

# А. ДЕЛЛАСТА

## Проблема церковного единства у Булгакова

Существует классический и несколько формально-академический подход к проблеме единства Церкви у Булгакова, это рассмотрение ее эволюции с точки зрения исторической и фактической, где можно было бы четко выделить три момента: 1) более или менее спокойное принятие русской православной традиции, 2) искушение отделения от Москвы и соединения с Римом, достигающее своей кульминационной точки в текстах, собранных под названием «У стен Херсониса», и, наконец, последний, 3) возвращение, снова более или менее спокойное, к русской традиции. Это проверенный подход, который не представляет чрезмерной опасности для толкователя, за исключением, может быть, риска возобновить дискуссию по спорным вопросам экклезиологии отца Сергия и отношений между католицизмом и православием. Эти дискуссии могут быть очень интересными, но у меня складывается впечатление, что они чреватые серьезной опасностью, которая заключается в ограничении значения позиции Булгакова рамками узкой и сугубо церковной проблематики. Проблема экуменизма у Булгакова превратилась бы тогда в технический, академический вопрос экуменизма, рассматриваемого с точки зрения встреч курии, при этом утратился бы масштаб целостности, который на самом деле определяет специфику самого Булгакова и русского христианства. Я хотел бы избежать этой опасности. Попытаюсь рассмотреть вопрос с другой точки зрения, а именно, с точки зрения опыта, из которого родились три этапа, упомянутые мною чуть выше, и опыта, к которому, как мы увидим, отсылает нас Булгаков.

Как мы знаем, опыт, который приводит отца Сергия к написанию такого текста, как «У стен Херсониса» — ужасен, а сам текст — душераздирающ, с какой бы точки зрения мы его ни рассматривали: причиной этого является и год его написания, 1922, со всеми леденящими воспоминаниями, которые он вызывает, а также и обсуждаемая тема, тема разделения Церкви, — раны, еще не залеченной и усугубляющейся тем, что именно разделение ослабляет Церковь перед лицом нападков мира сего.

1922 год это не только год, когда был изгнан из своего отечества Булгаков. Он был трагичен для всей страны: некоторые отрывки текста наводят на мысль, что это кульминационный момент страшного голода, намеренно вызванного политикой большевиков в сельской местности, который в 1921 и 1922 гг. приводит к не менее пяти миллионам смертей; и все же это год окончательного триумфа революции, которая, подавив последние восстания, последовавшие за победой в гражданской войне (красные матросы Кронштадта, крестьяне Тамбова), необратимо преобразует старую Россию в «концентрационное пространство». Действительно, в этом же году, парадоксальным образом именно в тот момент, когда противники революции были раздавлены, вступает в силу новый уголовный кодекс, который по явному настоянию Ленина узаконивает террор и распространяет его на всю страну, предусматривая тяжчайшие наказания, вплоть до смертной казни, для всякого виновного в пропаганде или агитации, «действующих в направлении помощи» или «объективно содействующих» или снова «содействующих или способных содействовать»<sup>[1]</sup> международной буржуазии. Не случайно, что именно в 1922 г. было принято решение расширить и определить для новых категорий заключенных Соловецкий лагерь, начавший в 1920 г. принимать пленных гражданской войны<sup>[2]</sup>, а с этого момента превратившийся в «исходную опухоль», от которой подобно метастазам разрастется архипелаг ГУЛАГ со своими миллионами жертв.

В эту национальную трагедию включается трагедия культуры и Церкви. Культуре летом 1922 г. было вынесено, по определению «Правды», «первое предостережение»<sup>[3]</sup>: новый режим не нуждался в свободной культуре и многие из ее представителей, наиболее выдающиеся, были изгнаны, разделив ту же участь, которая в конце 1922 г. коснулась и Булгакова. Церкви было уготовано иное, — никакого предупреждения, а решительный удар, урок, после которого Церковь, согласно

намерениям и указаниям Ленина, не должна была больше оправиться; действительно именно Ленин в марте 1922 г. говорит: «Я прихожу к безусловному выводу, что мы должны именно теперь дать самое решительное и беспощадное сражение черносотенному духовенству и подавить его сопротивление с такой жестокостью, чтобы они не забыли этого в течение нескольких десятилетий»[4]; и так патриарх Тихон был арестован (и освобожден только спустя год), митрополит же Петроградский Вениамин был отдан под суд и расстрелян, разделив ту же участь, которая в тот год постигла не менее восьми тысяч священнослужителей или монашествующих. Все это ярко показывало, какими будут Колизеи нашего века[5].

