



Протоиерей АНДРЕЙ ЛАУФ

Сергий Булгаков и задачи богословия

Завершение Борисом Якимом английского перевода большой трилогии о. Сергия Булгакова «О Богочеловечестве» заставляет задуматься о том, как Булгаков понимал задачи богослова*. Хотя в своем богословии он обращается к вопросам, которыми занимается традиционная догматика, он избирает для этого довольно необычный подход, и это не случайно. Поразительно также, что приблизительно в это же время (первый том «Агнец Божий» был опубликован в 1933 г.), другой выдающийся богослов пытается решить проблему изложения догматического богословия. Это Карл Барт, чей первый опыт догматики «Очерк христианской догматики» (первый том вышел в 1927 г.) не был завершен, поскольку в 1932 году Барт приступил к работе над монументальной догматикой, которая называлась уже церковной, а не христианской**. Назревало недовольство традиционной формой догматических трудов (хотя Шлейермахер на тот момент уже изменил традиционную форму протестантской догматики, и поэтому сложности, с которыми столкнулся Барт, были иного рода, чем у Булгакова или его католических современников), поскольку в католическом мире представители наиболее важных богословских течений, связанных с «новым богословием» (*Ressourcement* — фр. «возвращение к истокам», «возрождение»), в особенности тех, которые базировались на иезуитском теологическом факультете в Лионе (Лион-Фурвьере), где преподавал Любак, занимались богословием в ином ключе, а также поднимали вопросы, которые

* *Bulgakov S.* The Lamb of God, The Comforter, The Bride of the Lamb. Grand Rapids MI & Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008, 2004, 2002.

** *Barth K.* Die Christliche Dogmatik im Entwurf. Vol. 1, Prolegomena. Munich: Chr. Kaiser, 1927.

затрагивают структурные принципы догматики (это относится и к вопросу о традиционном делении на естественное и сверхъестественное у Любака, и к поздним размышлениям Ранера о взаимоотношении традиционной исходной точки богословия «О Боге» и «О Троице»)*. Этот же вопрос поднимает Ханс фон Балтазар в работе, которую можно считать методологическим введением в его собственную обширную трилогию, вышедшую на английском языке под названием “Love Alone: The way of revelation” («Только любовь: путь к откровению»)**. Хотя данная статья в первую очередь посвящена Булгакову, следует поместить наши размышления в контекст сходных проблем, с которыми столкнулось современное ему западное богословие. Мы не будем рассматривать возможные исторические связи между ними, поскольку они не представляются надежными.

Булгаков, Барт, Ранер и Балтазар сталкиваются с одной и той же проблемой — как и где начать? Традиционно на Востоке и на Западе догматика следовала одному и тому же в целом вероучительному порядку, который уже различим в «Точном изложении Православной веры» св. Иоанна Дамаскина и даже в святоотеческих трудах более раннего периода, которые считаются сейчас изложением христианской догматики, таких как «Большое огласительное Слово» свт. Григория Нисского или «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви» блаженного Августина. Не удивительно, что в изложении основ вероучения по причине своего катехизаторского характера эти ранние труды в той или иной степени отражают порядок крестильного символа веры. Они начинают с Бога, затем переходят к Троице, творению и грехопадению, христологии и искуплению, Церкви и таинствам и, наконец, эсхатологии. Как подсказывает катехизаторский контекст самых ранних из этих трудов, исходной точкой является верующий на пути к крещению и посвящению в вероучение, кратко изложенное в крестильных символах веры. Последние, как представляется, с самого начала имели трехчастную структуру, которая, в свою очередь, отражала литургическую форму крещения в троиственном имени. Катехизация не является главной задачей современного богослова.

* См.: *de Lubac H. Surnaturel*. Paris: Aubier, 1946, работу, из которой выросли труды *Augustinisme et theologie moderne*. Paris: Aubier, 1965 и *Le mystère de surnaturel*. Paris: Aubier, 1965; *Rahner K. The Trinity*, trans. Joseph Donceel. London: Bums & Oates, 1970.

