

2. СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ (ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ)

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (16.06.1871, г. Ливны Орловской губ. — 13.07.1944, Париж), протоиерей, философ, богослов, экономист.

Сергей Николаевич Булгаков родился в семье священника (пять поколений священства). Первоначальное образование получил в ливенском Духовном училище (1881–1884), затем в орловской Духовной семинарии. В 1888 году в результате кризиса личной веры оставил семинарию и перешел в гимназию в г. Ельце. В «Автобиографических заметках» Булгаков писал об этом так: «Примерно до 12–13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию <...>. Уже в самом почти начале периода, в первом-втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии — закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку...»¹. Однако отход от детской веры, спровоцированный и общими настроениями эпохи, когда «семинарская учеба постоянно ставила мысль над вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами»², и ощущением недостаточности «принудительного благочестия» для решения тех задач, которые на языке XX века принято называть экзистенциальными, вовсе не был легким для Булгакова. Неоднократно в мемуарах он пишет о попытке самоубийства на основании утраты веры — когда вскользь, а когда и более распространенно, сравнивая свой ранний отроческий нигилизм с более серьезным религиозным кризисом, произошедшим, по-видимому, на рубеже XIX–XX веков. В 1890–1894 годах

¹ С. Н. Булгаков. Мое рукоположение // Булгаков. *Pro et contra*. С. 103. Это запись 1942 года.

² Там же. С. 79.

Булгаков — студент юридического факультета Московского университета, по окончании которого, по рекомендации проф. А. И. Чупрова, оставлен при факультете для подготовки к «профессорскому званию» (по кафедре политической экономии и статистики); с 1895-го — преподаватель политической экономии в Московском техническом училище. К этому периоду относятся первые публикации Булгакова в периодической печати: «Что такое трудовая ценность» (1896), «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898) и др. Анализ научных интересов Булгакова этого периода показывает, что именно в них следует искать истоки последующего перехода «от марксизма к идеализму» и, через неокантианский идеализм и социализм веберовского толка, в частности через поставленную в рамках и на языке этого идеализма проблему сущего и должного («этика долга»), — к религиозной философии и затем к догматическому богословию последних двух десятилетий жизни. В 1897 году в издательстве М. И. Водовозовой Булгаков публикует свою первую книгу, «О рынках при капиталистическом производстве». 1898–1900 годы — командировка в Берлин с краткими выездами в Париж, Лондон, Женеву, Цюрих, Венецию. В Германии Булгаков вошел в круг германских социал-демократов (А. Бебель, К. Каутский, Э. Бернштейн, В. Адлер и др., в Женеве познакомился с Г. В. Плехановым, назвавшим Булгакова «надеждой русского марксизма»). Непосредственным результатом двухгодичной научной командировки стала публикация диссертационного исследования «Капитализм и земледелие» (в 2-х т., 1900). Диссертация, первоначально предполагавшаяся к защите как докторская, не получила высшей оценки Ученого совета Московского университета. Причиной, по-видимому, явилась содержащаяся в тексте имплицитная критика Марксовой теории концентрации производства, успешно применявшейся в промышленности, но непригодной для сельского хозяйства, что, в свою очередь, ставило под сомнение претензии ортодоксального марксизма на научную универсальность. Книга вызвала резкий отклик со стороны В. И. Ленина (ст. «Аграрный вопрос и “критики Маркса”», 1901). Тем не менее, диссертация была утверждена в качестве магистерской. В 1901 году Булгаков с семьей переехал в Киев, где был избран на должность экстраординарного профессора по кафедре политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцента Киевского университета им. св. Владимира. 21 ноября 1901 года в Киеве Булгаков прочитал публичную лекцию «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”» как философский тип»¹. Год спустя в книге 66 журнала «Во-

¹ Позже опубликована: ВФиП. 1902. Кн. 61; вошла в сборник «От марксизма к идеализму».

просы философии и психологии» появилась булгаковская статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва?», первоначально также прочитанная как публичная лекция.

Появление этих двух статей знаменует новый, «идеалистический», период творчества Булгакова. Причины перехода Булгакова «от марксизма к идеализму» вряд ли можно объяснить только «любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Достоевского и Владимира Соловьёва», как делают некоторые биографы¹. Во всяком случае, «детская любовь к Иисусу Христу» к периоду командировки в Германию уже не имела для Булгакова решающего значения. Скорее наоборот: для обращения к Ф. М. Достоевскому как к религиозному писателю и к Владимиру Соловьёву как религиозному метафизику Булгакову необходимы были серьезные основания. Причинами перелома в мировоззрении Булгакова к 1901 году, послужили, во-первых, интеллектуальное разочарование в марксизме в качестве научной дисциплины и дальнейшая квалификация его как квазирелигии — одна из основных тем философствования Булгакова в начале XX века; во-вторых, произошедшее в этот же период осознание неспособности положительной науки и, в частности, политической экономии и статистики, решить те вопросы этики и онтологии, необходимость разрешения которых осознавалась уже в ранний, марксистский, период.

Деятельность Булгакова в киевский период была активной и многогранной: помимо преподавания, он принимает участие в создании (1902–1903) и деятельности (с августа 1903) «Союза Освобождения»; участвует в программном сборнике «Проблемы идеализма» (статья «Основные проблемы теории прогресса»); публикует сборник «От марксизма к идеализму» (1903); с 1904 года вместе с Н. А. Бердяевым редактирует журнал «Новый Путь». В марте 1905-го при участии Булгакова в Москве было основано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва. Булгаков становится одним из наиболее популярных российских публицистов. Наконец, в 1905 году, после многолетнего перерыва, Булгаков приходит в церковь на исповедь. Годом позже, уже перебравшись в Москву, Булгаков впервые посещает Оптину пустынь.

Основные темы Булгакова этого периода — тема «христианского социализма», тесно связанная с соловьёвской проблематикой «вселенской теократии» как социальной программы (и соответственно метафизикой «положительного всеединства» — ее философским базисом); тема необходимости политических преобразований на основе религиозного мирозерцания и, с другой стороны, тема необходимости либерализации церковной жизни (в период с 1905 по 1907 Булгаков активно сотрудничает с еженедельником

¹ См., напр.: В. В. Сапов, А. Ф. Филитов. Христианская социология С. Н. Булгакова // С. Н. Булгаков. Философия хозяйства. М., 1990. С. 347.

«Век», отражавшим взгляды либерально настроенной части клира). В 1906 году Булгаков переезжает в Москву, где становится профессором политической экономики Московского коммерческого института и приват-доцентом Московского университета. В том же году участвует в выборах во II Государственную думу как беспартийный «христианский социалист» от Орловской губернии. Однако столкновение с реальной политикой (и революцией, и парламентской деятельностью) принесло горечь разочарования. В «Агонии», дневниковой записи 1923 года, Булгаков оценивает этот период так: «В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение <...>. Это были своего рода “бесмысленные мечтания”, которые и обличала жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание “Союза христианской политики” (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьёва), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни умения, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки <...>. Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи»¹. В 1923 году Булгаков квалифицирует «Союз христианской политики» как «ранний прототип живой церкви», а самую мысль о нем как утопическую и наивную². Характерно желание Булгакова разграничить свой религиозно-революционный пафос начала века от «нового религиозного сознания»: «позднее, — пишет он, — когда это (новое религиозно-революционное движение. — А. Р.) было брошено нами, это было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского, который сделал свое теноровой специальностью ноту *pe*-волюция-магия»³. Однако в период после революции 1905–1907 годов размежевание между Булгаковым и представителями «нового религиозного сознания» (группа Д. С. Мережковского) и даже революционно настроенными символистами не было столь очевидным. Характерна мемуарная запись Андрея Белого о Булгакове периода Религиозно-философского общества: «...приглядываясь к жизни Религиозно-философского общества, понял я, что общество это и есть Булгаков, руководящий фразерством Рачинского; что он нарубит в воздухе Г. А. Рачинскому, то тот и выпляшет на заседании; идеологически Булгаков был мне далек и враждебен, но “стать” его мне импонировала»⁴.

Важнейшие интеллектуальные итоги 1900-х годов для Булгакова: участие в программном сборнике «Вехи» («Героизм и подвижничество», 1909); напи-

¹ С. Н. Булгаков. Пять лет (1917–1922) // Булгаков. *Pro et contra*. С. 91.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 91.

⁴ А. Белый. Между двух революций: Воспоминания: В 3-х кн. / Подг. текста и комм. А. В. Лаврова. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1990. С. 417.

сание целого ряда статей: «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (впервые появилась в журнале «Вопросы Жизни» в 1905), «Карл Маркс как религиозный тип» («Московский Еженедельник», 1906), «Средневековый идеал и новейшая культура» («Русская Мысль», 1907), «Народное хозяйство и религиозная личность» («Московский Еженедельник», 1909), «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели)» («Русская Мысль», 1910), впоследствии, как и «Героизм и подвижничество», в переработанном и дополненном виде вошедшие в «Два града. Исследования о природе общественных идеалов: (Сборник статей в двух томах)» (1911). Наибольшей правке подверглась статья об апокалиптике, получившая в сборнике название «Апокалиптика и социализм», с оставлением прежнего подзаголовка. Сборник «Два града», как и докторская диссертация «Философия хозяйства. Ч. I. Мир как хозяйство», увидели свет в книгоиздательстве «Путь», организованном Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, Булгаковым и В. Ф. Эрном в Москве в 1910 году на средства мецената М. К. Морозовой как печатный орган «Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва». В том же году Булгаков оставляет Московский университет в знак протеста против административного произвола главноуправляющего Министерства народного просвещения Л. А. Кассо, продолжая читать лекции в Московском коммерческом институте (курсы «История социальных учений XIX века» и «История экономических учений» увидели свет в 1913) и Народном университете им. А. Л. Шанявского (с 1908). Ординарным профессором политической экономии Московского университета Булгаков становится только в 1917 году.