Именно в эту катастрофу, о подробностях которой постоянно узнает Булгаков, включается трагедия разделения Церквей, начинающая еще сильнее мучить отца Сергия в тот самый момент, когда он осознает, что «настоящим ядром, действительным содержанием «великой» русской революции» является «кризис Православия»[6], так что мысли о конце России — это и размышления о ее Церкви, о партикуляризме, которым она страдает, и о разделении христиан. Все это грехи, на которые Булгаков в течение короткого периода времени намеревается ответить переходом в католицизм, на самом деле никогда не осуществившимся и более того им же самим осужденным как «обольщение»[7]. Насколько болезненным должен был быть подобный шаг, ясно каждому, кто прочитал тексты, собранные в так называемом «Ялтинском дневнике». Но достаточно вспомнить, что тот, кто предпринял попытку обратиться в католицизм, был в прошлом одним из самых известных русских марксистов, чей путь ухода от марксизма и возвращения в Русскую Православную Церковь завершился священническим рукоположением, совершенным в 1918 г., когда революция уже произошла. Эта боль не коснется одного лишь Булгакова, вопрос чаяний, пробужденных Римом, увлечет целый ряд русских мыслителей начала века и получит самые разнообразные решения: многие, пережив влечение к католической Церкви подобное тому, что испытал Булгаков, как и он ничего не сделали; другие, подобно отцу Сергию Соловьеву или епископу Варфоломею Ремову[8], пристали к Риму, а некоторые, как это было с великим поэтом Вячеславом Ивановым, сдвинули это и физически. Но, чтобы отразить вопрос во всей его полноте и дойти до самой его сути, необходимо вспомнить, что такую же боль испытали и католики, которые совершили противоположный путь, примкнув в итоге к православной Церкви: это случай отца Льва Жилле[9], который в 1928 г. с болью, подобной той, что испытал отец Булгаков[10], примкнул к православию, став позднее его великим духовным писателем, известным и всеми высоко ценным под псевдонимом «монах Восточной Церкви».

Такое разнообразие решений, конечно же, не заставляет думать о банальном индифферентизме. Если такие люди как Жилле и Соловьев решались на подобные мучительные шаги, то делали они это именно потому, что перед лицом некоторых вопросов им было не безразлично, какой Церкви принадлежать. Речь идет скорее о том, чтобы в противоречии их позиций еще больше показать трагичность самого этого противоречия, не оставляющего, как кажется, выхода. Однако именно этот кажущийся тупик подсказывает иной способ постановки вопроса: тот, который, как нам кажется, может быть позицией отца Булгакова, рассматриваемой во всей ее целостности. Заметим, что сам отец Сергей — и именно в момент, непрестанно усиливающегося очарования Рима, — ставит под сомнение плодovitость переходов из одной конфессии в другую: «Вчера мне заявила Е.К. Ракитина о своем желании перейти в православие, для нее это просто есть возможность настоящей церковной жизни, но это дало толчок моим дремавшим чувствам и никогда не гаснувшей боли о разделении церквей. Я почувствовал со всей остротой, что просто соединить настоящих католиков я не могу хотеть, ибо у меня несомненное чувство, что и они в настоящей церкви и мы не вполне настоящей, как и они, что разъединение есть рана на обеих»[11].

Чувство общей раны, как мне кажется, открывает путь к экуменическому решению, решению, которое исключает переходы из одной конфессии в другую не из-за индифферентизма, а потому что ставит вопрос на уровне «высшего единства», где истина и единство являются не результатом наших переходов, а самой сутью бытия. Истина и единство становятся здесь структурным элементом, который не должен воссоздаваться отрицанием различий (что позволило бы переходить из одной Церкви в другую); этот структурный элемент не должен создаваться и посредством сглаживания отличий, превращаясь в некоего рода синтез. Булгаков уже в момент написания своих диалогов догадывался о том, что экуменизм не может быть прежде всего неопределенным фузионизмом: «Восстановление православного церковного общения с Римом означает не прорубленное в стене московского староверческого терема окно, чтобы через него наводнить

интернациональный дешевой весь терем, а затем его и сломать, но открытое, религиозное честное соединение с всемирной всенародной Церковью»[12].

