

# И.Б.РОДНЯНСКАЯ

## СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ — ОТЕЦ СЕРГИЙ: СТИЛЬ МЫСЛИ И ФОРМЫ МЫСЛИ

«Ничто великое не делается без риска»<sup>[1]</sup>, — эти слова из письма о. Сергия его духовной дочери Юлии Рейтлингер, датированного 1931 г., то есть кануном большой богословской трилогии, я бы избрала интегральным эпитафием к любым попыткам описать его творческий склад, творческое странствие, где величие и риск шли рука об руку.

Умственная продукция Булгакова — это малоосвоенный материк со многими кладами и небезопасными дебрями, и поэтому в рамках заявленной необъятной темы я не собираюсь претендовать на большее, чем на некоторые наведения, некоторую фокусировку внимания в точках как высочайших, так и болевых.

Бесполезно и противно булгаковскому завету интеллектуальной честности было бы уходить от того, что имя мыслителя — имя существенным образом *пререкаемое*. И дело здесь не в его безбрежном якобы, догматическом вольнодумстве (такое было бы в его глазах духовной безвкусицей) и, наоборот, не в чрезмерной догматической скованности его оппонентов (оспаривая его, и митр. Сергей Страгородский, и Владимир Лосский, и о. Георгий Флоровский развернули богатую и отнюдь не косную аргументацию, как бы вызванную к поединку на равных его гениальным даром). Дело, думаю, в том, что главные умственные свершения Булгакова располагаются в *зоне перехода* от старой философско-богословской проблематики, уже достигшей своего итога и внедренной в церковное Предание, к неизбежно-новой, подсказанной новым смысловым брожением с неопределенным будущим. В такой пограничной зоне не один только попутный ветер дует в спину, но есть и свои завихрения. Как выразился о. Василий Зеньковский, отцом Сергием говорились «предпоследние слова»<sup>[2]</sup>. Его трагическое «не то», обращенное им и на словесную одежду своей мысли, и, как казалось ему, на отсутствие неопровержимо убедительного жеста, «не то», как оценка собственной личности, даже внушенное им авторитетному Другу (фигура Булгакова в сновидении о. Павла Флоренского<sup>[3]</sup>), — вот такое «не то», действительно, сопровождало, словно тень, его победительное «То». И в этом есть своя высокоость: гений порога расплачивается за прошлое, которое до его прихода представлялось непротиворечиво-завершенным, и за будущее, выход в которое еще закрыт. Кстати, меня просто сразили слова игумена Иннокентия (Павлова) в предисловии к неряшливо в 2000 г. переизданному (но, конечно, спасибо и на том) «Агнцу Божию» — слова насчет того, что в известном «споре о Софии» он, игумен Иннокентий, еще 15 лет назад обнаружил «фактическое отсутствие предмета спора»<sup>[4]</sup>. Это, по-моему, наихудшая услуга Булгакову-проблематику — превратить его в гладкодума, раздражающего традиционалистов только по их смехотворному недомыслию.

Начну в того, что весь склад Сергея Николаевича отличался, так сказать, богатством валентностей. Мысль его по-разному центрируется, имеет разностильные изводы. Во-первых, он был наделен умом, взыскующим догматической опоры, без такой опоры скучающим и вянущим. Другими словами — родился с умом, потенциально одушевленным верой. «Не должно быть ничего, что <...> не имело [бы] религиозного коэффициента»<sup>[5]</sup>, — таково его жизневосприятие. По его собственному признанию, он ни дня не прожил в психологическом состоянии неверия. О «догматическом складе»<sup>[6]</sup> его ума П.Б. Струве писал еще в начале века, сам будучи тогда адогматиком. Готовность мыслить в рамках догматических, конфессионально-догматических впоследствии, обязательств, интеллектуальная аскеза, возгоняющая мысль силою ее стеснения, — черта избранных умов; скептицизм и произвольность мысли гораздо банальнее. Именно как *догматик* Булгаков в свой час постарался не уклониться от полной богословской ответственности за софиологическую доктрину, и этим его софиология *стилистически* отличается (отличаясь, впрочем, и в других отношениях) и

от софиологии Владимира Соловьева, и от софиологии Павла Флоренского (пусть тот и защищал «Столп и утверждение Истины» как богословскую диссертацию).

