духу Святому соответствует мужская и женская ипостась в Самом Божестве» — да это вовсе и ненужно, как «антропоморфизм» (100). Однако ниже Булгаков все же замечает: «мы различаем Мужское и Женское начала в ипостасном Духе, поскольку тем или другим характеризуется и самая ипостась» (286).

Понятно, что Булгаков в этом вопросе очень осторожен — но не стоит думать, будто к этому его вынуждают какие-то внешние причины. Нет сомнения, что если бы мыслитель, объявивший халкидонский догмат «халкидонским тупиком» и фактически утверждавший, что догматическая правота была на стороне иконоборцев, а не иконопочитателей, был убежден в необходимости

---

\* Последняя фраза, думаю, в свете булгаковского учения о Триипостасной Личности, уже не должна нас удивлять.

назвать Вторую и Третью ипостаси «мужской» и «женской» в Божестве, то он бы это сделал\*. Ведь говорил же он в «Свете Невечернем», что Шехина Каббалы соответствует женскому началу в Божестве как субстанция женственности. Но здесь Булгаков, похоже, действительно к вышеприведенному признанию «принужден» своей софийной логикой. К тому признанию, которое он «принужден» сделать выше, его подводит и «тот основной факт, что Сын Божий вочеловечился в мужское естество, а ипостасное схождение Святого Духа совершилось на женское естество Пресвятой Богородицы». Соответственно, Ипостась Логоса есть «центр многоединства» для мужских ипостасей, а «Дух Святой множится в женских ипостасях» (100). Но, тем не менее, «примат мужского начала» имеет силу для человека, и обоснован он Троичными отношениями: «ипостась Слова есть содержательная, а ипостась Духа есть совершительная, но она является все же второю, а не первую» в Софийной Двоице открывающих Отца ипостасей (108).

Окончательно же вся эта, если угодно, «онтология пола», раскрывается в мистическом учении о Церкви как Невесты Христовой. В нем, «в согласии со всей древней традицией Церкви» отношения Христа и Церкви «в образе любви Жениха и Невесты», дано «откровение о Второй и Третей — двух открывающих Отца ипостасях, как брачной сизигии, и это же переносится на союз Христа и Церкви. Слово и Дух свидетельствуют о пребывающем в небесах Отце» (286). Как Невеста, Тело Христово, Церковь и есть София: *Богочеловечество*, «София Божественная и тварная в своем соединении». Она же, в этом аспекте является «“Женственностью” (и, очевидно) Вечной Женственностью»» (286).

Божественная София, Церковь небесная, будучи, как предмет Божественной любви, неипостасным началом, «предвечно ипостасируется в Божественных ипостасях, причем нарочитой

\* То, что Булгаков здесь остановился, считает его ошибкой современный исследователь И. Богин. «Ограничившись введением в свою религиозную философию и теологию женского имени, которое оказалось на распутье между Богом и миром, Булгаков не сумел или не захотел сделать последний шаг и провозгласить Софию третьим лицом Троицы, вместо Святого Духа ... Отец, Сын и София — не слишком логически выверенные категории одного ряда, ибо если Отец и Сын — это акты личной сферы Бога, то София по своему происхождению есть лишь Премудрость Божия, что никак не может быть признано за личный акт Божества. Это всего лишь свойство, признак, качество Бога, но не Он сам, т. е. не Его лицо». *Богин И. С. Булгаков и Вечная Женственность // Богин И. Вечная женственность. СПб., 2003. С. 477.* Мы, разумеется, оставляем за рамками нашего текста вопрос об богословско-догматической состоятельности либо несостоятельности этих выкладок.

ипостасью ее является Логос, в нераздельном и неслиянном соединении с Духом Святым являющий Отца».

София тварная, как Церковь земная, «ипостасируется тварными ипостасями, причем эти ипостаси сполна объединяются в ипостаси Богочеловека, который связан с творением непосредственно через Богоматерь, осененную Третьей ипостасью».

Богоматерь, личное средоточие Церкви ее «Первенствующая ипостась», и Духоносица, «“воипостасируется” во Христа как Жена и Невеста Агнца», а с Нею и через Нее, поскольку Церковь есть «тело» — «единое Тело из многих членов», существующее во множестве ипостасей, ипостасируется — «объединяются в ипостаси Богочеловека» все тварные ипостаси (287).

И последнее, на чем хотелось бы остановиться, касается вопроса апокатастасиса. Булгаков указывает, что в этом вопросе мнения расходятся. На одной стороне — Григорий Нисский и его сторонники, вовсе не столь малочисленные, как это обычно представляется. На другой стороне — «подавляющее численного большинства его противников» (528).

Булгаков не оставляет нам сомнений в том, какую позицию занимает он: «увековечение ада в наших глазах означало бы бессилие Божественной Софии» (528). На брачном пире Агнца и Жены, Она — «сама София, хотя и тварная, но до конца обоженная» (554), — будет радостью спасенных народов, всего человечества и всех людей, и каждый узнает себя в своей софийности — в нетлении и славе Христа и Духа, когда Бог станет полнотой действительности в Софии.