** *von Balthasar H. Love Alone: The way of revelation*, trans. D. C. Schindler. London: Bums & Oates, 1968.

Его задача — не только изложить, но и последовательно и критически представить христианскую веру. Необходимы принципы последовательности, которые основываются на более широком понимании значимости и значения Веры. Так, например, как уже давно было замечено, в качестве принципа структурной организации «Суммы теологии» Фома Аквинский заимствует у неоплатонизма идею исхождения и возвращения*. Еще одна проблема современной догматики — как начать, иными словами, проблема пролегоменов. Каковы вехи, ведущие в область богословия? Представляется, что многие западные богословы со времен схоластики видят пролегомены в философских размышлениях, которые создают доступную любому честному мыслителю своеобразную рациональную основу, на которой может строиться более детализированное изложение истин откровения. Еще один подход — проанализировать человеческий опыт и показать, как он открыт трансцендентному, которое, в свою очередь, раскрывается в более специфическом опыте откровения. Барт, как известно, выступает против данных подходов. Переход от христианской к церковной догматике произошел, потому что он вскоре понял, что христианская догматика недостаточно радикальна. Чтобы получить общее представление о проблемах, которые занимают Барта, достаточно посмотреть на оглавление каждой из работ. В обеих после введений (которые сами по себе значительно разнятся в деталях) догматика излагается как ответ на Слово Божие, но «Христианская догматика» содержит главы «Слово Божие и человек как проповедник» и «Слово Божие и человек как слушатель», которые Барт признал подрывающими суверенитет Слова Божия; рассматривая Слово Божие, обе главы включали человека, присущее человеку свойство, поэтому Слово Божие, его значение и рождение определялось человеческой способностью понимать и истолковывать. Точка соприкосновения (*Anknüpfungspunkt*) между Богом и человеком не создается Богом суверенно, но определяется человеком. Радикальное понимание Бартом Слова Божия привело к отрицанию естественного богословия и любых попыток исследовать человеческую способность получить откровение Божие. Еще одна проблема, которая рассматривается в §7 первой главы «Церковной догматики», это вопрос о том, может ли «христианская догматика» быть систематическим богословием, — термин, введенный либеральными богословами, которым не нрави-

* См. *Chenu M.-D., OP. Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin, 1954. P. 266–276.

лись ассоциации понятий «догма» и «догматический»*. Барт выступает против «систематического» богословия, поскольку считает, что оно основывается на систематическом принципе, выработанном человеком, что создает опасность неверного понимания и искажения Слова Божия. Нам не столь важны подробности соображений Барта, сколько тот тип проблем, которые он решает. Булгаков исходит из очень отличного церковного опыта, однако в проблематике, занимающей обоих богословов, существуют аналогии. Об аналогичной проблеме в эссе о Троице пишет Ранер, а именно, о том, что путь в богословие может отразиться на том, что оно открывает. Однако параллель между Булгаковым и Ранером, и, в особенности, Бальтазаром, станет более явной, когда мы более подробно рассмотрим, каким образом на эти вопросы ответил Булгаков.

В поисках ответа на вопрос, почему Булгаков применяет такой, как кажется, нетрадиционный подход — Сын, Св. Дух и затем Церковь и эсхатология, — можно было бы просто обратиться к работе «О Богочеловечестве», однако существует небольшое эссе «Догмат и догматика»**, опубликованное в 1937 году, т. е. сразу после того, как вышли первые два тома его трилогии***. Эссе непосредственно посвящено задачам догматики и потому требует нашего внимания. Первая часть затрагивает природу и круг вопросов догматики, которую Булгаков определяет как «систематическое изложение догматов, которые в совокупности своей выражают полноту православного учения»****. Изначально он формулирует две ключевые идеи: во-первых, ограниченное число истинных догматов (существует многое, что не определено догматически) и, во-вторых, тесная связь между *lex credendi* (правило веры) и *lex orandi* (правило молитвы) — догмат укоренен в Церковной молитве, это не самостоятельная философская система. Он уделяет много внимания этой связи догмата и молитвы, личной и литургической. Он пишет: «Поэтому должны быть связаны между собою алтарь и рабочая келия богослова, вдохновение которого в глубочайших

* Barth K. Die Kirchliche Dogmatik, 4th edn. Zürich: Theologischer Verlag, 1944. Vol. 1.1. P. 261–310.

** Булгаков С., прот. Догмат и догматика // Живое предание: православие в современности. М.: Издательство Свято-Филаретовской московской высшей православно-христианской школы, 1997. С. 8–25.

*** Перевод Питера Бутенефа опубликован в книге “Tradition alive: On the Church and the Christian life in our time — Readings from the Eastern Church”. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003. P. 67–80.

**** Булгаков С., прот. Догмат и догматика. С. 8.

своих первоисточниках должно питаться от алтаря»*. В данном контексте мы видим, что Булгаков вторит Барту, который настаивает на суверенности Слова Божия: «Слово Божие есть абсолютный критерий для проверки богословия... Слово Божие, как таковое, имеет неисследимую глубину и абсолютность для человека»**. Однако эта идея разрабатывается двумя богословами по-разному. Барт подразумевает под Словом Божиим слово проповеданное, написанное и данное в откровении. Для Булгакова Слово Божие слышится в Церкви в контексте литургии, поэтому он может утверждать: «Священное Писание должно быть понимаемо в свете Предания»***. Далее Булгаков рассматривает роль отцов Церкви в богословии. Отцы Церкви — это те, кто передал нам апостольскую веру. Их не следует отождествлять со св. отцами первых веков при всей их значимости; он упоминает таких современных отцов Церкви, как о. Иоанн Кронштадтский и епископ Феофан Затворник (оба сейчас канонизированы). Их размышления и голоса сливаются в хор, но ни в коем случае не звучат в унисон. Слушая их, мы можем узнать многое, и нам следует изучать их серьезно, устанавливая «подлинные мнения церковных писателей»**** и понимая их «в историческом контексте... в их конкретной обусловленности и исторической относительности»*****. Результатом такого подхода является то, что «святоотеческая традиция прошлого представляет из себя исторический конгломерат разных частей, в своем происхождении обязанных разным историческим поводам. Она отнюдь не является исчерпывающей»6*. Булгаков предупреждает о том, что он именует «раввинистическим отношением» к писаниям отцов. Также он замечает, что в последнее время православное богословие активно заимствует многие категории из западного богословия и становится «в гораздо большей степени полемическим, нежели положительным»7*. Перед современным богословом стоят очень сложные задачи, поскольку, хотя отцы Церкви и являются замечательным источником, существует большое количество вопросов, которые они не рассматривали и которых невозможно избежать. К этим вопросам следует обращаться, «не разрывая

* Там же. С. 11.