Но, во-вторых, наряду с догматически утверждающим себя даром веры Булгаков был наделен не меньшим даром интеллектуальной пытливости, философского вопрошания, научно-аналитического вверчивания в пред-данное. Не сочтите кощунством или, мягче, легкомыслием, но мне видится параллель между участием Булгакова-марксиста и Булгакова-богослова: в обоих случаях он, не слагая с себя догматической «присяги», очень быстро оказывался возмутителем догматического спокойствия. (Ложная его вера при том пала, истинная — устояла, но этого можно и не добавлять). «Ленин нечестно мыслит», — по воспоминанию Н. Валентинова[7], говорил ему Булгаков с определенной эстетической брезгливостью. Сам Булгаков старался мыслить честно, распутывая гордые узлы (его выражение) там, где преждевременно их разрубать запретительным мечом неведомой тайны. «Вера никогда не полагает запретов для разума в его *собственной* области»[8], — настаивает он. ему было свойственно, по слову Л. Зандера, «стремление идти до конца»[9], до того упора, за которым разум поневоле складывает свои полномочия, — и эта героическая «взволнованность мысли» (Н.А. Бердяев)[10], наряду с «темпераментом сердца» (С.Н. Дурылин)[11] делает таким увлекательным чтение его достаточно трудных трактатов. В этом отношении Булгаков, даже и ставший отцом Сергием, — «истый интеллигент», как не без злорадства отмечали его обличители. «Не может быть под предлогом неведения приписано Богу то, чего наша совесть и разум не могут принять»[12], — говорится им у смертной черты, в завершающей монументальную трилогию «Невесте Агнца», и это, конечно, слова интеллигента, прочитав которые, хочется остаться в стане интеллигентов.

И сверх этих даров — не так-то легко с ними уживающийся, мучительный — ибо сполна не выявляемый, невоплотимый — художнический дар, дар эстетической восприимчивости и мифопоэтического воображения, отклика на Красоту. Софиологическая доктрина Булгакова в истоке своем — выплеск художнического восторга перед делом мирового Художника (или Художницы, если вспомнить Притчи Соломоновы), Который (-ая) как бы обретает в нем сугубого и особого ценителя-сочувственника. Для предмета своей платонической любви-поклонения — Аделаиды Герцык — Булгаков (уже будучи священником и откликаясь на весть о ее кончине) нашел слово: «заветная»[13]. Так вот, художническое всеприсутствие Бога в мире, будь то целомудренная природа и скромное храмовой благолепие в Ливнах его детства или великолепная бескрайность океана, увиденного впервые на склоне лет, — и было для него «заветное», от чего невозможно отказаться, первоинтуиция, от которой стартует мысль, личный импульс, каковой необходимо привести в согласие с соборной верой, но нельзя в себе убить. «Бог <...> избрал меня, слабого и недостойного, быть свидетелем Божественной Софии и Ее откровения»[14], — слова роковые в своей ответственности, вырвавшиеся — это только глухой не расслышит — не из самочинного ума, а из глубины существа. Тут кстати будет указать на разницу между складом мистика или визионера и складом художника. О. Сергий не был ни первым (в специфическом смысле), ни вторым, в отличие от Соловьева или Флоренского; вокруг него, по его выражению, «ничего не вертелось», и когда он, отвечая своим критикам, замечал, что не имеет ни малейшего вкуса к интеллектуальному мистицизму гностиков, то говорил чистую правду.