### *Заключение*

Обычно в идейном пути Булгакова подчеркиваются резкие повороты, говорится о разрывах с прежними позициями. По нашему убеждению, несмотря на все перипетии в личной судьбе мыслителя, в процессе развертывания своего грандиозного замысла Булгаков никогда не отрекался от своих предшествующих софиологических построений, не осуществлял их радикального пересмотра и, по сути, не создавал существенно новых концепций, фактически воздвигнув систему софиологического монизма.

Доктрина Булгакова представляется нам как развертывание заданного — или актуализирование потенциального содержания, — в софиологическом синтезе «религиозного материализма» «Философии хозяйства», платонического софиесловия «Света Невечернего», онтологии высказывания трудов 1920-х годов, метафизики субъекта «Глав о Троичности», догматической

стилистики «Купины Неопалимой», кантовского антиномизма в «Иконе и иконопочитании», попытки пересмотра христологической и пневматологической догматики и незавершенного проекта переориентации софиологии с платонической на паламитскую основу в «Трилогии о Богочеловечестве».

Софийная метафизика Булгакова — это беспредельно расширившийся онтологический аргумент, в который Булгаков пытался втянуть всю мысль, всю плоть, всю деятельность, все искусство, объединить платонизм и паламизм, сделать экономику экософией, а заодно реформировать (или хотя бы подправить в софийном смысле) догматическое богословие. Он думал, что это возможно — потому что: «онтологическая непрерывность мира заключается именно в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы» (1917; 201). Поэтому, основываясь на булгаковском определении собственной доктрины как *панентеистической\**, а также исходя из его тезиса о том, что среди *религиозно-монистических систем наибольшее религиозное и философское значение имеет та «форма динамического пантеизма, согласно которой мир есть эманация абсолютного»* и происходит «как изливание от избыточной его полноты»\*\*, автор настоящего исследования определяет софиологию Булгакова как систему *динамического панентеизма*, где София явилась для него таким специфическим интеллигибельным объектом, который не только целенаправленно развертывался в ходе его изучения и описания, но и определял эволюцию взглядов самого мыслителя.

У самого Булгакова «софиологический проект» оказывается не завершенным, впрочем он, как и большинство великих философских проектов, и не может быть завершен.

Можно относиться к его метафизике как к богословско-политической утопии, как к результату и символу мировой катастрофы, поглотившей Российскую Империю. Но и тогда она останется символом бесконечного религиозного оптимизма, символом веры в промыслительность социально-политических потрясений.

В 1920–1930 годах друг и ученик Булгакова Лев Зандер в целях сбора средств организовывал в Европе гастроли хора Свято-Сергиевского института. В 1938 году газета «Свенска Дагбладет» писала после концерта об исполнении 136 псалма «На реках

---

\* См.: Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. С. 27. См. также: 1917; 194, примеч. Здесь Булгаков проводит аналогию между развиваемой им концепцией и учением о видении вещей в Боге и богопознании Мальбранша.

\*\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 138.

Вавилонских»: «Кто бы мог предположить, что отзвук события, воспетого псалмопевцем, мы услышим в наши дни? Русские певцы-изгнанники, пришедшие в наш храм, поют песнь Господню — на чужой земле и вносят в нее горячее чувство народного духа, не оставляющее никого равнодушным. Хор, который мы слышали вчера, поднимает эту песнь в высший, особый план... весь служит гармонии и мелодии и целиком подчиняется общему ритму и красоте, не внося ничего профанирующего. И даже их регент, управляющий динамикой хора едва заметными движениями, производит впечатление священнослужителя, а не дирижера»\*. Аналогия напрашивалась сама собой. Действительно, к положению русской эмиграции как нельзя лучше подходила вдохновенная песнь изгнания, сложенная в древние времена вавилонского пленения Израиля. «Как воспоем песнь Господню на земле чуждей»...

Булгаков был одним из основателей, профессором и духовным лидером Парижского богословского института. В 1934 году, во время торжеств по поводу его десятилетия, о. Сергей произнес речь, имеющую название «При реке Ховаре». Здесь он тоже обратился к образу вавилонского пленения, говоря о нем как о великой творческой эпохе в истории Израиля. Ховар — река, о которой в Библии упоминает пророк Иезекииль, когда он находился в вавилонском плену. «И было: в тридцатый год в четвертый месяц, в пятый день месяца, когда я находился среди переселенцев при реке Ховаре, отверзлись небеса и я видел видения Божии». Это видение Славы Божией пророком Иезекиилем, третье и последнее в Ветхом Завете, в «Купине Неопалимой» Булгаков называет наиболее таинственным божественным откровением о небесной и вечной природе человека. Израильский народ не только плакал на реках Вавилонских, говорит Булгаков, но и имел великие пророческие видения, как Иезекииль при реке Ховаре и пророк Даниил при дворе царей: «Именно тогда его национальное самосознание расширилось до вселенского, его история из провинциальной стала всемирной». В новом «океане вавилонском», во время величайших мировых катастроф, которые неузнаваемо изменили не только Россию, но и изменяют весь мир, духовный провинциализм не имел право на существование, и таким же мировым делом Булгаков видел и создание своей системы, в которой творчество «современное в отношении к своей современности», вошло бы «в творческий трепет всего мира»\*\*.