** Там же.

*** Там же.

**** Там же. С. 12.

***** Там же.

6* Там же. С. 15.

7* Там же. С. 16.

с традицией, но и не утрашаясь этой новизны»*. Булгаков продолжает рассматривать современное православное богословие как экуменическое (хотя и не использует это слово): готовое учиться у современных католических и протестантских мыслителей, при этом оно «оста[ется] самим собой, питаюсь кладезем истины, ему вверенным»**. Далее в своем эссе Булгаков обращается к двум проблемам: вопросу развития вероучения и месту философии. Развитие в православии, как правило, не считается приемлемым***, и, с одной стороны, Булгаков утверждает, что «полнот[а] той божественной жизни, которая свойственна Церкви... дана в боговоплощении Господа Иисуса, в Котором обитает вся полнота Божества телесно, и в сошествии Духа Святого в Пятидесятнице, в которой Он ипостасно пришел в мир и излился всей полнотой даров Своих в разделяющихся огненных языках»****, с другой — он также ясно обозначает, что «в богочеловеческом сознании Церкви, насколько в него включена временность и относительность, эта полнота входит лишь последовательно и частично, благодаря чему возможна и существует история догматов, как мы ее наблюдаем в действительности, возникают новые догматы, и в этом смысле существует и догматическое развитие»*****. Именно эта мысль о Церкви, которая существует в условиях той или иной специфической культуры, определяет его отношение к философии. Догматика выражает догматическое сознание Церкви в отношении к сегодняшним проблемам, что означает, что при установлении «системы догматов» она будет задействовать господствующие философские понятия, вплоть до принятия заимствованных из философии принципов систематической последовательности.

Подобный подход к догматике в некоторой степени объясняет подход Булгакова к богословию. Догматическое богословие открыто, но не окончательно в исследовании итогов и значения догматической традиции Церкви. Оно укоренено в жизни Церкви и обретает свою уверенность в ежедневных встречах со Христом в литургической жизни Церкви и личной молитве. Эта уверенность прогоняет страх, — страх нового, страх неизведанного — поэтому христиан-

* Там же. С. 17.

** Там же. С. 18.

*** См.: Louth A. Is Development of Doctrine a Valid Category for Orthodox Theology? // *Orthodoxy and Western Culture: A Collection of Essays Honoring Jaroslav Pelikan on his Eightieth Birthday*, ed. Patrick Henry and Valerie Hotchkiss. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2005. P. 4–63.

**** Булгаков С., *прот.* Догмат и догматика. С. 20.

***** Там же. С. 20.

ский богослов может смело извлечь пользу из образа мысли тех, с кем ищет общения. Кроме того, многое нужно сделать. Богослов не является хранителем сакральной традиции, но ищет решения современных ему и свойственных его культуре проблем. Конечно, это делается критично — все должно проверяться на соответствие Слову Божию, слышимому в Церкви, — но в то же время не должно быть и страха взаимодействия с современными идеями и проблемами. Ведь богословие для Булгакова, прежде всего, это не собрание вероучительных положений, которые можно перечислить и пояснить, а образ мышления, укорененный в образе молитвы: это видение, а не собрание истин, какими бы точными они ни были.

Совершенно очевидно, что эта последняя мысль переносится в догматическое богословие Булгакова. Он приглашает читателя *взглянуть* на вещи определенным образом, или, возможно, взглянуть на вещи с определенной позиции — и позиция эта — предстояние Живому Богу в Церкви. Мы уже видели, насколько тесно Булгаков связывает задачи богослова с молитвой Церкви. Представляется, что это не простое соединение *lex credenda* и *lex orandi*, но скорее ключ к пониманию Булгаковым задач богослова, или, по меньшей мере, собственных задач как богослова.

Достижение Бориса Якима, которое сделало возможным знакомство англоязычного мира с Булгаковым, и воодушевление, которое оно вызвало, может помешать представить, насколько сложно было услышать Булгакова в прошлом. Всего лишь немногим более 35 лет назад о. Александр Шмеман мог говорить о «трагедии о. Сергия». В статье, приуроченной к столетию Булгакова (богослов родился в 1871 г.), Шмеман пишет: «Ведь вот, сто лет прошло со дня рождения и более двадцати лет со дня смерти того, кого, как бы ни относиться к его творчеству, нельзя не признать одним из самых замечательных людей последнего трагического полу столетия русской истории, а имя его окружено почти полным молчанием»*. Далее Шмеман указывает, что даже если и считать Булгакова безнадежным еретиком, в нем было что-то, как казалось, большее: это был священник, батюшка. Шмеман продолжает, вспоминая «три образа» Булгакова, которые остались в его памяти. Первым воспоминанием стала встреча на каком-то большом праздновании — образ священника, просто одетого, погруженного в свои мысли, который навел Шмемана на размышления о качестве, по его мнению, архетипическом у Булгакова-священника, наследника многих поколений

* Шмеман А., прот. Три образа // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1971. № 101–102. С. 9.