Является ли орудие художника, воображение, введенное в область богомыслия, является ли оно всегда «приражением», прелестью? Когда-то о. Александр Мень в одной из частных бесед не без юмора спрашивал: откуда о. Сергию ведомо об ангелах то, что он написал в «Лестнице Иаковлей»? — если из собственного духовного опыта, то пусть его и опишет, если из чужого, то где ссылки? Митр. Сергий Страгородский с осуждающей иронией называет «систему» Булгакова «поэмой»[15]. Действительно, страницы «Агнца Божия» о внутритроичной жизни Триипостасного Божества и Его софийном самооткровении напоминают «поэму», если видеть в них попытку догматического новотворчества, следует счесть их непозволительным вторжением в «заповедник апофатического богословия»[16] (формула булгаковская!). Но ведь и «Троица» Андрея Рублева — в каком-то смысле иконописная «поэма», отражение невообразимого в просветленном воображении. «Оскорбляет Бога тот, кто стремится познать Его существо»[17], — цитирует о. Георгий Флоровский Иоанна Златоуста. Но символическая аналогия, которой так часто, быть может, излишне часто, пользуется Булгаков-богослов, — это не познание, а намек.

Подозреваю, Булгаков сам иногда не чувствовал принципиальной грани между положением мысли и художественным домыслом. В описании искушения Евы змием (в «Свете Невечернем»)[18], борения Иоанна Крестителя, усомнившегося в мессианстве Спасителя («Друг Жениха»)[19], мотивации Иудина деяния (в очерках об апостоле-предателе)[20] сквозит то, что я бы назвала «сакральным психологизмом»: это уже не экзегеза, а литературное творчество на сюжетику Священного Писания. Но в самосознании автора представлено это именно как прилежная экзегеза. (В случае с Иудой тут возможно особое смущение, я бы даже сказала, содрогание, между тем как *стихотворение* Максимилиана Волошина[21], тождественное по смыслу, я могу читать с эстетическим удовольствием).

Итак, в богословии о. Сергия не мешает различать руку философа и руку художника. Что он «оставался философом в богословии», — это общее место, не сходящее с уст как его ценителей, так и противников. «Неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности»[22], — пишет В.В. Зеньковский, и с ним трудно не согласиться. Молодой Вл. Лосский, напротив, видит грех Булгакова в том, что, отдавшись богословию, он не порвал с афинейскими плетениями, и ставит ему в пример отрешенность от мирской философии св. Григория Паламы[23]. (И в этом замечании, о чем ниже, тоже есть свой смысл — постольку, поскольку речь идет не о философии вообще, а о конкретных философских опорах). Я же хочу сейчас обратить внимание на то, что в творческой мысли Булгакова любого периода есть территория философского анализа и есть территория эстетического вчувствования (так сказать, вторичного художества, художественной герменевтики).

Опять-таки Зеньковский пронизательно отметил это как противоречие природы: «По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» — он <...> всегда прокладывал себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену», у кого-либо...»[24]. Мужество философа и впечатлительность художника — интерпретировала бы я эти слова применительно к своей теме.

Что означало первое — то есть философское мужество — в его богословии? В догматах он видит проблему для философской мысли; он протестует против подмены анализа «цитатами из святоотеческой письменности»[25] и против злоупотребления аргументом «непостижимости» там, где еще не проверено, не имеет ли места простая неясность, недовыясненность, неотчетливость distinctions. Абсолютно авторитетны для него только догматические определения Вселенский соборов, которые он считает богодухновенным чудом, не всегда опирающимся на логически корректный мыслительный остов и потому все еще открытым для истолкования. Весь огромный корпус церковной письменности, в том числе патристической, предшествующий каждому из догматических соборных достижений, рассматривается им как приглашение соучаствовать в споре. Свою аналитическую мысль, свою дискурсию он бестрепетно сопоставляет с рассуждениями благочестивых и даже святых предшественников. «Агнца Божия» он, во имя философской справедливости, начинает с частичной реабилитации признанного еретиком Аполлинария — говоря по-нынешнему, надо же было так подставиться! Богословскую мысль Отцов он экспонирует в виде «патрологических экскурсов», вводящих в тему и позволяющих выявить в ней ниши для новых соображений. Стоит чисто зрительно сравнить страницы очень важной работы Г. Флоровского «Тварь и тварность» (1928)[26] со страницами главы о творении мира из «Агнца Божия»[27], чтобы увидеть разительный контраст: в одном случае все пестрит цитатами и указанными в скобках и под строкой источниками, богословствование неразличимо сливается с комментированной историей православного богословия (прошу понять, это не упрек), в другом случае — сплошной монолог, и даже в подстрочных примечаниях почти исключительно ссылки на собственные сочинения (и это тоже — не упрек).