Итак, проблема не в Москве и не в Риме, а во вселенскости Церкви, являющейся, в прямом смысле, единством всей вселенной, которое задумано замыслом Божиим; потому что, как говорит Булгаков, единство Церкви без индифферентизма и стирания различий «будет мировой брачной вечерей»[13]. Итак, столкнувшись с трагедией разделения мира, пережив ее самым мучительным образом как вопрос собственной церковной принадлежности и поняв, что суть этой трагедии заключалась именно в Церкви, Булгаков осознал, что проблема единства не может быть разрешена, если оставить в стороне единство, принесенное в Церковь Христом. Однако экуменический вопрос или вопрос о единстве как таковой не является для него вопросом только межцерковных отношений, а касается, скорее, всего мира и бытия. Это не делало менее трагичным противоречие, с которым Булгаков столкнулся, но радикально перемещало проблему (которая уже не была проблемой перехода из одной Церкви в другую или создания своего рода сверх-Церкви) и открывало другой путь решения: церковная принадлежность и единство являются результатом не нашего создания, а признания реальности, которая не исчерпывается отдельными Церквями, но как раз определяет всю структуру вселенной. Не случайно преодоление римского «обольщения» символически помещается в место, напоминающее даже буквально об этой цельной структуре вселенной, то есть в Святую Софию, о которой Булгаков говорит: «Появляется чувство внутренней прозрачности, исчезает ограниченность и тяжесть маленького и страждущего «я», нет его, душа исцеляется от него, растекаясь по этим сводам и сама с ними сливаясь. Она становится миром: я в мире и мир во мне»[14].

Не случайно именно этому единству мира с «я» и «я» с миром, этой цельной структуре вселенной, понимаемой как брачная вечеря, будет посвящено все последующее творчество отца Сергия, с его софиологией[15] и его идеей тринитарного пантеизма, которому удается найти точку непобедимого и плодотворного единства именно среди разделения мира, разделения, отражающегося на разделении Церкви, но вечно обуздываемого, ибо оно побеждено, поскольку заключено «в недра божественной жизни (*пан-эн-теизм*, все в Боге или для Бога, в отличие и в противоположность *пантеизму*, т. е. всебожию и потому безбожию)»[16].

Это очевидно не место для рассмотрения софиологического учения Булгакова, нам достаточно здесь осветить связь между экуменическим вопросом и утверждением той структуры бытия, в которой ничто не оказывается вне отношений с Богом и все в Нем обретает свой целостный смысл. В самом деле, мы считаем, что только в свете этой связи можно постичь всю конкретную серьезность софиологического учения отца Булгакова. Будучи совершенно далеким от любого вкуса к абстрактным спекуляциям, оно кажется прочно укоренившимся в самом практическом и экзистенциальном для христианина вопросе: где и как он может встретить единого Христа, спасителя своего и вселенной. Здесь может быть уяснена специфика экуменического предложения Булгакова, которое, возможно, не принесло всех своих плодов именно потому, что не было постигнуто до самой глубины значение связи между экуменизмом и софиологией.