«левитского» рода. Вторым воспоминанием об о. Сергии стало всенощное бдение накануне Входа Господня в Иерусалим, во время которого автор всего на мгновение увидел лицо Булгакова: «Никогда не забуду его, святящихся каким-то тихим восторгом глаз и слез его и всего этого устремления вперед и ввысь, точно, действительно, в ту “преднюю весь”, где угождает Христос последнюю Пасху с учениками своими»*. Эсхатология, которой дышат работы Булгакова, напряженное ожидание пришествия Христа, было для него чем-то живым и настоящим. Хотелось бы привести полную цитату «третьего образа»:

«Третье воспоминание об о. Сергии, третий его образ, относится уже не к одному только моменту, не к одной запомнившейся встрече. Это воспоминание об о. Сергии у престола, служащим Литургию. В те последние годы из-за болезни, из-за отсутствия голоса, служил он только ранние литургии. Служил, из-за аппарата, заменившего горло, в очень легких, белых облачениях.

Что мне запомнилось здесь? Скажу сразу — не «красота» его служения, ибо, если под красотой разумею ритмичность и плавность движений, нарочитую торжественность, “умение”, то служил о. Сергей как раз, пожалуй, “некрасиво”. Кадить как-то так никогда и не научился. И было во всех его движениях что-то угловатое и порывистое, что-то именно не плавное и не ритмичное...

Что-то было в его служении, в самой его угловатости и порывистости, первобытное и стихийное, что-то от древнего жреца или ветхозаветного первосвященника. Он не просто совершал традиционный во всех своих мелочах “отстоявшийся” обряд. Он до конца, до предела растворялся в нем и впечатление было такое, что Литургия служится в первый раз, падает с неба и возносится от земли впервые. Хлеб и чаша на престоле, огонь свечей, кадильный дым, эти руки воздвигнутые к небу: все это было не просто “службой”. Тут что-то совершалось со всем мирозданием, что-то предвечное, космическое — «страшное и славное» — в славянском значении этих богослужебных слов. И, мне кажется, не случайно писания о. Сергия так часто уснащены и как бы утяжелены литургическими славянизмами, сами так часто начинают звучать как богослужебная хвала. Это не стилизация. Ибо богословие о. Сергия, на последней своей глубине, именно и прежде всего “литургическое” — раскрытие опыта, данного в богослужении, передача той таинственной “славы”, что пронизывает его, того “таинства”, в котором оно укоренено и “эпифанией” которого оно является. Явление Бога, но потому и мира в его Божественной первозданности, Божественных корней творения, предназначенного к тому, чтобы Бог наполнил его и стал “всяческим во всех»**.

И это слова того, кто считал работы Булгакова «громоздким философским построением»! Мысль Шмемана о центральном месте Божественной Литургии в жизни и философии о. Сергия

* Там же. С. 16.

** Там же. С. 18–19.

можно встретить во многих других его воспоминаниях о Булгакове. Эту же мысль находим в Слове митрополита Евлогия на похоронах Булгакова, где вспоминается его рукоположение и последнее служение литургии, оба пришедшиеся на понедельник после Пятидесятницы, Духов день*. Ее же находим в воспоминаниях инокини Иоанны (Рейтлингер), и, что немаловажно, именно о Булгакове о. Борис Бобринский говорит слова, ставшие, пожалуй, священнической поговоркой: «Свое богословское видение он черпал на дне евхаристической чаши»**.

Все это, как мне кажется, указывает на необходимость получить представление о Булгакове как о священнике, если мы хотим верно расслышать его как богослова. В глубоком смысле Булгаков — *литургический* богослов не потому, что он пишет о Литургии, но потому, что пишет *исходя из опыта* Литургии. Это можно наблюдать в его более ранних работах как священника. Это иллюстрирует сам выбор предметов его так называемой «малой трилогии» — «Неопалимая Купина», «Друг Жениха», «Лестница Иакова» — о Богородице, Иоанне Крестителе и Ангелах. На выбор Богородицы и Иоанна Крестителя, безусловно, повлияла иконографическая традиция и, в особенности, икона, именуемая Деисус или «Прошение», на которой по правую и левую руку от сидящего Христа в жесте молитвенного заступничества изображены Богородица и св. Иоанн. Они вдвоем наиболее близки Христу, и эта близость выражается в молитве. Подобные соображения уже являются литургическими, поскольку связаны с молитвой, но в последнем томе об ангелах автор непосредственно обращается к Божественной Литургии. Все тома посвящены пересечению двух миров — земного и небесного — пересечению, которое проявляется различным образом в Богородице и св. Иоанне, но самым непосредственным для нас образом происходит в Божественной Литургии, когда с нами служат «тысячи архангелов и тьмы ангелов, херувимы и серафимы, шестокрилатии, многоочитии». Однако и само по себе обращение одновременно к Богородице и Иоанну Крестителю имеет более непосредственный Евхаристический под-

* Цит. по: *Pain J.* Introduction to “A Bulgakov Anthology: Sergius Bulgakov 1871–1944”. London: SPCK, 1976. P. xvi — xvii.