Вл. Лосский и иже с ним укоряли Булгакова в высокомерном отношении к Преданию Церкви: дескать, оно для него — просто собрание «памятников культуры». Конечно, это не так, ибо там, где нет ревизии догматического сознания Церкви (во всяком случае — намеренной ревизии), нет и пренебрежения Преданиям. Но мысль Булгакова, действительно, «прокладывает себе дорогу сама», следуя своим отпавшим интуициям и оспаривая то, что им противоречит. Она дерзостно ставит себя на одну ценностную ступень с другими *мыслями* же, чьи бы они ни были.

Однако совсем иначе обращается Булгаков с тем, что не является мыслью, пускай даже богомудрой, или является *только* мыслью. Тут можно вспомнить и о начале его пути. Его освобождение от марксизма, понятное дело, происходило не только через Канта и даже Соловьева, но не меньше — через Достоевского и вообще через русскую литературу, включая Чехова и Толстого, не меньше — вообще через искусство (и тут совсем не важно, кто больше тогда впечатлялся в Булгакове — Рафаэль или Васнецов). Дело не сводится к тому, что значительные художественные миры послужили, как это нередко бывает, мостом к религиозным узрениям. Мысль и самый язык Булгакова на этом пространстве учились контакту с тем, что в неразложимо-показуемой целостности своей ожидает не анализа, а феноменологического «вглядывания» и истолкования сродными предмету средствами — неточно говоря, средствами образно-символической герменевтики. Но по-настоящему радикально преобразился мыслительный инструментарий Булгакова, когда он, «изменник алтаря», вернулся в Церковь и вместе с тем в мир литургического действия, богослужебной поэзии и иконописи. Самый слог его, по замечанию Л. Зандера, оделся этой новой «словесной парчой»[28] (а прежде вправду напоминал о хаотической восторженности излияний Мити Карамазова, — сходство, подмеченное любящим оком В. Вейдле[29]).

Но не в слог главное. «Он любит тексты, особенно из апостолов», — иронизировала злоязычная Зинаида Гиппиус[30] еще в те давние времена, когда Булгаков стал поворачиваться спиной к «освободительному движению» и лицом к церковным вратам. И позднее отношение к новозаветным текстам, прежде всего к Евангелию, наряду с «литургическим и иконографическим богомыслием» (Л. Зандер)[31] — это область, где о. Сергей ничего не «ревизует», ни с чем не спорит, а только *всматривается*, блюдя чистоту взгляда, и старается найти глаголы для передачи увиденного. Хорошо это или плохо, но иконография и молитвословие для него в качестве соборного Предания Церкви более несомненны, чем те или иные взгляды Отцов. Богослужебный чин, будучи, помимо прочего, символосодержащим искусством, несомненной, чем богословская мысль! Это богомудрое искусство, его свидетельства, он готов поднять до уровня свидетельств Священного Писания. В евангельских же повествованиях он видит «догматически-художественную раму»[32]: здесь второе слово не менее важно, чем первое, и определяет трепетный характер цитирования и экзегезы — полную смену тона. «Евангельский образ Христа <...> есть величайшее чудо, которое не могло бы быть никогда измышлено человеком или найдено человеческим воображением, если бы этот нерукотворный образ в бесхитростном, но боговдохновенном повествовании рыбарей не отразил в себе подлинного лика Спасителя» («Агнец Божий»)[33].