Трансформация взглядов Булгакова на рубеже 1900–1910-х годов достаточно очевидна: уже не «экономический материализм», не «базис» определяет дух эпохи, а, наоборот, тип религиозного мирозерцания определяет господствующий хозяйственный уклад; интеллигентский революционный героико-идеалистический пафос есть не что иное, как утверждение самости — в отличие от подвига и послушания христианской аскетической святости. Экономика, и политическая экономия в том числе, должна уступить место икономии, Божественному домостроительству-хозяйству, «трансцендентальным субъектом» которого является София — целокупное человечество, Душа Мира, Плерома; сам же хозяйственный процесс предстает как космогоническая битва между Хаосом и Космосом. На теоретические построения Булгакова этого периода несомненно влияние прочно усвоенной немецкой экономики, социологии и исторической теории (в частности, М. Вебера, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Г. Эйкена, Э. Трёлча). По всей видимости, именно в этот период происходит активное усвоение Булгаковым протестантской богословской литературы. В круг непосредственных интересов Булгакова постепенно входит исследование церковной истории, догматики, творений св. отцов и учителей

Церкви (особенно блаж. Августина, название его книги — «Два града» — Булгаков использует для своего сборника), а также богословов александрийской и каппадокийской школ и, с середины 1910-х годов — свт. Григория Паламы). В эти годы происходит сближение Булгакова с членами «новоселовского кружка», или «Кружка ищущих христианского просвещения» — православной организации, устав которой подчеркивал, что кружок не преследует политических целей и не обсуждает политических вопросов. Членами-учредителями кружка были М. А. Новосёлов, Ф. Д. Самарин (председатель), В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов, П. Б. Мансуров; в кружок входили такие известные богословы, философы, ученые и публицисты, как кн. Е. Н. Трубецкой, кн. Г. Н. Трубецкой, свящ. П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, А. С. Глинка (Волжский), С. Н. Дурьлин, близок этому кружку был религиозный художник М. В. Нестеров. Особую роль в духовной эволюции Булгакова сыграло сближение со свящ. П. А. Флоренским, влияние его идей и личности Булгаков преодолел только в эмиграции.

По всей видимости, именно проблематика дискуссий «новоселовского кружка» во многом предопределила обозначившийся с конца 1912 года интерес Булгакова к имяславческому движению (статьи «Афонское дело» («Русская Мысль», 1913) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» («Итоги Жизни», 1914)¹. Внимание к имяславческой проблеме было результатом не только необходимости концептуального прояснения ее оснований (в частности, включение в круг интересов Булгакова филологических концепций В. Гумбольдта и А. А. Потебни о внутренней форме слова), но и практической общественно-церковной деятельности Булгакова. В 1917 году он входит как представитель от Таврической епархии в состав специальной подкомиссии Девятого отдела Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов под председательством архиеп. Полтавского Феофана (Быстрова). Доклад Булгакова на заседании подкомиссии зачитан не был, но именно это несомненно послужило толчком к созданию «Философии имени». Как показывает анализ рукописи «Философии имени», хранящейся в булгаковском архиве Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже, первоначальный вариант текста был создан в 1918 году.

Булгаков, будучи активным участником Поместного Собора и человеком, близким к новоизбранному Патриарху Московскому и всея России свт. Тихону (Белавину)², выступил — в рамках Собора — с циклом докладов, посвященных изменениям в отношениях между Церковью и государством³.

¹ Об истории интереса Булгакова к феномену имяславия до создания «Философии имени» и об участии его в «новоселовском кружке» см.: *И. В. Никитина, С. М. Половинкин*. Московский Авва // Архив свящ. Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 9–38; *Свящ. Д. Лескин, С. Н. Булгаков* — участник афонских споров об имени Божиим // *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 170–190.

² Булгаков был автором Патриаршего послания о вступлении на Престол.

³ «Смысл патриаршества в России», «Проект воззвания к русскому народу», «Доклад об отно-

Изменение статуса Церкви («из государственной она стала гонимой»¹), восстановление Патриаршества и Собора в качестве канонического органа церковного управления, по всей видимости, оказало решающее влияние на судьбу Булгакова: «Вместе с Церковью и я получил свободу действий <...>. Решение было принято, и нельзя было его откладывать»².

Докторская диссертация Булгакова «Философия хозяйства» должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить 1-й частью обширного проекта, включающего в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако 2-я часть книги — «Оправдание хозяйства. Этика и эсхатология», — объявленная как готовящаяся к печати издательством «Путь», опубликована не была. Логическим продолжением «Философии хозяйства» стала одна из наиболее известных книг Булгакова «Свет Невечерний: Созерцания и умозрения» (1917), вместе со сборником статей «Тихие думы» (1918) завершающая московский период творчества мыслителя. Так же, как и в случае с «Философией хозяйства», большая часть которой была первоначально опубликована в периодике³ и затем переработана в цельное исследование, отдельные главы «Света Невечернего» сначала выходили в журналах⁴ и лишь затем в немного измененном виде были объединены в книгу. Сам Булгаков определяет «Свет Невечерний» как «собрание пестрых глав» (в предисловии «От автора»), подчиненное единой универсальной задаче: поиск «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного». Близкая к жанру сборника статей, традиционного для Булгакова доэмигрантского периода, книга, обладала большей целостностью, предвосхищая работы крымского периода и «большую трилогию». Именно в этой работе Булгаков впервые включает в рамки единого пространства раздела или главы чужеродные по стилю тексты: экскурсии, представляющие собой порой самостоятельные исследования на темы, лишь косвенно связанные с общим содержанием, и лирические эссе, близкие по жанру к дневниковым записям. Полифонический характер композиции только подчеркивает основную интенцию «Света Невечернего»: осознание недостаточности и, как следствие, отказ от «света вечернего», света рационального, рассудочного мышления, и стяжание Света

шении Церкви к государству» (Собор. Деяния. М., 1918. Т. III, IV).

¹ С. Н. Булгаков. Мое рукоположение // Булгаков. *Pro et contra*. С. 106.

² Там же. С. 106–107.

³ Проблемы философии хозяйства (Гл. 1.) // ВФиП. 1910. Кн. 104; Проблема науки (Гл. 5) // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912; «Экономический материализм» как философия хозяйства // РМ. 1912. Кн. 1.

⁴ Трансцендентальная проблема религии // ВФиП. 1914. Кн. 124, 125; Отрицательное богословие // ВФиП. 1915. Кн. 126 и 128; О тварности // ВФиП. 1915. Кн. 129; Софийность твари (космодия) // ВФиП. 1916. Кн. 132–133; «Пол в человеке (фрагмент из антропологии)» // ХМ. 1916. № 11 (ноябрь); Искусство и теургия // РМ. 1916. Кн. XII.

Невечернего, осуществимое прежде всего в живом опыте церковной жизни, на основании которого только и возможно корректное прояснение метафизических оснований православной догматики. Практическим результатом и логическим завершением этой перемены плоскости мышления стало рукоположение Булгакова летом 1918 года, ощущаемое Булгаковым как умирание и воскресение в священстве. Принятие священства было актом сугубо личного выбора. Известна реакция Патриарха Тихона на прошение Булгакова: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе». 10 июня еп. Волоколамский Феодор (Поздеевский) в Даниловом монастыре Москвы совершил рукоположение Булгакова во диакона, а 11 июня в присутствии свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Вяч. Иванова, М. О. Гершензона, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, Г. А. Рачинского, Л. И. Шестова, А. С. Глинки-Волжского и других — во иереи. Это событие (и последующее со-служение с о. Павлом Флоренским в Богородичном храме в честь иконы Всех Скорбящих Радости в Сергиевом Посаде, в детском приюте на Zubovском бульваре и в храме Илии Обыденного в Обыденном пер. в Москве) было последним значимым в московский период жизни Булгакова: через две недели Булгаков покидает Москву навсегда.

Хронологическая канва жизни Булгакова вплоть до высылки из России: путешествие через Киев в Крым летом — осенью 1918 года¹; жизнь в Крыму; священническое служение в качестве второго священника Александро-Невского Собора г. Ялты, краткое профессорство (1919–1921) в Таврическом университете, где Булгаков преподавал политическую экономию и богословие; участие в интеллектуальной жизни Симферополя и Ялты; и, наконец, высылка — сейчас реконструирована с высокой степенью достоверности². «Крымское уединение» оказалось чрезвычайно плодотворным: за сравнительно короткий период времени — с конца 1918 по сентябрь 1922 года — Булгаков создает корпус текстов, к которым будет впоследствии неоднократно возвращаться. Историческая последовательность их появления, по-видимому, такова: «Философия имени» (первоначальный полный вариант рукописи «К философии имени» — ноябрь — декабрь 1918); «О св. мощах. По поводу их поругания» (июль 1919); «Трагедия

¹ В Киеве в 1918 г. отдельным изданием вышла работа Булгакова «На пиру богов. Pro et contra: (Современные диалоги)», вошедшая в сборник «Из глубины».

² Об этом см.: М. А. Колеров. Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 200–206; О. К. Локтева. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 209–226; М. А. Колеров. С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Там же. С. 209–226; *Vegetus*. Неделя о Булгакове // Там же. С. 231–236; *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] / Предисл. Алексея Козырева, публ. и комм. Алексея Козырева и Натальи Голубковой при участии М. К. // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 105–256; С. М. Половинкин. Священник Сергей Булгаков и Крым // Москва — Крым. Историко-публицистический альманах. Вып. 3. М., 2001. С. 169–187; Материалы следственного дела проф. свящ. С. Н. Булгакова // *Булгаков. Pro et contra*.