Самые оригинальные характеристики экуменической позиции Булгакова могут быть сформулированы, исходя из текстов 30-х гг., таких как «У кладезя Иаковля»[17] или последующего «Una Sancta...»[18]. На этом этапе переход в католицизм уже отвергнут как некое «обольщение»; однако таким же образом было отвергнуто понимание католицизма как ереси. Таким же образом проходит признание Флорентийского собора как момента реализации единства, но складывается все более ясное представление о реальном единстве, это единство предшествует воссоединению и делает его возможным, основываясь на некоторых неотъемлемых элементах, на единстве в молитве, в Евангелии, в духовной жизни и в таинствах. *Стены Херсониса* уже далеко в прошлом, и все же остаются два основополагающих элемента, обретенные в тот период. Прежде всего остается осуждение партикуляризма, обрекшего Россию на изоляцию и таким образом бросившего ее Церковь на мель пустого и изнуряющего национализма, которым затем смогла ловко воспользоваться революция. Во-вторых, остается повторное открытие единства как данности. Правда, это открытие, в Херсонисе, еще не в полной мере формализовано, — единство как дар еще не постигнуто в своей чистоте и скорее ставится в зависимость от флорентийского единства. Однако эта данность уже интуитивно постигнута как нечто реально присутствующее и позволяющее преодолеть перспективу простого «соединения с Католицизмом» и заменить ее «воссоединением и

восстановлением единой неразделенной Церкви Христовой»[19]. Эта Церковь, в свою очередь, истинна и реализуется экзистенциально не в той мере, в какой различные конфессии смешиваются между собой, а в той мере, в какой они отказываются представлять и утверждать себя отделенными, преодолевая таким образом ту форму протестантизма, которая является не простым религиозным учением, а «извечной возможностью человеческого духа»[20]. В дальнейшем, благодаря этому отказу, отцу Сергию станет ясно, что «исконного единения следует искать вовсе не так далеко, как думают, ибо оно уже есть существующий факт, который надо реализовать»[21]. Но несмотря на эту ясность и силу, с которой он верил, что христиане востока и запада в любом случае совершают «единую Евхаристию», ожидания Булгакова не осуществились и «все препятствия к единению в таинстве» не рухнули «как картонные преграды»[22]. Очевидно, «смещение», которое перенесло центр экуменической проблемы в плоскость онтологии, осталось непонятым и недейственным. Не случайно, объясняя новое представление об экуменизме, как единство — структуре бытия, Булгаков ссылается на идеи Соловьева и подчеркивает их схожесть со своей собственной позицией, замечая, что они остались также непонятыми[23]. В самом деле, два опыта оказываются невероятно схожими: «Россия и вселенская Церковь», самый знаменитый экуменический текст Владимира Соловьева, стал в то же самое время самым ясным и полным изложением его софиологии, и более того возник как раз как краткое изложение его системы[24]. Но здесь может быть полезно изложить основную мысль Соловьева и его идеи о единстве и экуменизме.

Экуменические взгляды Соловьева весьма необычны: в момент наибольшей близости к Католической Церкви (например, в 1886 г., после встреч с великим католическим епископом Штрессмайером), когда у всех на устах его обращение в католицизм, Соловьев упорно исповедуется православному священнику и из его рук принимает причастие; в 1896 г., напротив, когда кажется, что Рим уже далеко, Соловьев захочет принять причастие из рук католического священника. Вопреки всей странности этого отношения, мы знаем, что начиная по крайней мере с 1886 г., Соловьев признает истинными все католические догматы (в частности, догматы о Непорочном Зачатии и папской непогрешимости) и разделяет позицию Рима по основным спорным вопросам (в частности, по вопросу о Filioque), оставаясь, однако, православным до самой своей смерти и неизменно решительно отвергая обращение в любой его форме как «вредное», «невозможное» и «нежелательное»[25]. Стоит подчеркнуть не менее «странный» факт: для Соловьева Вселенская Церковь живет «как в восточном Православии, так и в западном Католицизме»[26]. Таким образом, также признавая все «догматы католической Церкви», Соловьев продолжает настаивать на непреходящей ценности православной Церкви, на том, что он никогда не перейдет «в латинство», и, более того, на том, что индивидуальное обращение или внешнее единение в любой его форме не нужны и вредны.