** См.: *Reitlinger J.* The final days of Father Sergius Bulgakov: A memoir // *Sergius Bulgakov: Apocatastasis and Transfiguration, trans. Boris Jakim.* New Haven, CT: The Variable Press, 1995. P. 31–53; *Bobrinskoy B.* La compassion du Père. Paris: Éditions du Cerf, 2000. С. 160, также см. с. 173; *Bobrinskoy B.* La mystère de la Trinité, 1986; repr. Paris: Éditions du Cerf, 1996. P. 149. Предположительно, это воспоминание, ссылка на источник отсутствует.

текст, на который ссылается сам Булгаков, когда вспоминает, что на Проскомидии первые две частицы, вынимаемые из просфоры и полагаемые рядом с Агнцем, — частицы в память Богородицы и Иоанна Крестителя. Аналогично, в Евхаристическом каноне после эпиклезы вспоминается сначала Богородица, а затем сразу же Иоанн Креститель*. Поразительно, насколько точно богословские размышления Булгакова цитируют литургию, и нам не известен ни один другой подобный случай.

Если рассматривать Булгакова как литургического богослова в указанном смысле слова, то структура его большой трилогии обретает новый смысл. Хотелось бы начать рассмотрение структуры большой трилогии, вспомнив размышления Бальтазара об истории богословской мысли в книге, которую мы уже цитировали, «Только любовь: путь к откровению». Как мы помним, Бальтазар начинает с краткого изложения двух исторических подходов к богословию: первого — космологического, и второго — антропологического. Космологический подход представляет веру объективно, как описание отношения Бога к миру. Творение, грехопадение, Воплощение, искупление, Церковь, таинства и эсхатология: все это излагается как последовательность фактов. Таков порядок вещей в мире как следствие деятельности Бога; таким образом, мы можем именовать данный подход космологическим. Он характеризовал и продолжает характеризовать традиционное изложение основ Веры, в особенности, в католическом и православном мире. Антропологический подход, в свою очередь, начинается с понимания того, что такое — быть человеком, а именно, с вопроса: «Каким образом мы, люди, узнаем что бы то ни было обо всем этом?». Как утверждает Бальтазар, исходной исторической точкой этого подхода является один из основных принципов космологического подхода, а именно, понимание человека как образа Божия, который как бы занимает пограничную позицию (как *methorion*) между Богом и миром, между сферой духовного и материального**. Однако данная позиция стала обособленной, и понимание мира и Бога раскрывается с точки зрения человека — его природы и потенциала, потребностей и нужд — иными словами, человеческого понимания мира. Данный сдвиг в подходе стал революцией, по своей радикальности подобной современной «революции Коперника». Многим ранее Фестюжьер предложил оценить различие между древним подходом (который Бальтазар именуется «космологическим») и современным подходом

* *Bulgakov S. The Friend of the Bridegroom, trans. Boris Jakim. Grand Rapids, MI: Eerdmanns, 2003. P. 136.*

** *Balthasar H. von. Love alone. P. 25.*

(который Бальтазар именует «антропологическим»), рассмотрев Декартово *cogito ergo sum* — «Я думаю, следовательно, существую». Декарт движется от мысли к мыслящему; греки, как указывает Фестюжьер, скорее двигались бы от мысли к мыслимым вещам (*ta noeta*)*. Бальтазар указывает на ограниченность обоих подходов: первый, космологический, тяготеет к экстринсизму, предлагая перечень объективных «фактов»; второй, антропологический, тяготеет к интринсизму, исследованию условий человеческого бытия, которое превращается в своего рода морализм, прежде всего сосредоточенный на том, что следует делать людям. Бальтазар пытается объединить два эти подхода в том, что он именует путем любви, который также является и путем эстетики. К Богу не следует подходить просто как к объективно реальной Истине, определяющей подлинное состояние вещей через Его творческую силу; не следует к нему подходить и как к Благу, определяющему надлежащий образ поведения; скорее, Его следует воспринимать как Красоту, одновременно как Того, Кого можно наблюдать в объективных формах, которые можно отследить и описать, но также и Того, Кто через красоту вызывает в нас стремление к любви, любви, которая определяет все, что мы делаем, и как следствие, объективно истинное и морально благое объединяются в поиске прекрасного**.

Как нам кажется, именно эта попытка сочетать два обозначенных подхода лежит в основе подхода Булгакова к догматике, в особенности, в том, каким он предстает в большой трилогии. С одной стороны, Булгаков остается в рамках традиции, давая систематическое описание объективных истин откровения — как все существует на самом деле, видимое в свете откровения. С другой стороны, он задается главным вопросом антропологического подхода: каким образом все это становится известно нам? А также: как это соотносится с нашим человеческим опытом? Это, в свою очередь, приводит его к вопросу о том, в каких обстоятельствах нам открывается Слава Божия: это предстояние Богу в молитве, прежде всего, во время Божественной Литургии. Нетрудно за-

* См.: *Festugière A.-J. Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 3rd edn. Paris: Vrin, 1967. P. 210–249.