Евангелие для о. Сергея — «феноменология» Богочеловека и богочеловечества, и он, с духовной сосредоточенностью вглядываясь в этот «нерукотворный образ», достигает необычайных высот постижения. Я имею в виду раздел о Гефсиманской ночи из «Агнца Божия», который, по-моему, навсегда останется жемчужиной и в словесной иконографии Спасителя, и в христологии как области догматики. А ведь здесь тоже Булгакова ожидало осуждение... То, что при такой проникновенности автору удалось избежать недопустимого в отношении личности Иисуса «психологизма», — это, на мой взгляд, доподлинное чудо.

Было бы для меня безумием сейчас вдаваться в анализ противоречий софиологического учения о. Сергея Булгакова, которое он все-таки считал центральным жизненным делом. Но применительно к своей теме я обязана высказать некие гипотезы, которые могут показаться, и даже самой мне кажутся, весьма приблизительными.

Богословскую «сумму» о. Сергея его ученик Лев Зандер верно очертил словами «Бог и мир». Еще точнее было бы сказать (и, помнится, кем-то уже сказано): «Бог в мире и мир в Боге». Любя Бога как Творца и Вседержителя, Булгаков хотел бы любить каждую былинку, и в небе каждую звезду». (В центре же мира для него Россия, русский мир, но это отдельный разговор). Такова «софийная» первоинтуиция, которую сегодня принято относить по ведомству «русского космизма». Другая, не менее острая интуиция связана с вопросом о человеке, с рефлексом на «антропологический принцип» Фейербаха, этого «религиозного атеиста». Булгаков противопоставляет ему, так сказать, «теоантропологический», иными словами — богочеловеческий принцип, смысл которого — в *сущностном* небезразличии Бога к человеку ввиду их «сообразности». В мире, в каком мы живем, в мире современности (modernity), растрачивающем творение как сырье и изгоняющем Бога из истории и культуры под предлогом гуманизма, нельзя было, кажется, актуальнее и отважнее

выбрать темы для богословского творчества. Вернее, эти темы сами выбрали Сергея Булгакова, и в этом отношении он действительно был избранником.

Однако, думаю я, при богословском их подъятии о. Сергей потерпел поражение именно как философ, то есть в своей преимущественной сфере. Разумеется, утверждения, что православное богословие развивалось, отстраняясь от философских концептов, исторически неверны. Когда Булгаков констатирует, что «платонизм неустранимо вошел в христианскую догматику как учение о вечных идеях, софийных первообразах мира в Боге» («Утешитель»)[34], он в том, что касается именно догматики, несколько стилизует положение вещей. Но того, что платонизм проник своим концептуальным аппаратом в «патристическую античность» (словосочетание, принадлежащее о. Сергию[35]), этого, кажется, не отрицает никто. Не менее верно, однако, что догматическое творчество, усвоенное Церковью, порывало с философскими навыками, с философской дедукцией, шло на философскую непоследовательность и разрывы, когда надо было оградить от искажения Богооткровенную Истину. В этом, в частности, и состояло «догматическое чудо»[36], как, например, называл сам о. Сергей Халкидонский догмат.

Булгаков своим бескомпромиссным аналитическим умом обнаруживал эти разрывы и непоследовательности, но пытался их устранить и восполнить именно теми философскими средствами, которые и были стихийно обойдены ввиду их неадекватности. Глубочайшим образом постигший «трагедию философии», трагедию идеалистического онтологизма как сплошной монистической дедукции, он сам подпал этой трагедии, создав систему, как пишет Зеньковский, «софиологического монизма»[37] или, как признается ее же автор, «софийного детерминизма»[38].