\* Цит по: *Зандер Л.* Песнь Господня. Париж, 1981.

\*\* См.: *Булгаков Сергей, прот.* При реке Ховаре // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. С. 430.

В истории русской философии софиология С. Н. Булгакова — о. Сергия Булгакова занимает уникальное положение. Возможно, это ее «тупиковая ветвь» — но это такая ветвь, которая растет от самого корня, истощает себя в обилии плодов и ломается под их тяжестью, так и не дождавшись сборщиков урожая.

О своей предопределенности к софийному служению Булгаков говорит в поздних автобиографических заметках «Моя родина». Здесь воспоминания о родных Ливнах, о детском упоении «живым дыханием» природы (царицы Софии), о «восторге красоты» перед городским Успенским храмом выливаются в лирически вдохновенный гимн всему, что он любил — «как мать, как родину, как Бога, — **одной любовью**»\*. Родина же — «не только страна, “где мы вкусили сладость бытия”, <но> гораздо большее и высшее: это страна, где нам открылось небо, где нам виделось видение лестницы Иаковлей, соединяющей небо и землю... Но для этого надо изжить свою родину, воспринять и услышать ее... Я был ее избранником...»\*\*.

Позволю себе, в завершение книги, напомнить рассказ о сне о. Павла Флоренского: он слушает какую-то речь Булгакова и думает «не то, не то!». «Вдруг подымается молодой человек весь в черном и говорит за о. Сергия — и о. Павел думает: “вот это — то!”». Да и сам Булгаков перечеркнул первую страницу рукописи своей работы «Мужское и Женское в Божестве» значимой ремаркой: «Это неточно и почти неверно, надо переписать».

Или вот известный эпизод из жизни митрополита Антония Сурожского, о котором он так часто говорил и писал: после возмущившей его проповеди о. Сергия Булгакова (который опять, очевидно, говорил «не то»!), равнодушный к христианству подросток бросается домой, хватает Евангелие — чтобы прочитать и покончить с этим! И переживает встречу в живым Христом...

Споры вокруг учения о. Сергия Булгакова не утихают, свидетельствуя о пока неуходящей актуальности его поиска. Его творчество, безусловно, выходит далеко за рамки своего времени и уж в любом случае, как минимум, с наследием Булгакова приходится считаться. Думаю, что настает время, когда по отношению к мысли Булгакова оказывается необходимо и возможно выработать подход, освобождающий от выбора между «принять — отвергнуть». Тогда его творчество будет воспринято нами как открытое к осмыслению и диалогу, и, возможно, тогда мы и обретем «того» Булгакова, — который нам пока не известен.

\* *Булгаков Сергей, прот.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. С. 13–14.

\*\* *Булгаков С. Н.* Моя родина // Там же. С 309.

### Пояснение

В тексте ссылки на сочинения С. Н. Булгакова как правило обозначаются годом публикации в виде отдельного издания. Рядом в скобках дается номер страницы в указанных ниже изданиях.

Однократные ссылки на отдельные статьи, не объединенные Булгаковым в сборники, даются в тексте в подстрочных примечаниях.

Для «Философии имени», в основном законченной в 1918, имеющей авторский постскрипtum 1942 и опубликованной лишь в 1953, принята дата публикации.

1912 — Философия хозяйства

*Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Вступ. статья, сост., подг. текста и примеч. С. С. Хоружего. М., 1993*

1917 — Свет Невечерний

*Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / Подготовка текста и комментарии В. В. Сапова. М., 1994*

1953 — Философия имени

*Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998*

1925 — Ипостась и ипостасность

*Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001*

1927 — Купина Неопалимая

*Булгаков Сергей, прот. Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927. Репринт Вильнюс. 1990*

1928 — Главы о Троичности

*Булгаков С. Н. Труды о Троичности / Сост., подгот. текста и примеч. Анны Резниченко. Серия Исследования по истории русской мысли / Под общей ред. М. А. Колерова. Том шестой. М., 2001*

1931 — Икона и иконопочитание

*Булгаков Сергей, прот. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. М., 1996*

1933 — Агнец Божий

*Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. М., 2000*

1936 — Утешитель

*Булгаков Сергей, прот. Утешитель. М., 2003*

1945 — Невеста Агнца

*Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. М., 2005*