философии» (основной корпус — 1920–1921); «Мужское и женское в Божестве» (январь 1921); «Мужское и женское» (ноябрь — декабрь 1921); «У стен Херсониса» (1922). Центральными мотивами, объединяющими все эти работы, несмотря на всю очевидную разницу в темах, является преодоление влияния идей «нового религиозного сознания» о поле и теургии, и особенно — заметного влияния А. Н. Шмидт, «нижегородской сивиллы», корреспондентки Вл. Соловьёва, душеприказчиком и публикатором сочинений которой Булгаков был в 1916 г.; цикл статей о ней (самая важная из них — «Владимир Соловьёв и Анна Шмидт», впервые опубликованная в газете «Биржевые ведомости» в 1916) был включен в сборник «Тихие Думы»¹. Результатом этого преодоления явилась, во-первых, десексуализация и деперсонализация Софии (оттенки такой, отчасти оккультной, отчасти гностико-неоплатонической трактовки встречаются и в «Философии хозяйства», и в «Свете Невечернем»), связанная с четким разграничением «женственного» (онтологического и космического начала) и женского (тварного начала); во-вторых, обращение к триадологии и осознание необходимости прояснения онтологического статуса твари. В построениях Булгакова этого периода заметно сильнейшее влияние католической тринитарной онтологии. Причина любви к католицизму православного священника Булгакова достаточно прозрачна — это поиск утраченной гармонии и полноты Церкви; во многом заимствованный у Вл. Соловьёва, но с учетом поправок, внесенных историей начала XX века. Однако столкновение Булгакова с реальным, а не чаемым католицизмом в первые же месяцы эмиграции в значительной степени умерило связываемые с ним надежды и, по сути дела, только подтвердила всю утопичность осуществления теократического идеала по соловьёвскому типу (католицизм — «вселенская Церковь» — Церковь) в сфере реального исторического бытия. Резкая оценка католической тринитарной теологии, данная значительно позже — в главах 10–13 «Глав о Троичности» (написаны в 1925, опубликованы в 1930) в определенной степени связана с этим ранним разочарованием и есть, в сущности, результат анализа его оснований: неудовлетворительность для Булгакова католической онтологии и послужила толчком к конструированию собственной онтологической модели. Вместе с тем, совершенно логично рассматривать активную роль Булгакова в экуменическом движении в последующие годы как «отзвук» прокатолических идей.

Согласно Постановлению от 23 ноября 1922 года о рассмотрении дела за № 114'7 «по обвинению б. профессора Московского университета, ныне протоиерея Ялтинского Александро-Невского собора Булгакова Сергея Николаевича, 51 лет, в политической неблагонадежности, конкретно выражающейся

¹ Об истории интеллектуальных взаимоотношений Булгакова и Анны Шмидт см.: А. П. Козырев. Нижегородская Сивилла // История философии. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. № 6. С. 62–84.

в активной ученой работе против рабочего движения при б. царском правительстве», «согласно телеграммы ГПУ № 25 776/10 142/Ш от 17/VIII с/г.», Булгаков поддежал «препровождению в с<ледственный> о<тдел> ГПУ, согласно же телеграммы ГПУ № 26 243/10 703/Ш гр. Булгаков на основании ст. 57 Уголовного Кодекса»¹, — «бессрочной высылке из территории РСФСР <...> без права возвращения, предоставив ему 2-недельный срок для ликвидации своих домашних дел». Сам Булгаков оценивал эту ситуацию так: «Эпопея моей высылки началась еще 7 сентября <...>. Все пережитое за эти три месяца было и настолько кошмарно по своей жестокой бессмыслице, и вместе так грандиозно, что я сейчас еще не могу еще ни описать, ни даже до конца осознать. Но это дало последний чекан свершившемуся в душе и облегчило до последней возможности неизбежную и — верю — спасительную экспатриацию. Страшно написать это слово, для которого еще два года назад, во время всеобщего бегства, экспатриация была равна смерти. Но эти годы не прошли бесследно: я страдал и жил, а вместе и прозрел, и еду на Запад не как в страну “буржуазной культуры” или бывшую страну “святых чудес”, теперь “гниющую”, но как в страну еще сохраняющей христианской культуры <...> “Россия”, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выгнала на мне клеймо раба»².

Эмиграция — самый длительный (1923–1944) и самый интеллектуально-насыщенный при всей своей внешней статичности период в жизни Булгакова. После непродолжительных странствий (Константинополь — Прага) о. Сергей занимал кафедру церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института в Праге (весна 1923 — лето 1925). С июля 1925 года Булгаков переезжает в Париж, где занимает в статусе профессора кафедру догматического богословия новооткрывшегося Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского. С 1931 г. Булгаков — инспектор института (после митр. Вениамина (Федченкова)), с 1940 года — его декан; в 1943-м получает степень доктора церковной истории *honoris causa*. Как общественно-церковный деятель Булгаков включился в процесс создания и развития Русского студенческого христианского движения (1923 — съезд в Пшерове, Чехия; 1924 — съезд в Анжероне, Франция; 1925 — съезд в Хопове, Сербия и т. д.). Булгаков участвовал в англо-русской конференции в Сент-

¹ Текст телеграммы: «Дополнение нашего НР 25776 и 26234 профессора Булгакова после ареста выслать за границу бессрочно тчк Обвинение 57 статья Кодекса тчк Исполнении сообщите тчк 21 октября 1922 года НР 262341 10 703/ш Начоперупр ГПУ Менжинский Помначсоч ГПУ Дерибас Расшифровала Мардер 23 октября 1922 года» — С. Б. Филимонов. «Выслать за границу бессрочно...» (Дело отца Сергия Булгакова) // С. Б. Филимонов. Тайны судебно-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920–1940-е годы. Симферополь, 2000. С. 20.

² С. Н. Булгаков. Из дневника // Вестник РСХД. 1979. № 129. С. 237–238.

Олбансе (Великобритания) в декабре 1927 — январе 1928 года, на которой создано Содружество святого Албания и преподобного Сергия; и, шире, — в экуменическом движении, участвуя в работе Всемирных христианских конференций в Лозанне (3–21 августа 1927), Оксфорде (июль 1937) и Эдинбурге (август 1937). В период эмиграции Булгаков пишет самые известные свои богословские сочинения: «малую» («Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери») (1927), «Друг Жениха: О православном почитании Предтечи» (1927), «Лестница Иаковля: Об ангелах» и «большую» («Агнец Божий: О Богочеловечестве. Часть I» (1933), «Утешитель: О Богочеловечестве. Часть II» (1936), «Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III» (опубликована только в 1945 году, т. е. после смерти Булгакова) богословские трилогии. Практически все другие тексты, написанные в этот период, включая и тексты проповедей (большинство из них опубликовано при жизни о. Сергия в сборнике «Радость церковная», в 1938), и статьи, связанные с его экуменической деятельностью (наиболее важными из них являются «К вопросу о Лозаннской конференции: (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: *Mortalium animos*)» (1928), «У кладезя Иаковля (Ин 4. 23): О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и любви» (1933) и «Una sancta (Основание экуменизма)» (1938–1939)), в большей или меньшей степени связаны с мотивами и темами «большой» и «малой» трилогий, либо являются пролегоменами («Ипостась и ипостасность» (1924), «Главы о Троичности» (1925, опубликованы частично в 1928 и 1930), «Св. Пётр и Иоанн: Два Первоапостола» (1926)) или комментариями (языком самого Булгакова, «экскурсами») к ним. Особое значение имеют работы, содержащие реферативное изложение взглядов Булгакова этого периода, — «София, Премудрость Божия» (увидел свет лишь английский перевод этой работы: «Wisdom of God. A brief summary of Sophiology», (1937)) и «Православие: Очерки учения православной Церкви» (опубликованы в 1964).

Построения Булгакова периода эмиграции, как и прежде, связаны со стремлением рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, которое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать, по возможности, в рамках православной догматики. Однако налицо и разрыв привычных связей; и осознание недостаточности прежнего языка для описания этого разрыва; и необходимость настойчивого поиска новых оснований для Завета, новой цельности: «Бог» отошел от «мира», и эта богооставленность имеет глобальный характер, пронизывая все слои бытия. Концепция о. Сергия, впервые «заявленная» в «Ипостаси и ипостасности» и окончательно оформленная в «большой» трилогии, существенно отличается от онтологических построений и «Света Невечернего», и «Философии хозяйства». Она основана на обнаружении, или, точнее, на конструировании

метафизического пространства на границе двух дискурсов: богословского, опирающегося на Священное Писание, т. е. на истину Откровения, и на Предание, с принятой для богословской литературы системой ссылок и способом изложения; и философского, основанного на возможности дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способности творческого воображения». Метафизический багаж, заимствованный русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой со времен Вл. Соловьёва, воспринимается как собственное бремя в начале века, становится тяжким, лишним в бездомном эмигрантском бытии.

Особенно показательным для Булгакова было расставание с Вл. Соловьёвым. В письме к прот. Г. Флоровскому (от 8/21.II.1926) Булгаков писал:

Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. Соловьёве, я с особой очевидностью для себя это почувствовал, когда была его память¹. Есть разница эмоционально-психологическая, кроме того, что для меня он остается одним из «отцов». Есть закономерно возникающие в душевности (не духовности) «трансцендентальные иллюзии», которые тают просто при переходе в духовную жизнь. В С<оловьё>ве мне кажется известное религиозное несовершенство, с его свойствами — диллетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. Tel quel он просто религиозно неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего писатель (впрочем совершенно тоже я думаю и о Д<остоевско>м). Я согласен с вами, что подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С<оловьё>ва, он там не питает. Но и хотел бы, чтобы оно было зрячее, свободное, без всякого зажмуривания и пред транс<едентальными> иллюзиями, пока они не [нрзб.] словом без анафемствования в сердце (но не в воле). Ведь С<оловьё>в живет еще и поныне в наших современниках, которые нуждаются в какой-то помощи, а не только [нрзб.]. Желая, чтобы такую помощью была Ваша книга, и на это надеюсь. А католикам оказалось нечего привести относит. документального подтверждения присоединения В<ладимира> С<ергеевича> к католицизму, я в этом убедился из теперешней их полемики со мною и др<угими>. Это может помешать и «беатификации» во благовремени.

Для курьеза: мне сегодня рассказывали, что Зин<аида> Гиппиус была очень шокирована в моем слове, что я называл не «Вл<адимир> С<оловьёв>», а «почивший раб Божий Владимир», но я-то только так и мог и хотел и видеть и говорить².