Стремясь объяснить позицию Соловьева, можно было бы предположить сознание мало заботящееся о догматах и противопоставляющее им жизнь отвлеченную от догматического содержания; но это решение можно исключить сразу же. Для Соловьева догматы были отнюдь не интеллектуальными упражнениями, от которых надлежит отделяться, но «словом Церкви», отвечающим слову Божию, чем-то, что связано с самой сущностью человека. Относиться к ним безразлично для Соловьева означает просто не отвечать на призывание, на призыв Божий, утратить чувство собственной ответственности перед лицом Бога и, следовательно, отвергнуть ту взаимосвязь с божественным началом, которая является основополагающим принципом самого человеческого бытия. Можно было бы также считать Соловьева приверженцем чисто субъективных форм религиозной жизни, в силу чего, неудовлетворенный реальным положением существующих Церквей, он якобы заменил их умозрительным конструированием, создавая несуществующий образ, единство и истина которого создается из фрагментов, взятых то от одной Церкви, то от другой. Однако сам Соловьев уже с 1876 г. говорит, что итог всех умозрительных построений, относящихся к предполагаемой вселенской религии — вообще ничто. Коль скоро это так, у Соловьева, признавшего, что Римскую Церковь нельзя назвать еретической, как не могла быть ею быть и Православная Церковь, оставался единственный путь: признать единство изначальным даром, признать, что, как сказал о. Буйе (Bouyer), «Православная и Католическая Церковь, хотя обе они и стоят перед жестоким искушением духа разделения, тем не менее остаются единой Церковью, несмотря на то, что, внешне все представляется совершенно иначе»[27]. И именно об этом говорил Соловьев: «Прежде всего должно признать, что как мы восточные, так и западные, при всех разногласиях наших церковных обществ, продолжаем быть неизменно членами единой

нераздельной Церкви Христовой... Каждая из двух Церквей уже есть вселенская Церковь, но не в отдельности своей от другой, — а в единстве с нею»[28].

Эта идея основана на уверенности в том, что каждая из двух Церквей получила в дар единство и полноту истины, которую любой из нас может легко узреть в своей собственной Церкви, углубившись в ее предание, т. к. предание, доверенное Церкви, не умаляется при встрече с иной традицией, но обретает в этой последней новую опору, получает более глубокое осмысление в своей смиренной, но полной истине и реализует ее, воплощая ее все более разнообразно.

Таким образом мы достигли настоящей сердцевины размышлений Соловьева о единстве. Это идея изначальности единства, имеющая свой первообраз в халкедонском догмате, утверждающем внутреннее, органическое и живое единство божественного и человеческого, без смешения и без разделения (неслиянно и нераздельно). Этот догмат нам показывает действительное единство двух противоположных принципов, — человеческой конечности и божественной бесконечности, и таким образом нам открывает возможность реализовать это единство и в нашей жизни. Впрочем, в отрыве от утверждения единства позицию Соловьева было бы невозможно защищать: не будучи оживотворены исходным единством, различия остались бы неизменны в своих претензиях на исключительность, и тогда единство Церквей либо свелось бы к миротворчеству, в сущности, безразличному к истине, либо стало бы принципиально невозможным. Единство у Соловьева — это явление первоначальное; и только в силу его изначальности — «новой, благой жизни, которая дается человеку» и потому «называется благодатью» (благим даром) — становится возможным различие и существование мира.