Ось проблематики Булгакова, проблематики «Бога и мира» — библейская теологема творения — и впрямь разрывает «афинейские» мыслительные сети. Поставить ее на фундамент классической метафизики, не утратив при этом ее сути, абсолютно невозможно. Для ее философского осмысления (которое, конечно, не воспрещено), потребна была бы экзистенциальная и персоналистическая философия творческого акта, исключая трактовку творчества как перенесения одного и того же субстанциального содержания от одной инстанции к другой. Булгаков не подготовил свежей философской почвы для своего богословия, чары христианских платоников Соловьева и Флоренского вместе со всей классической немецкой выучкой тяготели на нем. Но, насколько я знаю, даже и в применении к творцу-человеку философия творчества как смыслово-волевого акта, не подлежащего онтологизации, не развернута до сего дня.

В «Невесте Агнца» Булгаков дает наиболее общее и краткое определение своей софиологии как «учения о премирном начале мира», о «боготварном или богочеловеческом характере бытия»[39]. Такая общая формулировка скрывает таящиеся здесь подводные камни. И как только Булгаков берется выяснять «онтологический статус» этого начала (Начала), он философски губит свое богословское дело. Он обеспокоен тем, что творческие идеи Божества «онтологически повисают в воздухе»[40], находясь в энергичной динамике? Эти мысли можно в свернутом виде найти и у Флоровского, и в «Мистическом богословии» Вл. Лосского[41], которого Булгаков пробудил к жизни как проблематизирующего, а не только комментирующего теолога. Но оба критика о. Сергия принципиально избегали философских проекций своего богомыслия (хотя словом «экзистенциальный» о. Флоровский пользуется весьма охотно), и поэтому они все же не открыли той запертой двери, перед которой стоял Булгаков.

Мучительно и больно следить за тем, как Булгаков, стараясь добиться философской непротиворечивости и сохранить при этом догматическую корректность, все время повышает Софию в онтологическом чине. Сначала, в «Свете Невечернем», она — Ангел всея твари, в ее, твари, всеединстве, затем — энергичная фотосфера Божества (соответственно, учение св. Григория Паламы объявляется «незавершенной софиологией»[42]) и, наконец, — сама Божественная природа, «усия». Раздвоив Софию на Божественную и тварную, Булгаков вынужден прийти к открыто изъявляемой мысли о «метафизической неоригинальности»[43] мира и человека. Бог не творит новое, а *изводит* в ничто собственное содержание, так сказать, обеспечивая устойчивую гарантированность мирозданию за счет отказа от радикальной новизны. Так о. Сергей возвращается к, казалось бы, уже оставленной позади в его богословском развитии соловьевской

метафизике двух Абсолютных, одно из коих — «становящееся»; однажды он совсем по-соловьевски даже называет земную природу падшей Софией.

Космологию Булгаков трактует в терминах отражения, зеркальности, самоповторения Бога в мире (вспоминаются стихи платоника А.К. Толстого и шеллингианца Тютчева: «Мирозданием раздвинут, / Хаос мстительный не спит: / Искра и опрокинут, / Божий образ в нем дрожит»; «... Все зримое опять покроют воды / И Божий лик изобразится в них»), а историю — в терминах «раскрытия» (того, что уже заложено). Флоровский справедливо противопоставляет булгаковскому «раскрытию» — «событие»[44], «сбытие» ранее не бывшего, — и в этом почти нечаянном столкновении понятий уже брезжит конфликт онтологизирующего и экзистенциального философствования.

Судьба наследия Булгакова не только грандиозна, — ибо открывает новую богословскую эпоху, которая уже не может свестись к компендиумам богословия минувших веков, — судьба эта еще и трагична. Трагизм, как я вижу это, заключается в том, что софиоцентричность его мысли заслоняет не менее присущую этой мысли христоцентричность. Понимаю, что в «системных» границах одно от другого неотделимо, и сам Булгаков почитал делом философской добросовестности софиологическое истолкование Халкидонского догмата. Но по *стилю* мысли и чувствования — это разные «узоры».