¹ Вычеркнуто: *честь*

² Письмо опубликовано в: Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002/ Ред. М. А. Колеров. М., 2002. С. 204–205. Для понимания сути булгаковского «по-

София Булгакова этого периода не «Душа Мира» и не «Вечная Женственность», но, скорее, онтологический принцип Церкви, соединяющий мир и премирное. Уже в «Трагедии философии» предприняв попытку «поверить философию догматом» и обнаружив, что философия не выдерживает этой критической проверки, Булгаков начинает конструировать собственную богословскую систему, используя, однако, философский (в основном кантианский) понятийный аппарат и элементы платоновской и аристотелевой онтологии в качестве основного инструментария. Эта особенность догматического богословия о. Сергия во многом осложнила судьбу прочтения булгаковских работ — да и саму булгаковскую судьбу: на всем протяжении священнического пути Булгаков никогда не имел своего собственного прихода, и лишь в последние годы жизни (после 1939, т. е. фактически после полной утраты голоса) «ему устроили придел на Сергиевском Подворье, где он мог один служить ранние литургии»¹.

Рецепция богословской системы о. Сергия не была легкой. С самого начала своего эмигрантского бытия Булгаков как священник — член церковной иерархии, как преподаватель, и, наконец, как человек достаточно известный

ворота» важны и письма Г. В. Флоровского, вызвавшие этот ответ (от 30. 12. 1925 и января 1926 года): «...Тема о Соловьёве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое доселешнее суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Впрочем, знаете ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор “Тихих Дум”... Кстати, попадался ли Вам 25 № “Веры и Родины”, посвященный “защите” Соловьёва. Как раз вчера Н. о. <Лосский> возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов “polemiki”. Что значит намек на сожжение сочинений Соловьёва в Сов<етской> России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьёва> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И чрез это отречение мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В “Дом Отчий” надо войти обнаженным от мирской мудрости и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной панатией. А о Соловьёве надлежит слагать не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные заупокойные моления, — о душе смутной и бездомной...» «Пробую приняться за писание о Соловьёве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мной обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьёва. В конце концов, для церковного сознания он останется “внешним”, к<ак> бы мы его ни любили, как бы мы ни были (и не должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, “дивинистом”, как любил себя называть С<ен>-Мартэн. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьёва> еще не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его эклесснология бедна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13). С рядом неточностей публиковались ранее в статье: *Алексей Козырев*. Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год / Ред. М. А. Колеров. М.: ОГИ, 1999. С. 205–211.

¹ *Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская]*. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 240.

в среде образованных русских, оказался втянут сразу в несколько больших дискуссий, в определенном смысле связанных между собой. Эти дискуссии касались самого главного для эмигрантов, т. е. лиц, вынужденных строить свои отношения, во-первых, с культурой, которая их приняла, — с культурой Запада, и, во-вторых, — с деформированной в результате революции культурой русской; ясно, что сохранить свою целостность, национальную, культурную и интеллектуальную, вне четкого определения этих отношений — с Западом и Россией — эмигранты не могли. Возникшие сложности были связаны и с широким спектром возможных стратегий и тактик поведения в этой культурной ситуации, и с различной оценкой своей собственной роли в ней. Дискуссии о церковной юрисдикции и взаимоотношении зарубежных приходов и Московского Патриархата; о студенческих движениях и братствах (самым известным, но отнюдь не единственным, было Братство Святой Софии, возглавляемое Булгаковым) и многое другое спротоцировали один из наиболее драматических моментов в биографии о. Сергия: так называемый «спор о Софии»¹.

Началом к нему послужила статья митр. Антония (Храповицкого), опубликованная в «Новом времени» в 1924 году, в которой содержалось обвинение о. Сергия в учтении Троичности. Эта статья, отражающая частное мнение и не являющаяся официальным документом, вызвала общественный резонанс, причиной которого была скорее сама фигура Булгакова, нежели его теоретические построения.

Дальнейшая последовательность событий может быть реконструирована следующим образом:

1) Окружное послание Архиерейского Синода Карловацкого Собора и Письмо митр. Антония к митр. Евлогию от 18/31 марта 1927 года, с указанием на «модернизм» парижского Богословского института вообще и прот. С. Булгакова в частности;

2) Первая реакция со стороны «карловчан»: брошюры Ю. Граббе «Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры» (Белград, 1927), Иоанна (Максимовича) «Учение о Софии Премудрости Божией» (Варшава, 1930);

3) Докладная Записка Булгакова (см.: «О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию». Париж, 1935. С. 54–64);

¹ Хронологическая канва спора о Софии отчасти реконструирована в брошюре игум. Геннадия (Эйкаловича) «Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)» (Сан-Франциско, 1980) и статье А. Е. Климова «Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии» (См.: Булгаков: *Религиозно-философский путь*. С. 86–114). Я глубоко признательна А. П. Козыреву за ценные замечания в период работы над этим разделом.

4) Записка с рефератом книги «Агнец Божий», составленная по поручению митр. Елевферия, канонически окормляющего европейские приходы РПЦ, А. В. Ставровским, студентом Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже (курса не кончил), активным корреспондентом Булгакова в середине 20-х годов, в прошлом Начальником Братства св. Фотия и предварительный отзыв зам. начальника того же Братства В. Н. Лосского;

5) Указы Московской патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сентября 1935 года и № 2267 от 27 декабря 1935 года с осуждением его софиологии и христологии (учение о кенозисе), но без обвинения Булгакова в ереси. Книга «Агнец Божий» была направлена в Патриархию уже после выхода первого Указа. Митр. Сергей ее получил;

6) Брошюра «Спор о Софии. "Докладная записка" прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии» (Париж, 1936), написанная В. Н. Лосским в качестве комментария к первому Указу в подтверждение обвинений митр. Сергия;

7) Письмо Комиссии преподавателей Православного Богословского Института в Париже митр. Евлогию [конец 1935], защищающее о. Сергия от обвинений и ставящее под сомнение процедурную правомерность Указа митр. Сергия, принятого при распущенном Синоде. Это Письмо было подписано игум. Кассианом (Безобразовым), А. Каргашевым, Г. Федотовым, Б. Вышеславцевым, В. Зеньковским, В. Ильиным, В. Вейдле, Б. Сове, Н. Афанасьевым, Л. Зандером, иером. Львом Жиле и П. Коваленским, т. е. практически всеми преподавателями (кроме Г. Флоровского и С. Четверикова) Свято-Сергиевского института¹;

8) Обвинение Булгакова в ереси в Определении Архиерейского собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией», основанное на книге архиеп. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935);

9) Докладные записки Булгакова митр. Евлогию по поводу Указа митр. Сергия и Определения Собора РПЦЗ;

10) Открытая полемика в печати, выступления в поддержку позиции Булгакова (Н. Бердяев, В. Ильин, И. Лаговский, Г. Федотов) и с критикой софиологических (софианских) взглядов (Н. Арсеньев, прот. Иоанн Шаховской, Н. Тимашев);

11) Создание с конца 1935 года Богословской Комиссии по делу о сочинениях профессора протоиерея о. Сергия Булгакова, назначенной митр.

¹ См. также: М. П. К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. Париж. 1998. № 39. С. 151–186. В этой публикации приводятся факсимиле документов, убедительно доказывающие, что оба указа были подписаны митр. Сергием на основании Определений, подписанных кроме митрополита еще 10 архиереями и Управлением делами Патриархии. Но об этом преподаватели Института, разумеется, знать не могли.

Евлогием. Первоначально председателем Комиссии был назначен о. Иаков Смирнов, настоятель Александро-Невского Собора, но он вскоре скончался, обязанности председателя исполнял прот. Сергей (Четвериков), назначенный председателем 20 июня 1936. Комиссия начала свою работу 10 февраля 1936, в ее работе принимали участие прот. Георгий Флоровский, игумен Кассиан (Безобразов), о. Иаков Китарев, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский, Б. И. Сове. К единому мнению членам Комиссии прийти не удалось. Заключительный документ по работе комиссии не был опубликован. Особое мнение членов Комиссии было подписано ее Председателем прот. Сергием Четвериковым и фактически самоустранившимся от работы Комиссии прот. Георгием Флоровским;

12) Согласно Акту Совещания епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе от 26, 27 и 28 ноября 1937 года, «Совещание, как и вся комиссия, отвергает приписывание прот. С. Булгакову Карловацким Определением обвинения в гностицизме» и не считает его учение ересью, не снимая, однако, обвинений в апполитаризме и неуважительном отношении к св. отцам. В целом, Булгаков предлагалось «со всею тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление»¹;

13) Продолжение критики «модернистской» позиции о. Сергия со стороны «карловчан»: статья прот. Иоанна (Максимовича) «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли» (печаталась в 1936–1937 годах в белградском журнале «Церковная жизнь», ред. Ю. Граббе), брошюра П. Н. Граббе «О парижских «богословах»» (Ровно, 1937) и его же доклад II Всезарубежному Собору о «гностицистских корнях учения Булгакова» (1938 г., Сремски Карловцы), в которой выразилось общее отношение представителей Русской Православной Церкви Заграницей к «евлогианам». Софиологическая контрверза вызвала резонанс в европейской христианской печати. Ответом Булгакова на критику стало комедиумное изложение всей своей богословской системы, работа «София, Премудрость Божия», тут же переведенная и изданная по-английски². Непосредственным же результатом спора о Софии стало обещание Булгакова не преподавать свою богословскую систему в стенах института — правда, обещания этого о. Сергей не выполнял. Эсхатологические мотивы софиологии встречаются и в «Невесте Агнца», и в «Апокалипсисе Иоанна», преимущественно софиологический характер

¹ Цит. по: *Игумен Геннадий (Эйкалович)*. Дело прот. Сергия Булгакова. С. 43, 35.

² *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*, New York, London, 1937.