Итак, для обоих авторов главным является вопрос единства как структуры бытия и как реальности, в которой задумано бытие. Не случайно Булгаков считал, что главный вклад Соловьева в сознание современного человека заключался в его основополагающем принципе, то есть в «положительном всеединстве»[29]. Но для обоих авторов этот положительный принцип не мыслим как абстрактный или чисто интеллектуальный замысел, это скорее единство Церкви во Христе, где Церковь едина, точно так, как «едина жизнь во Христе Святым Духом»[30]. Однако, в свою очередь, это единство есть нечто, превосходящее границы Церквей, и, затрагивающее «отношения между Богом и миром или, что тоже самое, между Богом и человеком»[31], оно представляется в прямом смысле как ключ бытия; устанавливая единство творения и его творца, оно становится тем самым источником целостного смысла для всего творения, которое в этом единстве обретает силу для того, чтобы утверждать различия, побеждая разделение и бессмысленность мира и преодолевая кризисы, которые переживает история, что в те годы как раз и происходило с Россией. В самом деле, несмотря на то, что связь между экуменической проблемой и онтологией может оставаться незамеченной, ее центральность все-таки можно распознать не только в свете текстов, последовавших за Херсонисским кризисом, но и в свете интеллектуального пути, который в кульминационный момент русского кризиса начала века побудил Булгакова написать диалоги «У стен». Херсонисским диалогам предшествовали в 1918 г. диалоги «Из глубины»[32] и еще раньше в 1909 г. размышления «Вех»[33], два сборника, сопровождавших путь возвращения Булгакова в Церковь, через которые он пришел к постановке вопроса о ее единстве. Исходная точка, «Вехи», внешне не имела ничего общего с экуменическим вопросом, поскольку представляла собой обличие основополагающего греха интеллигенции, которая из-за своего атеизма привела к смерти русскую культуру. На самом деле, уже здесь ставился один из главных вопросов, наложивших отпечаток на все размышления о проблеме единства Церкви: в атеизме усматривалось самое главное выражение греха, — партикуляризм интеллигенции[34], который затем при дальнейшем развитии будет указан как главный грех русской Церкви, которую погубит партикуляризм, унаследованный от Византии. Уже в «Вехах» Булгаков отождествлял подлинное христианство с преодолением партикуляристского эгоизма и с верой «во всеобщее воскресение, новую землю и новое небо, когда «будет Бог все во всем»»[35]. Второй шаг на этом пути — размышление о последствиях той смертельной болезни, каковой являлся партикуляризм: если в «Вехах» речь шла о смерти русской культуры, то в «Из глубины» речь идет о смерти России как таковой. Но и здесь, особенно в последнем диалоге, проблема видится в Церкви, которая показала свою культурную несостоятельность[36], неспособность утверждать целостный смысл реального; таким образом она утратила свое лицо, предназначение быть спасением мира, дошла до того, что смешалась с ним (государственной системой, национальными особенностями, культурой и т. д.), так что «падение самодержавия есть грань в истории церкви»[37]. На этом этапе перед лицом столь тяжкого кризиса,

так ясно постигнутого в самом его корне, уже вставал Херсонисский вопрос, вопрос «единения во Христе»<sup>[38]</sup>; действительно, только восстанавливая эту главную сторону церковной жизни, можно быть началом единения всего остального, потому что, как говорит Булгаков, «только от полноты жизни церковной можно чаять духа пророчественного, полноты свершений»<sup>[39]</sup>.

Экуменический вопрос поставлен Булгаковым в тот момент, когда он начинает осознавать, что кризис России является радикальным и может быть разрешен только, если восстанавливать единство во Христе, которое даровано в Его Церкви. В этом смысле, экуменическая проблема, которая как и всякая другая неразрешима вне Христа, радикально шире одного только вопроса единства Церквей. И существует далеко за пределами церковного масштаба экуменического вопроса, о чем интуитивно догадался Булгаков, когда, говоря о своем переходе от марксизма к идеализму, уточнял: «Вся моя умственная эволюция и все мои искания руководились стремлением упрочить и обосновать идеалы, от которых я ни на йоту не отказался. Причина моего перехода от марксизма к идеализму заключается в искании того фундамента, на котором можно было бы утвердить эти идеалы»<sup>[40]</sup>. Речь идет о поиске той высшей истины, которая позволяет спасти истину самых противоречивых позиций, не опускаясь до какого-либо компромисса, ища не минимум, уже объединяющий, а иное, разделяющее, которое сила единства способна преобразить из силы разделения в элемент обогащения. Как скажет сам Булгаков: «из этого *да и нет*, тезиса и антитезиса как будто нет исхода, который бы снимал и преодолевал, а не просто бы упразднял или насильствовал антиномию. Но Дух Божий, благодать Святого Духа может действительно снять эту антиномию в некоем новом синтезе — не через соглашение или компромисс, но новым вдохновением»<sup>[41]</sup>.

Именно это вдохновение руководило отцом Сергием с момента его самой первой интуиции единства как структурной данности бытия; именно это вдохновение позволило ему понять, что «экуменизм сам по себе есть опыт такого единства, новое о нем откровение»<sup>[42]</sup>. Но если экуменизм — это, прежде всего, опыт, то нужно сделать вывод, что экуменическая позиция Булгакова не только принесла свои плоды, но и может продолжать приносить их сегодня; она принесла свои плоды в самом опыте отца Сергия, который постиг эту реальность единства и развил эту интуицию в одну из самых интересных систем современного богословия.