** Здесь можно выделить замечательные параллели с подходом греческого мыслителя Христоса Яннараса. В особенности, см. его книги, недавно переведенные Норманом Расселом, *Yannaras C. Person and Eros*, trans. Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2007 и *Yannaras C. Variations on the Song of Songs*, trans. Norman Russell. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2005. Однако, мы не имеем возможности развить здесь эту мысль.

метить, как это отчасти совпадает с эстетическим подходом Бальтазара, поскольку человеческое существо, согласно Булгакову, предстоит Богу в молитве и наблюдает откровение Бога, участвует в нем и оказывается им поглощенным — и в особенности, для Булгакова, притягивается к полноте откровения Бога в конце времен (вспомним второй «образ» Шмемана, образ Булгакова, который с нетерпением ожидает пришествия Царствия). От антропологического подхода подход Булгакова в конечном счете радикальным образом отличается пониманием того, что значит быть человеком. Запад, начиная с Декарта (а может быть, и ранее) сводил человека к индивидууму. От русской мысли XIX века и, в особенности, от славянофилов, Булгаков наследует чувство личности, противопоставленной индивидууму: личность, становление которой определяется обществом и которая вносит в него вклад, общность, которую русские именуют словом «соборность»*. Так, для Булгакова, человеческое существо — это, прежде всего, не индивидуальное мышление, но, скорее, предстояние Богу в молитве — не индивидуальное коленопреклонение (хотя оно является достижением для индивидуалистического мышления), отделенное от всех остальных, но личность, которая стоит рядом со всеми остальными. Литургическое знание приходит через участие в общем предстоянии Богу в молитве; именно этим способом мы что бы то ни было узнаем о Боге, и наше знание как таковое — это знание личностей, не монад, которые заявляют индивидуальные *cogito* («мыслю») или даже индивидуальные *credo* («верю»), но членов общины, основанной на традициях, в которых самих по себе заложена мудрость. И Кто этот Бог, Которому мы предстоим в молитве? Не божественная сущность, не безразличная божественная монада или Бог, но Бог-Отец, открывающий Себя и Свою любовь к нам через Сына и Св. Духа, и вызывающий нашу ответную любовь, т. е. Дух, разлитый в наших сердцах, возвращающий нас к Отцу через Сына**.

* Эта идея столь распространена в русской философии XIX в., что, пожалуй, не нуждается в ссылке, тем не менее, см. *Špidlik T. Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen. Würzburg: Die Christliche Osten, 2002. P. 21–99.*

** Понимание Булгаковым личности как сущности, сформированной любовью, наводит на мысль о превращении Декартова *cogito ergo sum* в *amo ergo sum* (Я люблю, следовательно, существую). Поразительно, что так называется книга Николая (Сахарова) о духовном учении о. Софрония, одной из основных тем которой является влияние Сергия Булгакова на о. Софрония, непродолжительное время посещавшего лекции богослова в Свято-Сергиевском институте в 1920-х гг. См.: *Sakharov N. I*

Таким образом, большая трилогия имеет следующую структуру: две книги о Воплощенном Сыне и Святом Духе, далее через приложение об Отце переход к третьему тому, в котором Церковь показывается как Невеста Агнца, взывающая со Св. Духом ко грядущему Господу, так что трилогия оканчивается словами из последней главы Нового Завета: «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди! <...> Ей, гряди, Господи Иисусе!».

Удивительно, как этот подход к «систематическому изложению догматов, которые в совокупности своей выражают полностью православного учения», как пишет Булгаков в эссе «Догмат и догматика», предвосхищает некоторые вопросы, занимавшие и Бальтазара, и Ранера. Бальтазар именуется свой третий подход любви «личностным подходом», хотя его понимание персонализма не так развито, как вдохновленное славянофилами булгаковское понятие. Персонализм Бальтазара — это скорее «Я-Ты» персонализм Бубера, хотя он и перекликается с некоторыми аспектами персонализма Булгакова, в частности, в представлении о трансцендентной природе личности. Также он созвучен центральному положению Ранера в эссе о Троице, согласно которому сначала мы встречаем не неразделенного «Бога», которого мы впоследствии определяем как «троичного», но скорее *ὁ Θεός*, Бога-Отца, который проявляет себя через Сына и Св. Духа. Булгаков разрешает проблему Ранера гораздо более радикально, начиная ни с Единого Бога, и ни с Троицы, но с Воплощенного Сына и Св. Духа.

Как мы указывали ранее, богословие Булгакова можно считать литургическим в широком смысле, поскольку оно начинается с рассмотрения человека, который познает, предстоя Богу в молитве, прежде всего, литургической. Однако, данное положение можно уточнить, более внимательно рассмотрев Божественную Литургию, которую Булгаков служил ежедневно.