имеют добавления к «Философии имени»; наконец, одно из самых проникновенных эссе Булгакова периода эмиграции носит название «Софиология смерти» (1939).

Спор о Софии носил острый и порой нелицеприятный характер. Большинство реплик против Булгакова, особенно со стороны представителей карловацкого лагеря, носило скорее идеологический, нежели богословский характер; с подчеркиванием «гностичности» или просто нарочитой усложненности, непонятности булгаковских построений. Прояснение оснований богословия Булгакова происходило именно в рамках «модернистской» парижской школы богословия — пусть даже в форме ее критики В. Лосским и прот. Г. Флоровским. Позиция первого отчетливо выражена в письме от 3/16 ноября 1935 года: «Именно видя в Вашем богословии наиболее существенное, центральное явление современной мысли, требующее всестороннего раскрытия и требующее всестороннего ответа со стороны Церкви, мы ответили на сообщенный нам м. Елевферием запрос м. Сергия об «Агнце Божиим». В нашем предварительном письме мы указали м. Сергию, что развиваемое Вами учение не безжизненная кабинетная доктрина, но попытка живого постижения догматов Церкви в духе экклезиологической эпохи, в которую мы живем, что попытка эта содержит в себе много неясного а иногда и прямо несовместимого с православными догматами и потому требует особого внимания со стороны как иерархов, так и церковного народа, призванных хранить в полноте и являть миру в миру необходимую Истину, покоящуюся в Церкви»¹.

Позиция прот. Г. Флоровского точнее всего выразилась в его настойчивых попытках создать философско-богословское учение, антитетическое к системе Булгакова, с использованием в качестве аргументов для критики всех основных компонентов булгаковской богословской системы: поиска — и обнаружения в Софии — онтологической связи между Творцом и тварью (у прот. Г. Флоровского — онтологический разрыв между Творцом и тварью); прояснения философских конструкций внутри текстов св. отцов (у прот. Г. Флоровского — поиск «вечной философии» Предания); премирный у Булгакова и исторический у прот. Г. Флоровского характер христианства и многое другое. Адекватная рецепция булгаковских взглядов — независимо от способа отношения к ним — во многом послужила основанием для построения догматического богословия XX века.

О. Сергей скончался 30 июня/13 июля 1944 года². Похоронен на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа под Парижем.

¹ АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13.

² Записи о его смерти см.: *Сестра Иоанна Рейтлингер*. Апофеоз не вечернего света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66.

Периодизация творчества

Все имеющиеся в литературе попытки периодизации творчества Булгакова, включая и эту, несовершенны прежде всего из-за полифонического характера его творчества: в один и тот же отрезок времени отмечается сразу несколько направлений интеллектуального, практического и духовного интереса, одно из которых является главенствующим, а другие — побочными, однако именно они становятся важными в дальнейшем и во многом определяют генеральное направление деятельности последующего периода. Так, в марксистский период уже отчетливо выкристаллизовываются черты последующего теоретического обоснования веры и интерес к практической политике, а метафизика крымского периода предопределила основные философские и богословские интенции «малой» и «большой» трилогии; рецепция же взглядов Булгакова-богослова в незначительной степени была осложнена его марксистским, «христиански-социалистическим» прошлым, а также участием в церковно-обновленческом движении 1905–1907 годов. Кроме того, большое значение для духовного пути Булгакова, помимо фактов «внешней» биографии, имеют так называемые «зовы и встречи» (авторское именование): моменты острого мистического чувства присутствия Бога в мире, как правило, неожиданные для самого Булгакова. Таких мгновений было не так много в его жизни, но именно они предопределяли и «точки поворота» его духовного пути, и направление дальнейшего движения. К ним следует отнести «зовы и встречи» 1894 года и «первое свидание» с Сикстинской Мадонной Рафаэля (1900), послужившие впоследствии основанием для философской рефлексии над природой религии в «Свете Невечернем»; смерть сына Ивашечки (27 августа 1909 года); рукоположение во диакона и, затем, во иерея, соответственно на Троицу и в Духов день (10–11 июня) 1918 года; кафолическая¹ мистика в Крыму; видение Софии в алтарной части Константинопольского храма Айя-София в декабре 1923 года; наконец, драматический опыт тяжелой болезни, пережитый в 1926 и 1939 годах. Эта «внутренняя хронология» булгаковской жизни лишь отчасти совпадает с хронологией внешней, но помогает объяснить некоторые мотивы интеллектуальных увлечений, пристрастий и интересов в разные периоды творчества. Введенное впервые Л. А. Зандером и традиционное для исследовательской литературы деление творчества Булгакова на три этапа — экономический, философский и богословский — вряд ли поэтому является правильным (хотя и сам Зандер давал себе отчет

¹ См. запись в ялтинском дневнике от 16 июля 1922 года: «Этот год был необыкновенен и при том совершенно неожиданно значителен, я сделался вселенским христианином (вульго: кат/ф/оликом) и считаю задачей своей жизни, сколько даст мне ее Господь, исповедовать эту веру, как Господь укажет» (Булгаков: *Pro et contra*. С. 140).

в условности такой периодизации¹. Возможно выделить следующие этапы творчества Булгакова: 1) марксистский период (1890–1901); 2) период перехода «от марксизма к идеализму» (1901–1906); 3) период «христианского социализма» и «христианской социологии» (1906–1912); 4) период перехода от профессорства к священству (1912–1918); 5) крымский период (1918–1922); 6) раннеэмигрантский период (Константинополь — Прага); 7) парижский период (с 1925 по 1944) — самый продолжительный и плодотворный.

Философия хозяйства

Основная тема «философии хозяйства» — «о человеке в природе и о природе в человеке»² и методология ее раскрытия формулируются Булгаковым в предисловии к одноименной работе: «проблема хозяйства берется <...> сразу в тройкой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-практической, и метафизической <...>. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет “опыта”, <...> а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением “трансцендентального субъекта”, — бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю»³. Отсюда с очевидностью вытекают два направления построения данной системы — это отношение Бога и мира как вещей, трансцендентных друг другу, и попытка оправдания жизни в мире, которая и принимает форму хозяйства. «Хозяйство» есть форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием. Осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меоально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Основной онтологической моделью, лежащей в основании философии хозяйства, является шеллингианская онтологическая модель, а экономическую теорию Булгакова этого периода можно трактовать как шеллингианскую версию экономической теории.

Однако философия тождества Шеллинга, являясь основанием онтологической конструкции, вовсе не является финальной точкой рассуждения Булгакова в построении его философии хозяйства, — скорее, вспомогательным философским инструментарием. «В эпоху упадка догматического самосознания, — писал Булгаков, — <...> особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства <...>. Но это совершенно невоз-

¹ Л. А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 48.

² ФХ. С. 3.

³ ФХ. С. 4.

можно средствами теперешнего кантианизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви. <...> В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления¹. Результатом такого «перевода» стало переосмысление и переинтерпретация основных категорий традиционной (на тот момент — марксистской и веберовской) экономической и социальной теории и кантианской философии. «Потребление» трактуется как «потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия»² и, отсюда, таинство еды сродни таинству Евхаристии, «и как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи»³; производство — как «активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект впечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели»⁴. «Трансцендентальным субъектом» (не познания, как у Канта, но хозяйства) становится София, человечество в его метафизической связности, понятой «не только в эмпирическом или статистическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия»⁵. Субъект хозяйства — «хозяйка», «хозяйствующая в мире», преобразующая тварный мир из состояния мертвенной аморфности Хаоса в состоянии упорядоченного Космоса через и с помощью человеческой деятельности по законам красоты, изначально содержащимся в хозяйственной человеческой деятельности-производстве, как ее норма.

Учение о творении

В «Философии хозяйства» происходит и первичное формирование булгаковского учения о космосе и материи, первичное прояснение онтологического статуса твари. Одна из самых первых интуиций («априори космологии») — это интуиция единства мироздания, всеобщей связи и пронизанности друг другом всех элементов бытия: «все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то он

¹ ФХ. С. 5.

² ФХ. С. 70.

³ ФХ. С. 72.

⁴ ФХ. С. 76.

⁵ ФХ. С. 95.

входит в состав мирового тела»¹. Этот общий тезис метафизики всеединства, как и общий механизм взаимодействия между Творцом и тварью (несомненно, заимствованный Булгаковым у Платона и Владимира Соловьёва: идеи-формы-энтелехии воплощаются в пассивной бесформенной материи и образуют первоэлементы бытия) приобретает, однако, иное звучания из-за включения в концептуальный ряд качественно иных характеристик. Прежде всего, «материя, организованная жизнью, есть уже *тело*, тело же есть совокупность органов, посредством которых жизнь овладевает мертвым веществом»². Процесс устроения мира — это прежде всего процесс исторического устроения жизни в мире, а не акт одномерного воплощения. Во-вторых, Булгаков изначально вводит разделение материи-небытия на два вида. Первый вид небытия — οὐκ ὄν — это чистое «метафизическое несуществование», абсолютное отсутствие полноты жизни; второй же — Булгаков использует платоновский термин μή ὄν — состояние полубытия, бытия в потенции. Оба эти состояния не обозначают разных онтологических уровней творения (как у Шеллинга), но, скорее, две разные стороны — актуальную и потенциальную — твари.

Эта модель, развиваясь и углубляясь, получает свое дальнейшее развитие в «Свете Невечернем». Булгаков подвергает критике теорию эманации, отголоски которой есть в «Философии хозяйства», отказываясь и от платоновской³, и от гегелевски-соловьёвской (дедуцирование творения) ее интерпретации. Согласно булгаковской концепции творения, изложенной в «Свете Невечернем», мир есть саморазличение Абсолютно-относительного: с одной стороны, мир «реален в своей божественной основе», с другой — отделен от Абсолютного творческим «да будет!». В результате творения получает право на существование именно «ничто» как метафизическая основа *становления*; реальная же связь между Абсолютным и относительным осуществляется в самополагании Абсолютного как абсолютно-относительного. Для описания этого состояния Абсолютного Булгаков использует (как, к примеру, и С. Л. Франк) термин Николая Кузанского *concordantia oppositorum*: двойственность в единстве неразличимости. При этом процесс такого саморазличения — это кенотический процесс. «Голгофа Абсолютного, есть основа творения <...>. *Мир создан крестом*, во имя любви подъятым на себя Богом. <...> Ибо Бог есть Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва»⁴.