Все это имеет значение и для нашего экуменизма: если единство — это, прежде всего, опыт а не исход, который нужно искать, или замысел, который нужно осуществлять, то пред лицом подобной констатации не выдерживают никакие возражения против экуменического движения и преодолеваются все трудности и все кажущиеся тупики, в котором оказалось экуменическое движение. Если замысел единения всегда предполагает компромиссы и реализуется только во вред другим замыслам, то опыт, напротив, не предполагает какого-либо отрицания другого и передается в своей целостности согласно диалектике особенного и универсального, лежащей в основе, например, вклада, который опыт монашеских движений (и церковных движений вообще) вносит в Церковь, оценивая «постоянно универсалистский аспект апостольской миссии и радикальность Евангелия, и именно поэтому служба обеспечению жизнеспособности и духовной истины поместным Церквям»<sup>[43]</sup>; с другой стороны, если нереализованный замысел (не реализованный из-за отказа пойти на компромисс или потому что он оказался слабее других) всегда предполагает чувство разочарования, то сообщение такого опыта, как единство, переживаемое во Христе, не предполагает какого-либо отказа от собственного лица или какое-либо насилие над своеобразием другого и оставляет только пространство приобщения и общего обращения к этому единству, в котором Христос уже «все во всех». Все остальное, как бы болезненно оно не было, относится к мирской суете, которая уже побеждена.

## ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это два из тех вариантов статьи кодекса, которые Ленин предлагает в письме от 17 мая 1922 г., адресованном Д.И. Курскому. (См.: Л е н и н В.И. Полн. Собр. Соч. (издание пятое). М., 1964. Т. XLX. С. 191.

[2] По истории Соловецкого лагеря отсылаем помимо «Архипелага ГУЛага» Солженицына к тексту, рукописью которого мы смогли воспользоваться: Brodskij Ju. A. Solovki, le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico. Milano, 1998.

[3] По этой теме смотри монографию М. Геллера «Premier avertissement: un coup de fouet. L'histoire de l'expulsion des personnalités culturelles hors de l'Union soviétique en 1922» («Cahiers du Monde russe et siviétique». № 2. Апрель-июнь 1979. С. 131–172).

[4] Речь идет о знаменитом письме, которое 19 марта 1922 г. Ленин направил в Политбюро, чтобы передать ему свои указания по поводу событий в Шуе, маленьком городке, жители которого оказали сопротивление кампании по реквизиции священных предметов, возобновленную правительством под предлогом необходимости сбора средств для борьбы в голодом.

[5] По этой теме необходимо смотреть: S t r u v e N. Les ehrétiens en U.S.S.R. Paris, 1963. Р е г е л ь с о н Л. Трагедия русской Церкви. 1917–1945. Paris, 1977. П о с п е л о в с к и й Д. Русская Церковь при Советском режиме. 1917–1982. Crestwood-New York, 1984; Русская православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941. М., 1996; Osipova I. Se il mondo vi odia... Martiri per la fede nel regime sovietico. Milano, 1997 (О с и п о в а И. Если мир ненавидит вас...).

[6] Б у л г а к о в С. Н. У стен Херсониса // Б у л г а к о в С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. М., 1997. С. 364.

[7] Б у л г а к о в С е р г и й, прот. Автобиографические заметки. Париж, 1946, с. 49. Именно в этом смысле, хотя и не уничтожая написанные тексты «У стен Херсониса», Булгаков не будет опубличивать их на протяжении всей своей жизни.

[8] По этой теме см.: W e n g e r A. Rote et Moscou. 1900–1950. Paris, 1987 (в русском переводе см.: В е н г е р А. Рим и Москва: 1900–1950 / Пер. с фр.; Предисл. Н. Струве. — М.: Русский путь, 2000) и уже цитированный текст И. Осиповой.

[9] По этой теме см.: В e h r-S i g e l E. Un Moine de l'Eglise d'Orient. Paris, 1993.