Обращу внимание на поразительное письмо Булгакова В.В. Розанову, относимое к 1911 г., — исповедание веры во Христа и любви ко Христу, по пламенности своей напоминающее знаменитое письмо Достоевского Фонвизину, но, конечно, гораздо более зрелое по мысли: «... мое сердце, больное не только лично болью, но, думается, и мировой, неотразимо влечется к Распятому и Распинающемуся <...> тень, падающая на мир, так страшна, трещина в сердцах так глубока, трагедия так раздирающа, что от всего этого стенала и отчаивалась самая чуткая часть и древнего <...> и ветхозаветного, и восточного человечества. И мир принять, в его преображение поверить, и принять Бога, этот мир создавшего и искажение его злом в предвечном плане попустившего, можно, только принимая вместе, что в том же предвечном плане была решена и Голгофа, и «тако возлюби Бог мир, что и Сына Единородного не пожалел», и жертвенная решимость Сына. Чем больше живу, «мыслю и страдаю», тем яснее вижу сердцем и умом, что вне Христа, любящего и распинающегося <...> мир «не стоит безумной муки», вернее, не может сам за себя постоять, и все летит вверх тормашками... *темного лика* мира, точнее, мирового зла, вливающегося в душу, не могу преодолеть иначе как *взирая на светлый и благостный Лик*»[45].

Так вот, наряду с философски изощренным, но богословски неубедительным софиологическим сближением Бога и мира до степени их «метафизической однородности» (Зеньковский)[46] о. Сергей дал изумительную феноменологию «светлого и благостного Лика» Христова и дела Христова в мире. О. Сергей выступает здесь именно и по преимуществу как богослов, богослов-изобразитель, сочетающий сердечное вживание в новозаветные свидетельства с тончайшими доктринальными различиями. И в триумфально удавшемся изъяснении Христова богочеловечества ему удалось-таки ответить на занозивший его когда-то выпад Фейербаха — ответить оцерковленным антропоцентризмом, теoантропоцентризмом. («Не следует отдавать эту идею воинствующему безбожию», — замечает он на страницах «Агнца...»[47]). Пафос его медитации над Писанием и критической аналитики богословских мнений — в защите, как он сам говорит, «прямого и непререкаемого смысла Евангельского повествования об истинной человечности Богочеловека»[48], склонившегося к «братьям своим со-человекам как со-Человек»[49]. Кажется, никем еще не производилась такая огненная чистка скрытых уклонов в докетизм и монофизитство, какие до сих пор свойственны практическим верованиям церковного народа. Кенотическая христология о. Сергия, взятая, конечно, не из западных протестантских источников, как это приписывалось ему глухотой ревнителей, а из сердечной глубины и духовного опыта, явилась, быть может, его наивысшим богословским и вместе — учительным достижением. Как прекрасно написал Л. Зандер, «он видит во Христе своего современника, друга, брата, Которого можно любить не только с божеским поклонением, но и с человеческой нежностью»[50].

Как богослов-философ, Булгаков, самой своей неудачей расплатившийся за не им введенный философский инструментарий догмы, приоткрыл теологии двери для поисков иной «анциллы», иной служанки-сотрудницы.

Как богослов-герменевтик, или, что здесь одно и то же, как богослов-художник, он заново открыл верующему сознанию обращенное к человеку и человеческое лицо Бога христианства.

## П Р И М Е Ч А Н И Я

[1] От 22 августа. Цитируется по машинописному тексту, оказавшемуся в распоряжении автора. Мемуарные записи Юлии Николаевны Рейтлингер об о. Сергии см. также в кн.: Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Предисловие А.Н. Струве. Орел, 1998. С. 423–425.

[2] Зеньковский В.В., прот. История русской философии: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. Париж, 1989. С. 456.

[3] «Сон о Павла» — в передаче Ю.Н. Рейтлингер: «Все сидят за столом и слушают, как о. Сергей говорит какую-то речь. О. Павел слушает 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!»». Ср.: ««... смертью прославишь Бога», как писал в том письме о. Павел Флоренский» (Булгаков Сергей, прот. Ялтинский дневник. (Запись от 22 сентября 1921 г.) // Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Дневники. Письма. С. 80).