¹ ФХ. С. 65.

² ФХ. С. 67.

³ «В учении об эманации (напр., у Плотина) небытие, приемлющее эту эманацию, тьма, обступающая свет, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляет лишь некоторый минус, обуславливает ущербное состояние Абсолютного. Мир <...> есть в бытии своем только *жертва* попустительствующей полноты Абсолютного <...>» (СН. С. 158).

⁴ СН. С. 159.

Эта концепция творения и твари, близкая сходным метафизическим конструкциям этого периода русской философской мысли, была бы в достаточной степени противоречива (самые очевидные противоречия — непроясненность соотношения Абсолютного и Абсолютно-относительного в самом Абсолютном и приписывание кенотических моментов не только Христу в мире, но и Абсолютному вообще), если бы не устойчивый образный ряд, используемый для ее описания. Булгаков описывает соотношение Бога и мира как соотношение беременности и рождения: «мир покоится в лоне Божиим, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью»¹, и в этом моменте и осуществляется связь между Богом и миром. Бытийный статус мира определяется тем, насколько он связан с Абсолютным. Поэтому становится очевидным и — уже онтологическое — различие между двумя формами небытия, *οὐκ ὂν* и *μη ὂν*: абсолютное небытие — это бесплодие, относительное — беременность. «Мир покоится в лоне Божиим», но рождается в лоне Матери-земли. Эта же метафора («мир есть лоно»), правда, уже с несколько иными коннотациями, встречается в творчестве Булгакова вплоть до 1930-х годов. Следует особенно подчеркнуть, что такое описание соотношения Творца и твари существует в «Свете Невечернем» именно как метафора, как удачно найденный художественный образ, который помогает почувствовать красоту мироздания, но не как логически непротиворечивая онтологическая конструкция. Подлинное прояснение этой интуиции осуществляется Булгаковым уже в крымский, пражский и парижский периоды и неразрывно связано с его тринитарной онтологией (в частности, с учением о соотношении между природой и ипостасями в Троице) и с его софиологией. Начиная с «Философии имени», появляется новая модель описания Бога и мира, закреплённая в «большой трилогии», как соотношение Первообраза (Троицы, явленной в Первопредложении) и образа (мира и человека): мир тварный, по отношению к миру божественному, есть лишь его «образ и зеркало».

Учение о Троице

В «Свете Невечернем» Булгаков впервые в своем творчестве обращается к теме Троицы, трактуя Троичность достаточно традиционно для русской философской традиции в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души. Традиционно и указание на то, что «триипостасность присутствует

¹ *СН*. С. 158.

в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»¹. Однако в метафизике крымского периода эта тема становится центральной и получает свое дальнейшее развитие в «Ипостаси и ипостасности», «Главах о Троичности» и «Агнце Божиим». Платонические интерпретации соотношения элементов триады (благо — истина — красота) заменяются прояснением онтологии троичного догмата. Собственно, и отношение к самому феномену догмата у Булгакова до и после священства совершенно различно. С точки зрения булгаковской «александрийской философии», «догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений. Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название “убеждения”. Формы, в которые они облакаются, их логические одежды, заимствуются из господствующей философской доктрины <...>. Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею <...>. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии»²; т. е. философская конструкция является логико-онтологическим каркасом догмата. С точки же зрения Булгакова — автора «Трагедии философии», «догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений — таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории»³: именно догмат является подлинной основой, мерой истинности и каркасом философии.

Краткий экскурс в историю философской составляющей Троичного догмата и понятий «сущность» и «ипостась» (οὐσία и ὑπόστασις) был приведен выше, в самом первом параграфе первой главы Раздела первого; сейчас нам важно зафиксировать те шаги, которые предпринял Булгаков, следуя по этому пути. Соотношение между сущностью и ипостасями Троицы, отношения ипостасей друг к другу, проблема «природы»-сущности и ипостасных свойств; тварной и нетварной природы в сложной ипостаси Богочеловека и, шире, Богочеловечества (которое трактуется Булгаковым вовсе не в духе соловьевского Богочеловечества как всеединого софийного организма; сами же «Чтения о Богочеловечестве» определяются в «Агнце Божиим» как «гениальное юношеское произведение», где верные интуиции и интенции затемнены псевдогностической и «символистской» их трактовкой) как соединения тварной и нетварной природ в сложной богочеловеческой ипостаси; наконец, учение о Троице как основание антропологии — все эти темы являются центральными в богословии Булгакова парижского периода. С точки зрения

¹ СН. С. 245.

² СН. С. 65.

³ ТФ. От автора. С. 311.

мыслителя, к первой трети XX столетия время потребовало новых определенных и коннотаций для центральных понятий христианства. Новые трактовки терминов, таких, как «ипостась», «сущность» или «природа», быть может, несколько иные, чем у свв. Отцов, могут дать возможность наиболее точно определить границы христиански-православной антропологии, показать связь учения о Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности (которая также является сложной ипостасью, включающую в себя две природы — тела и души). Поэтому предметом критики Булгакова в его учении о Троице и соотношении Ипостасей и Сущности (природы) Божества и ипостасных свойств является не само святоотеческое учение, от которого он никоим образом не отказывается, но, скорее, та онтологическая (философская) конструкция, лежащая в основе и определений каппадокийских богословов, и интеллектуальной работы Иоанна Дамаскина, и католической тринитарной теологии (особенно уязвим в этом отношении Фома Аквинский): аристотелевское учение о первой и второй сущностях, которое послужило основанием для построения знаменитой родо-видовой лестницы Порфирия и, много позже, основанием проблемы универсалий. Отношение между Сущностью и Ипостасями Троицы для Булгакова — не отношения рода и вида, и даже не отношение субъекта (как некоего «что») и предикатов как совокупности свойств.

Первичное определение этих отношений Булгаков осуществляет уже в «Ипостаси и ипостасности». Бог — это Абсолютный Субъект, триипостасно существующее Я; при этом *каждая* ипостась есть истинный Бог, с одной стороны, «существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные», с другой — «имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единича в Троице <и> Троица в Единиче»¹. Качественное различие Ипостасей (Отец, Сын, Св. Дух) диктует онтологическое соотношение между ними: «Отец первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. <...> Отец, источник первоначало, первоволя, рождает Единородного Сына Слово Своё» — и именно поэтому Сын есть Высказывание (а Отец — Высказывающий), Говоримое (а Отец — Говорящий); высказывание же является двуединым действием, в котором присутствует как процесс высказывания («*акт* Слова»), так и его содержание или смысл (факт Слова), Премудрость Отца в Сыне; точно также в Исхождении Св. Духа от Отца к Сыну и чрез Сына необходимо различить акт Исхождения от его содержания — Славы Божией. Об онтологическом статусе Премудрости и Славы речь пойдет ниже, сейчас же для Булгакова важно определить, если так можно выразиться, «механизм взаимодействия» между

¹ ИИ. С. 21.

ипостасями. И «Открывающийся», «Говорящий», и «Открываемый», «Говоримый», равночестны в единстве своей природы и взаимной любви, однако любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимности любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы *я* через *ты* и в *мы*»¹.

Именно этот механизм — не «диалектика понятий», а диалог между *я* и *ты* — становится центральным для определения принципа взаимоотношений между Лицами Троицы в «Главах о Троичности». Модель диалога вообще и диалога «Я-Ты» в частности к середине — концу 20-х годов XX столетия разрабатывалась во многих философских системах — от достаточно близкой Булгакову системы С. Л. Франка до Мартина Бубера. Булгаковская модель диалога «я-ты» вполне удачно коррелирует им — и вместе с тем показывает возможность использования новых языков описания для решения труднейших богословских вопросов. Учение о Троице для Булгакова есть основание антропологии. Этот тезис является основным в антропологической системе христианства начиная с Августина, но именно августиновское учение о личности как о триединстве Булгаков подвергает критике как модель, в которой «духовное смешивается с душевным», а вместо «омоусианства» (триединства), по сути дела, рассматривается «омиусианство», т. е. не выявлена наиболее важная с точки зрения Булгакова компонента человеческой личности — компонента реальности или «я», которое, с одной стороны, самодовлеюще, а с другой — несамодостаточно и полагает «не-я» как свою противоположность. Если в период «философии хозяйства» под «не-я» понимался прежде всего мир объектов или вещей, то в метафизике Булгакова зрелого периода подлинное, «живое» «не-я» — это «ты», другой субъект, который не выступает по отношению к «я» в качестве объекта или вещи, но выступает как «со-я», или «ты». Для замыкания же триады необходимо еще и полагание третьего элемента, который может выступать либо как «он» (третье лицо грамматики по отношению к «я» и «ты»), либо как «мы»: «я в своей соборности»: «*мы* есть онтологическая любовь в я, которая живет не только в себе, но и в *ты* и в *он*, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим»².

Однако в тварном мире полный переход от «я» к «ты» невозможен: «я», полагая свое другое, как «ты», неизбежно накладывает на себя ограничение: парадоксальным образом «я» существует лишь постольку, поскольку существует «ты» или «он»: другая личность, другой субъект. Эта ситуация, по Булгакову,

¹ ИИ. С. 22.

² ИТ. С. 60.