[10] В «Ялтинском дневнике», возможность перехода в католицизм Булгаков комментирует следующим образом: «Те сердечные раны, жертвы и разрывы, которые меня ждут, меня ужасают, те разочарования и слезы, которые я причиню любимым и дорогим <...>, меня угнетают» (Б у л г а к о в С е р г и й, прот. Ялтинский дневник // Б у л г а к о в С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 98); отец Жилле в своем письме к Монс. Шептицкому от 15 июня 1928 г. так сообщает ему о своем намерении оставить католицизм: «... я скажу Вам только о двух вещах: о моем бесконечном страдании от того, что я должен причинить Вам боль, Вам и Вашим близким, и о том, насколько я рассчитываю на обещание, которое Вы мне дали, оставаться доступным, чтобы ни случилось, моим начинаниям и моей любви» (G i l l e t L. Jettres du père Lev Gillet á son évêque // Contacts. 1997. № 180. P. 317).

[11] Б у л г а к о в С е р г и й, прот. Ялтинский дневник. С. 87–88.

[12] Б у л г а к о в С. Н. У стен Херсониса. С. 483.

[13] Т а м ж е.

[14] Б у л г а к о в С е р г и й, прот. Автобиографические заметки. С. 94.

[15] Об этом смотрите прекрасную работу: C o d a P. L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. Roma, 1998.

[16] Булгаков С., прот. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 144.

[17] Булгаков С., прот. Укладезя Иаковля. (Я. 4, 23). О Реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах. Париж, 1933. С. 9–32. Далее цитируется по изданию под ред. Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата (сборник «Православие и экуменизм». М., 1998. С. 117–134)

[18] Булгаков С., прот. Una Sancta (Основание экуменизма). Речь идет о тексте 1937–1938 гг., который использовался для лекции в 1938 г. и опубликован в № 58 журнала «Путь». С. 3–14.

[19] Булгаков С. Н. У стен Херсониса. С. 459.

[20] Там же. С. 472.

[21] Булгаков С., прот. Укладезя Иаковля (Я. 4, 23). С. 133.

[22] Там же.

[23] Там же. С. 133, п. 28.

[24] Мы позволим себе сослаться в этой связи на наше «Единство Премудрости», введение к III тому ит. изд. *сочинения* Соловьева (См.: Solov'ev VI. S. La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti. Milano, 1989. P. 5—14).

[25] Ср.: Соловьев В. С. Письма. Т. III. Брюссель, 1970. С.172 и 183.

[26] Ср.: Соловьев В. С. Указ. изд. Соч. Т. IV. С.113 и Письма. Т. II. С.105–106.

[27] Bouyer J. J'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit. Paris, 1970. P. 629.

[28] Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В. С. Собр. соч. и писем: В 12 т. Соч. Т. IV. Брюссель, 1966. С. 107.

[29] Булгаков С. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб., 1903. С. 195.

[30] Булгаков С., прот. Укладезя Иаковля (Я. 4, 23). С. 119.

[31] Bulgakov S. N. La Sagesse de Dieu (tr. fr.). Lausanne, 1983. P. 13.

[32] Сборник «Из глубины» (1918) включал в себя те диалоги, которые Булгаков назвал «На пиру богов. Pro u contra. Современные диалоги»; цитируем это произведение по тексту, опубликованному в: Булгаков С. Н. Труды по социологии и теологии: В 2 т. Т. 2. С. 301–350.

[33] Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 23–69.

[34] Там же. С. 30. В этой связи важны следующие страницы (С. 32–44), где Булгаков показывает партикуляризм в действии, когда интеллигенция восприняла западную культуру лишь частично и не в полной мере («одна ветвь» «на многоветвистом дереве западной цивилизации», с. 32), реализуя свой максимализм: с «якобинизмом», который означал постоянное распыление во «враждующие между собой фракции» (С. 40).



[35] Там же. С. 52.

[36] Булгаков С. Н. На пиру богов... С. 336–337.

[37] Там же. С. 342.

[38] Там же. С. 345.

[39] Там же. С. 346.

[40] Цит. по: Аклуниин В. Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества (вступ. ст.) // Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 6.

[41] Булгаков С., прот. Укладезя Иаковля (Я. 4, 23). С. 120.

[42] Там же.

[43] Gonzalez Fernandez F. I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi. Milano, 2000. P. 321.