[4] Иннокентий (Павлов), игум. Вместо предисловия // Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 12.

[5] Из письма к Ю.Н. Рейтлингер от 24 августа 1930 г. (машинопись, см. сн. 1).

[6] См.: Струве П. Б. Несколько слов по поводу статьи С.Н. Булгакова // Полярная звезда. 1906. № 113. С. 128–130.

[7] Валентинов Н. Встречи с Лениным. Нью-Йорк, 1979. С. 74.

[8] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 209. (Выделено автором).

[9] Зандер Л. Бог и мир. (Мирозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. Т. 1. Париж, 1948. С. 22.

[10] Цит. по: Розанов В. В. Литературные беседы. О С.Н. Булгакове // Колокол. 1916. № 3103. 25 сентября.

[11] Дурыйлин С. Н. Нестеров в жизни и творчестве. М., 1976. С. 297.

[12] Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Paris, 1945. С. 611. Замечание сделано в контексте учения об апокатастасисе.

[13] См.: Герцык Е. Воспоминания. М., 1996. С. 176.

[14] Из той же записи в Ялтинском дневнике от 22 сентября 1921 г. (см. примечание 3).

[15] См. эту богословскую полемику в издании: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935. А также: Путь. 1935. № 49; Путь. 1936. № 50 (ответ Булгакова на обвинения).

- [16] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 222.
- [17] Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. М., 1998. С. 388.
- [18] См.: Отдел третий. Человек. Раздел I. Первый Адам. § 5. Грехопадение человека.
- [19] Булгаков Сергей, прот. Друг Жениха. О православном почитании Предтечи. Paris, 1927. С. 123–145.
- [20] «Иуда Искариот — Апостол предатель» (Путь. 1931. № 26. С. 3—60; № 27. С. 3—42); «Два избранника. Иоанн и Иуда, «возлюбленный» и сын погибели» (Вестник РХД. 1977. № 123. С. 11—32).
- [21] Стихотворение «Иуда Апостол» (11 ноября 1918. Коктебель). О контактах Булгакова и Волошина в Крыму (где они находились в одно и то же время) не удалось пока найти никаких сведений. Но такие контакты не вполне исключены.
- [22] Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 455.
- [23] См.: Лосский В., Б. Ф. (*Братство Фотия*). Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж., 1936.
- [24] Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 437.
- [25] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 116.
- [26] В его кн.: Догмат и история. С. 108–150.
- [27] Глава вторая. София тварная. (Указ. изд., с. 148–183).
- [28] Зандер Л. Бог и мир. т. 1. С. 48.
- [29] Вейдле В. Памяти отца Сергия // Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1973. С. 219.
- [30] Гиппиус З. Без мира // Весы. 1907. № 1. С. 59.
- [31] Зандер Л. Бог и мир. т. 1. С. 14.
- [32] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 301.
- [33] Там же. С. 319.
- [34] Булгаков Сергей, прот. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. П. Paris, 1936. С. 12.
- [35] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 112.
- [36] Там же. С. 88.
- [37] Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 447.
- [38] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 447. Ср.: «Тварный мир в онтологическом основании своем совершенно детерминирован от века и до века» («Невеста Агнца», с. 151).



[39] Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. С. 14, 17.

[40] Там же. С. 40.

[41] Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Богословские труды. Сб. 8-й. М., 1972.

[42] Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. С. 21.

[43] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 171.

[44] Флоровский Георгий, прот. Догмат и история. См., напр.: с. 145, 393.

[45] Цитируется по публикации: Вопросы философии. 1992. № 10. С. 150. Выделение слов — авторское.

[46] Зеньковский В. В., прот. История русской философии. Т. 2. С. 446.

[47] Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. С. 146.

[48] Там же. С. 278.

[49] Там же. С. 333.

[50] Зандер Л. Бог и мир. Т. 2. С. 96.