наиболее адекватно описывается евангельской формулой «возлюби ближнего, как самого себя»: именно так же, как и себя, не меньше, но и не больше. Булгаков различает здесь акт «я» (его самосознание) и факт «я» (его фактическое бытие): самосознание-любовь тяготеет к соборности, бытие полагает границы. В Абсолютном Субъекте, в Троице актуальность и фактичность совпадают; бытие другого (Ты или Он) по отношению к Я не накладывает на Я никакого ограничения. Природа (φύσις или οὐσία) Абсолютного такова, что Я Абсолютного Субъекта есть одновременно и Ты и Он; и только поэтому мы можем говорить о равночестности Ипостасей: «в абсолютном Я-Мы все три Я не различаются, но и не сливаются: отождествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая в нераздельности и несмешении. Треугольник Я, имеющий на своих вершинах я, ты, он, может быть поворачиваем вокруг оси вправо и влево, причем место отдельных вершин его меняется, но это изменение отношений не имеет значения: во всяком положении он соответствует Я, как каждый из его углов в отдельности и все три в совокупности»¹. Троичность есть сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция; Образ богоявления — уже не абстрактный равнососторонний «треугольник ABC», но «треугольник Я» с «вершинами я — ты — он», визуальным образом которого является Пречестный и Животворящий Кресте Господень.

Такая трактовка позволяет избежать упрека в следовании католической тринитарной онтологии, поскольку каждое Лицо Троицы является действительно Лицом, неразрушимым единством уникальных черт, определяющих уникальное же отношение природы и конкретной Ипостаси. Именно имперсоналистический характер католической концепции *filioque* является основанием ее критики. С точки зрения Булгакова, главный аргумент католической доктрины заключается в том, что «если бы Св. Дух не происходил от Отца и Сына, то между Духом и Сыном не было бы взаимоотношения, и потому Дух не *отличался бы от Сына*, — другими словами, не мог бы для него возникнуть. След<овательно>, ипостась Духа *вне* такого соотношения как будто не существует, также как обе первые, *до* всякого взаимоотношения, которое и является только их раскрытием друг для друга (а отнюдь не взаимопроникновением)»². Для Булгакова Ипостаси являются Личностями и существуют предвечно. Характер же их качественного отличия друг от друга раскрывается для нас в различном отношении их к общей природе.

В «Агнце Божиим» эти интуиции получают логически завершенные и точечные формулировки. «Рационально это может быть выражено только

¹ ГТ. С. 80.

² ГТ. Экскурс. Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 158.

в равенстве неравного: I а) Св. Троица отличается от каждой ипостаси, неравна ей; б) Св. Троица равнобожественна каждой ипостаси, следовательно, равна ей. II а) Святая Троица обладает единой природой; б) каждая ипостась также обладает единой природой; следовательно, обладание единой природой равно и различно для Св. Троицы и отдельной ипостаси¹. Природа — божественная реальность или усия — прозрачна для Троицы (точно так же, как тварная природа непрозрачна, непроницаема для твари); природа и есть та божественная реальность, по образу и подобию которой творится реальность относительная.

Софиология

Учение о Софии является центральным моментом во всей системе Булгакова — и наиболее сложным и запутанным ее моментом². В очерченном, оформленном виде София появляется в «Философии хозяйства» как «трансцендентальный субъект хозяйства», Хозяйка, хозяйствующая в мире, однако более полное и развернутое учение о Софии Булгаков разрабатывает в «Свете Невечернем» — и в этой же работе закрепляются наиболее характерные черты его софиологии: 1) София как ипостась Божества; 2) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром, и 3) София как «вечная женственность». Все эти моменты впоследствии будут подвергнуты Булгаковым значительной переработке в сторону соответствия православной догматике.

1) *София как ипостась*, — правда, Булгаков изначально смягчает эту формулировку, чтобы не путать Софию с другими лицами Троицы. «...как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четвери-

¹ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий, М.: Общедоступный Православный университет, 2000. С. 127.

² Некоторые аспекты булгаковской софиологии удачно проанализированы в сравнительно недавнем исследовании: Н. А. Ваганова. С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2. С. 190–231. Показателен его финал: «софиология Булгакова — это одна из крупнейших религиозно-интеллектуальных утопий XX века, по своим интенциям подобная учениям Плотина, Шеллинга, Гегеля, Фихте. В истории русской философии софиология С. Н. Булгакова — о. С. Булгакова занимает уникальное положение. Возможно, это ее тупиковая ветвь — но это такая ветвь, которая растет от самого корня, истощает себя в обилии плодов и ломается под их тяжестью, так и не дождавшись сборщиков урожая».

цу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к божеству»¹. Для Булгакова важно определить Софию как личность и как начало — и эти моменты не будут пересмотрены и в более поздних версиях его софиологии. Однако сама формулировка «четвертая ипостась» изначально являлась некорректной — и именно она позднее стала объектом критики.

Уже в «Ипостаси и ипостасности» Булгаков пытается пересмотреть это определение Софии, определяя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность. София, как Откровение трансцендентного Божества, должна по своему онтологическому статусу отличаться и от трансцендентной Природы (φύσις, οὐσία), и от тварного мира; кроме того, София не может иметь своей ипостаси — это вносило бы в Троицу четверицу. Поэтому, для корректного в догматическом отношении описания положения Софии как парадигмы и образца тварного мира, необходимо, наряду с природой и ипостасью, рассмотреть еще одно возможное состояние бытия — ипостасность как особое состояние «*ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание»². Ипостасность — это троичное бытие (природа) в ее откровении, которое качественно отличается от тварного бытия по статусу природ — божественной (в случае с ипостасностью) и тварной: сближение первого со вторым обозначало бы диссоциацию божественного в твари.

Однако понятие ипостасности, используемое Булгаковым и в последующих его богословских работах, не снимало всех противоречий, связанных с онтологическим статусом Софии как явленной природы Троицы. Если в «Агнце Божиим» Булгаков различает собственно усию-реальность и Божественную Софию как совокупность ипостасных свойств, посредством которых Троица как Абсолютный Субъект явлена нам, то в «Софии, Премудрости Божией» Усия и есть София, Премудрость и Слава. София «не только есть самоопределение ипостасного Бога, но она сама существует для Бога и в Боге как Божество. При этом она не есть “четвертая ипостась”, которая вносила бы четверицу во Св. Троицу, но она есть в Боге начало *иное*, чем Его ипостаси, Его Усия или божество Бога. <...> Однако именно такое различие повелевается нам троичным догматом, который содержит учение не только о троичных ипостасях, но и об единосущии в их природе»³. София «Ипостаси и ипостасности», в отличие от Лиц, не обладает статусом собственного бытия;

¹ Сн. С. 186–187.

² ИИ. С. 28.

³ СПб. Л. 1.

обладая сущностью, не обладает существованием (в Лицах же оба эти момента — сущность и существование — совпадают). Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Троицы в системе Булгакова 1930-х годов более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для всех ипостасей, отношение к которому определяет их личный характер. Понятие ипостасности трактуется теперь антиномически: «Бог *имеет* Усию-Софию или в этом смысле *есть* Усия-София — тезис тождества. София-Усия есть у Бога, принадлежит Ему как Его начало, корень, глубина Его бытия, — тезис различения. Верно и то, и другое: Усия-София есть не-ипостасная сущность, и однако она не существует вне связи с триипостасною личностью Божией¹. Такой статус Софии позволяет жестко дистанцировать Софию-Усию от Ипостасей и, вместе с тем, определить ее роль в жизни Троицы. Характерной особенностью софиологии Булгакова является тот момент, что София, как природа, связана не только с ипостасью Логоса (Христа), что достаточно традиционно, но со всеми тремя ипостасями: с Отчей, Сыновней и Духом Св.

2. *София как «посредница»*. Онтологический статус Софии «Света Невечернего» двойственен: с одной стороны, «своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя», с другой — «обращенная же к Ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита <...>. Она есть горний мир умопостигаемых, вечных *идей*», «умный космос», мир энтелехий, предвечно «в Начале» существующих. Поэтому мир и есть — и не есть София, будучи софиен «по сущности», он отличается от Софии по своему состоянию, как потенциальное, тварное, временное от актуальной нормы и энтелехии. Этот двойственный характер Софии, два ее «лика», заставляет Булгакова рассматривать проблему творения как проблему творения «из Ничего» — но и как проблему «становления Софии в мире»³, при этом сам онтологический статус Софии оказывается практически непроясненным и запутанным: как различить Софию как Посредницу, как мировое «всё» — и мир как становящуюся Софию.

Эти моменты были переосмыслены и переопределены Булгаковым в эмиграции, и не последнюю роль в этом переосмыслении сыграл мистический опыт самого философа: Булгакову «явилась» София в алтаре храма св. Софии в Константинополе: «это не небо и не земля, свет небесный над землею — это не Бог и не человек, но сама божественность, божественный покров над миром»⁴. Важную роль в правильной дескрипции этого опыта сыграла метафизика света свт. Григория Паламы, глубоко усвоенная

¹ СПб. Л. 2.

² СН. С. 189.

³ «Мир в своем женственном «начале» <...> уже зарожден ранее того, как сотворен, но из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, *создан* мир из ничего» (СН. С. 187).

⁴ С. Н. Булгаков. Из дневника // Булгаков. *Pro et contra*. С. 153.

Булгаковым: София — это уже не просто «умное место» Платона, но, скорее и прежде всего, мир энергий, сфера нетварного света, область эпифании: «Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия <...>. Поэтому-то Софию необходимо понимать как то $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\delta\upsilon\nu$, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе»¹. Примечательно, что Булгаков в «Ипостаси и ипостасности» предлагает разграничить сферу Софии от природы Троицы² — и откажется от этого различения в «большой трилогии». София — «раскрывающийся мир божественных энергий» — все же несет на себе отпечаток «посредницы» между Богом и миром (можно трактовать мир энергий как область, посредствующую между Богом и миром, и лишь позже появляется интерпретация Софии как «Совета Божия о мире»). Кроме того, София как «ипостасность» Божества выступает и как «ипостасность» тварной ипостаси — личности человека, что вступает в противоречие с булгаковским же учением об Абсолютном Субъекте — Троице и тварном «я» — ипостаси, — не случайно в опубликованной при жизни автора части «Глав о Троичности» София отсутствует как конструктивный элемент онтологической модели и вообще не упоминается ни разу³. Если в «Ипостаси и ипостасности» для Булгакова было важно подчеркнуть «энергийную» сторону Софии как принадлежащей всем трем ипостасям⁴, то в «Агнце Бо-

¹ *ИИ*. С. 25, 26.