В средоточии, сердце Божественной Литургии находится анафора, Евхаристический канон, который, согласно Византийскому обряду (и в Римском каноне мессы), адресуется не Богу в целом или Троице, но именно Отцу. По наиболее часто используемой анафоре — анафоре Иоанна Златоуста, в которой повторяется дополнение «Едиnorodный Твой Сын, и Дух Твой Святой», становится очевидным, что анафора предлагается Отцу вместе с Сыном и Св. Духом. Далее в анафоре Св. Иоанна Златоуста подчеркивается, что наше общение с Отцом происходит через Сына и Св. Духа — Сына, данного нам как любовь Бога-Отца, которая совершает таинство спасения

через Воплощение, что представляет Евхаристия, которая, в свою очередь, совершается эпиклезой — призыванием Св. Духа. Когда Христос воплощается, небо и земля соединяются и мы оказываемся в присутствии возглавляемых Богородицей святых, с которыми мы возносим молитвы за Церковь и мир. Здесь мы уже можем наблюдать структуру трилогии Булгакова. В анафоре первым появляется Отец, но Он описывается исключительно в апофатических понятиях — «неизреченен, недоведом, невидим, непостижим, присто Сый, такожде Сый» — то, что мы знаем о Нем как о Создателе, Восстановителе падшего творения, «Царство [Его] дар[ующем] еси будущее», знаем через Сына и Св. Духа. Также это изложено и в систематическом богословии, где мы начинаем с Сына и Св. Духа, которые приводят нас к Отцу, который есть Бог, $\acute{\omicron}$ Θεός. (Не имеет значения, что литургическая поэтика Православной Церкви сохраняет эту основополагающую грамматику обращения к Богу, в то же время ясно указывая на равенство лиц Троицы в выражениях $\acute{\omicron}$ Θεός καὶ Πατήρ, «Бог и Отец», т. е. Бог, который является Отцом, и $\acute{\omicron}$ Λόγος καὶ Θεός, «Слово и Бог», т. е. Слово, которое является Богом). Важна также ссылка на «исполнение Царствия Небесного», поскольку ощущение грядущего Царствия — одна из самых ярких черт богословия Булгакова. Эсхатология не демифологизируется до такой абсурдной степени, что начинает рассматриваться в последнюю очередь, как это часто бывает в современных богословских работах — она составляет неотделимую часть, определяя развитие мысли в работе с самого начала вплоть до последнего раздела: почти треть последнего тома непосредственно посвящена эсхатологии*. Но это ощущение грядущего Царства само по себе характерно для Византийской Литургии начиная с возгласа «Благословенно Царство Отца и Сына и Св. Духа» до Заповедей Блаженства, предваряемых словами «Помяни нас, Господи, во Царствии Твоем», от Великого Входа с воспоминанием о верных через их поминовение во Царствии Божием до Причастия, предваряемого молитвой Господней с ее просьбами о пришествии Царствия и аллюзией на молитву разбойника в молитвах перед Причастием («Помяни мя, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем»). Повторяющееся призывание Царствия Божия сообщает Литургии ощущение того,

* Данный факт может исказить представление о размере последнего раздела, поскольку существуют и иные фрагменты, явно относящиеся к этому последнему разделу, которые по какой-то причине не были в него включены, особенно секция под названием «О вопросе апокатастасиса падших духов», см.: *Bulgakov S. Apocatastasis and Transfiguration, trans. Boris Jakim. New Haven, CT: The Variable Press, 1995. P. 7–30.*

что мы находимся у самого порога Царствия — и этим ощущением Булгаков наделяет свою догматику.

Можно было бы разобрать большую трилогию и показать все многообразие способов, которыми Булгаков привлекает литургические факты и молитвы для обоснования изложенного в ней учения. Так, удивительным является то, насколько его понимание значимости Богородицы в жизни Церкви основывается на различных аспектах ее почитания. Именно в этих терминах нам бы хотелось представить Булгакова как подлинно литургического богослова. Существует одно значимое явление, которое, как представляется, обретает больший смысл, если мы соотносим его с булгаковским глубинным чувством литургических основ богословия, и это явление — его софиология. Софиология в последнее время переживает своеобразное возрождение, особенно среди представителей современного богословского движения, известного как «радикальная ортодоксия»*. Тем не менее, в (подлинно) православных кругах софиология по-прежнему преимущественно отвергается, и даже те, кто склонен симпатизировать Булгакову, часто занимают позицию, в соответствии с которой все, что хочет сказать Булгаков, используя понятие Божественной Софии, вполне может быть выражено, не прибегая к понятию Премудрости или Софии (для поддержания этой точки зрения цитируют позднюю работу Булгакова «Православная церковь», в которой он излагает православное вероучение, не используя понятие София). Вполне вероятно, что можно было бы обойтись без Софии, если понимать вероучение как цепь богословских положений. Именно при попытке понять их взаимосвязь и то, как одно положение вытекает из другого, София вступает в свои права для Булгакова, и это ощущение связности также передается подлинно литургическим вдохновением его богословия**. Возможно, это указывает на связь, которая существует между Софией и литургией. Эту связь нам бы и хотелось описать в заключительных параграфах.

Основное положение софиологии достаточно легко сформулировать; оно состоит в том, что разрыв между нетварным Богом и творе-

* Я шире познакомился с этим явлением благодаря работе Брэндона Галахера и беседе с ним. См.: *Gallaher B. Graced creatureliness: Ontological tension in the uncreated/created distinction in the Sophiologies of Solov'ev, Bulgakov and Milbank // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies, 2006, 47. P. 163–190.*

** Кроме того, конечно, все русские софиологи для поддержания своих идей прибегают к литургическим доказательствам — в особенности те славянские церкви Мудрости Божией, чей праздник посвящения — один из праздников Богородицы.

нием, произведенным из ничего, не противопоставляет творение Богу, но скорее Премудрость составляет своего рода *μεταξύ* («между»), между Богом и нами/творением, поскольку через Премудрость Бог сотворил вселенную, и также поскольку посредством Премудрости человек ищет Бога*. Можно сказать, что Премудрость — это лицо, которым Бог поворачивается к Своему творению, и лицо, которым творение по-человечески поворачивается к Богу. Творение не брошено Богом, оно не безбожно, поскольку если бы не Бог, оно бы не существовало; оно не лишено милости, поскольку обязательно милости существованием. Скорее, творение благословенно, оно свято; в творении может быть найден Бог. Рассказ Булгакова о событиях, которые привели к его собственному обращению, и его замечательный рассказ о том, как он стоял под куполом Собора Святой Софии в Константинополе в январе 1923 года, указывают на важность этого представления для Булгакова. Это также определяет суть того, что он считал неверным в Римском католицизме, с которым встретился на западе во время эмиграции: идея о безблагодатной «чистой природе» представлялась ему неверной в корне. Отношения Бога и мира, основывающиеся на Премудрости, не могут быть ни произвольными, ни вынужденными. Нетварная мудрость и тварная мудрость отличаются только нетварной или тварной природой. Почему? Потому что, если бы они отличались каким-либо иным образом, Бог был бы отделен от творения и творение от Бога. Данный ход мысли приводит к следующему вопросу: чем же является творение, если это так? Каково творение, если Бог действительно создал его (через Софию)? Задаваясь этими вопросами, мы обнаруживаем, что они же беспокоили христиан на протяжении веков, и, пожалуй, наиболее сильно вначале, когда во втором веке христианство предстало перед множеством проблем в лице греческой философии и гностицизма. Христианство не было просто сообразно любому представлению о вселенной. Христиане согласились с платониками в том, что существует трансцендентное божественное, божественное провидение и свободная воля человека, и приняли платонические доводы против других греческих философов — последователей Аристотеля, стоиков, эпикурейцев, — которые отвергали какое-либо из этих положений**. Они полностью отвергли точку зрения, занимаемую

* Более подробно о моем подходе к учению о Софии Булгакова см.: *Louth A. Wisdom and the Russians: The Sophiology of Fr Sergei Bulgakov // Where Shall Wisdom Be Found? ed. Stephen C. Barton. Edinburgh: T. & T. Clark, 1999. P. 169–181.*

** См.: *Louth A. Pagans and Christians on Providence // Texts and culture in Late Antiquity: Inheritance, authority and change, ed. J. H. D. Scourfield. Swansea: The Classical Press of Wales, 2007. P. 279–297.*

большинством тех ученых, которых мы сейчас именуем гностиками, согласно которой вселенная является созданием Бога или богов, которые были или злонравными, или небрежными. В одном месте св. Ириней обращается к христианской литургии, чтобы защитить христианский взгляд на вселенную, сотворенную «из ничего» благим Богом, Который правит им Своим промыслом:

...[К]аким образом они говорят, что плоть подвергается истлению и не участвует в жизни, — плоть, которая питается от Тела и Крови Господа? Пусть они или переменят мнение свое, или перестанут приносить названные (вещи). Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает учение. Ибо мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа. Ибо как хлеб от земли, после призвания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей — из земного и небесного, так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения. Мы приносим Ему не как будто нуждающемуся, но благодаря Его владычество и освящая тварь*.

Для св. Ириней взять хлеб и вино, предложить их Отцу и призвать Св. Духа, чтобы претворить их в Тело и Кровь Христовы, предполагает определенный взгляд на творение, а именно, что оно благо, что тот, для кого мы совершаем Евхаристию — Творец. Сходным образом, для Булгакова совершить Евхаристию значит, что творение принадлежит Богу, что оно Ему не чуждо, что быть тварью само по себе значит быть благословенным. На это, как представляется, указывает о. Шмеман в «третьем образе»: совершение Булгаковым Божественных таинств казалось ему чем-то автохтонным, чем-то укорененным в самой сути творения. Именно это мировоззрение находится в сердце его софиологии.

Размышляя подобным образом, мы входим в тайну богословия Булгакова. Это богословие, которое приглашает человеческий дух на увлекательный поиск природы вещей, но он основывается на простом обращении творения к Богу в радости и благодарности.

*Перевод Т. Г. Гусаковой,
ред. иером. Тихона (Васильева)*



* *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 371–372.