² «Премудрость Божию, понятаю в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы <...>, она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа <...> соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Троицкостного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как *содержание* божественного откровения» (*ИИ*. С. 25).

³ Софиология «Глав» начинается со следующей же из пяти оставшихся неопубликованными главы, — как промежуточный, переходный вариант между моделью «Ипостаси и ипостасности» и «Агнца Божия»: «Мир возможен в Боге потому, что уже в самом Боге есть предвечно совершающееся откровение о мире, София, как мир божественный, чрез Сына в Св. Духе. Трансцендентный в Первой ипостаси Бог открывает имманентный себе мир чрез Вторую и Третью ипостаси. Учением о триипостасности Бога [и связанной с нею учением о Божественной Софии] даётся ответ на неразрешимый вопрос о трансценденности Бога в отношении к миру, соединяющемуся [иначе] с имманентностью. Бог трансцендентен и имманентен миру, трансцендентен как Первая ипостась и имманентен как Вторая и Третья, причем эта имманентность мира Богу есть св. София — божественная и тварная, как ее образ в творении, [во] времени, в возникновении» (Главы о Троичности. 1925 год. Рукопись, автограф // АСБ ССПБИ. Кор. VII. Л. 89–80). Здесь и далее при цитировании архивных документов: авторские подчеркивания в тексте сохранены; квадратными скобками [] обозначено вписанное поверх строки; угловые скобки <> обозначают границы необходимых по смыслу публикаторских вставок.

⁴ «И как, по учению св. Григория Паламы, энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств, также и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей» (*ИИ*. С. 25).

жем» Усия есть Божественная Реальность, Божественная София же — совокупность свойств, как форм явления Божественной реальности, определяемых характером Ипостасей.

Софиология позднего Булгакова предельно различает мир Божественный и мир тварный: второй, как уже было сказано выше, есть «образ и зеркало» первого. Божественная София есть «предвечные образы творения», и поэтому и «виды тварного бытия не суть какие-то новые образы, нарочито найденные Богом для творения, но имеют для себя вечные божественные первообразы. Поэтому и тварный мир [находится в полном параллелизме] имеет на себе «некоторый отпечаток» мира Божественного, поскольку он имеет в себе полноту божественных идей или образов¹. Тварная София есть отпечаток Божественной Софии в творении, ее образ (по отношению к первообразу) или дубликат. «Тварная София онтологически тождественна с Софией Божественной как своим Первообразом. <...> мир сотворенный есть *тварная* София, как принцип относительного, становящегося бытия, срастворенного с небытием, ничто; это и значит, что *мир сотворен из ничего Богом*», и хотя «мир и содержится в бытии своем Божественной силой или тварной Софией, но она не есть Бог, а только творение Божие»².

Важное значение для софиологии имеет трактовка *Софии как вечной женственности*, также изначально заявленная в «Свете Невечернем»: «София же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность», и, далее, в сноске к этому фрагменту: «В *этом* смысле (т. е. отнюдь не в языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня» — то таинственное существо, которое предки наши всегда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления мы встречаем и у Вл. Соловьёва в цикле его софийных стихотворений»³. Однако эта трактовка неизбежно влекла за собой интерпретацию «женственности» как «женскости», принадлежащего женщине и женщинам, и, как следствие — внесение половых квалификаций в полноту Троичной жизни, что абсолютно недопустимо. Именно этот момент вызывал большинство недоумений в период, предшествующий «спору о Софии» со стороны представителей раннего евразийства (П. Савицкий) и, позднее, обвинение со стороны «карловчан» (Ю. Граббе) чуть ли не в «мистическом блуде».

¹ СПБ. Л. 8.

² Там же. Л. 11.

³ СН. С. 187.

Однако такая трактовка изначально не предполагалась Булгаковым (разве что в период написания «Света Невечернего», под влиянием Анны Шмидт, публикатором работ которой он являлся). В «Мужском и женском в Божестве» Булгаков пытается освободиться от соловьёвско-шмидтеанского влияния и предельно разграничить сферы «женственного» и «женского». Женственность, в отличие от «женскости», — внеполовая категория:

Но сама по себе женственность *не* есть пол, не есть женщина. Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной Жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьёв в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую грезовскую головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область, но какою-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьёва, и это не соответствует его собственному богословствованию и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить «Прекрасную Даму», «Незнакомку» и под<обное> на площадь, как Возлюбленную Песней Песней, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного. Итак, Женственность не есть женщина и не становится ею¹.

В «Ипостаси и ипостасности» происходит окончательно различие между «женственным» и «женским»: София — это именно *женственное* (а не «женское») рецептивное, восприимлющее, благодатное и т. д. начало — начало девственное, «целокупность твари», что позволяет сблизить софиологию с мариологией. Квалификация «женскости» почти в физиологическом смысле (мир есть лоно) теперь принадлежит понятию субстанции, меонального начала мира. Булгаков достаточно жестко противопоставляет понятия «ипостась» и «субстанция» (хотя эти термины являются кальками), а «ипостась», в предшествующим «Главам о Троичности» «Лекциям о Троичности», читанным в Праге, определяет как «substitutia», «субстрат» Божества.

Тема «женственности» теснейшим образом связана с булгаковской *мариологией*, допускающей сближение между Софией и Марией — «Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве>

¹ Прот. Сергей Булгаков. Мужское и женское в Божестве / Подг. текста и публ. Н. Ю. Голубковой и А. П. Козырева, предисл. и комм. А. П. Козырева // Булгаков: Религиозно-философский путь. С. 357.

[естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то, как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть дитя божественного рождения, и он же есть Мать, Дитя-Мать¹. Специфически-софиологические коннотации булгаковской мариологии² стали объектом критики фактически сразу же, как только это сближение было зафиксировано в «Ипостаси и ипостасности» и особенно в «Купине Неопалимой», — не случайно статья еп. Иоанна Максимовича, направленная против софиологии, называлась именно «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли». В работе «София, Премудрость Божия», в которой и должны были, по замыслу самого Булгакова, быть сняты все противоречия и недоразумения³, мариология излагается как законченное учение, с одной стороны, призванное преодолеть конструктивные недочеты католического догмата о непорочном зачатии, а с другой — раскрывающее основные черты софиологической доктрины позднего Булгакова. По мысли Булгакова, освобождение Марии от первородного греха означало бы отделение ее от человечества, от тварной человеческой природы, и, как следствие, сделало бы боговоплощение иллюзорным. Боговоплощение есть двусторонний акт — акт сошествия Логоса и акт приятия его в человеческое естество, и для его полного свершения оба эти момента должны обладать силою реальности. Человеческая природа Богоматери — это подлинно человеческая природа, тварная и смертная, но в ней сосредоточена вся сила святости предшествующих родов и личной святости самой Богоматери. Именно поэтому Богоматерь не есть Божество. Она — «ипостасное человечество Христа», «Духоносица», «икона» или «лик» Божественной Софии, и, как точное соответствие Образу Первообраза — София тварная. Между тем ставить знак равенства между Марией-Богоматерью и тварной Софией, как образом Божественной Софии, нельзя. Мария есть лишь «верхняя ступенька» лестницы Иаковлевы. София тварная есть не только Богоматерь, но и онтологическое основание всего тварного мира вообще.

Библиография: Л. А. Зандер. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. II. С. 353–354; Serge Boulgakov. Bibliographie [Сергей Булгаков. Библиография] / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; P. Bernardi, N. Bosco, N. Lingua. Storia e Storiografia bulgakoviane // Filosofia e Teologia. Roma. 1992. VI; В. Н. Акулинин. С. Н. Булгаков. Библиография. Новосибирск, 1996. С. 15; Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская].

¹ III. С. 34.

² И особенно допускаемые оппонентами Булгакова интерпретации Софии как женского начала в Божестве.

³ Как и в статье «Мариология в четвертом Евангелии».

Профессор протоиерей С. Н. Булгаков (1871–1944) // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001.

Сочинения: Капитализм и земледелие (Т. I, II). СПб.: Тип. и лит. В. А. Тихомирова, 1900; От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб.: Т-во «Общественная польза», 1903; Два града. Исследования о природе общественных идеалов (Сборник статей в двух томах). М.: Путь, 1911; Философия хозяйства. Ч. 1-я. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»)]; Очерки по истории экономических учений. Вып. I. М., 1913; Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994]; Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. А. Сахарова, 1918 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Тихие думы. М.: Республика, 1996]; На пиру богов. София, Российско-болгарское книгоиздательство, 1921; Новоэвангельское учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л. А. Зандера) // ДМС. Прага. 1923. № 3. С. 47–69; ДМС. Прага. 1924. № 4. С. 51–71; ДМС. Париж. 1925. № 5 (de visu недоступен) [Переизд.: Булгаков: *Религиозно-философский путь*]; Ипостась и ипостасность (Sholia к «Свету Невечернему») // Сб. статей, посвященных 35-летию научной деятельности П. Б. Струве. Прага: Пламя, 1925. С. 353–371 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Очерки учения о Церкви. I. // Путь. 1925. № 1. С. 53–78; Очерки учения о Церкви. II. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешимости? // Путь. 1926. № 2. С. 47–58. Очерки учения о Церкви. III. Церковь и «инославие» // Путь. 1926. № 4. С. 3–20; Св. Пётр и Иоанн. Два Первоапостола. Париж, 1926; Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927; Друг Жениха (Ио. III, 28–30). О православном почитании Предтечи. Париж, 1927; Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. Очерки учения о Церкви. IV. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15. С. 39–80; № 16. С. 19–48; Главы о Троичности // Православная мысль. Труды Православного Богословского института: Вып. I. Париж, 1928. С. 31–88; Вып. II. Париж, 1930. С. 57–85 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Евхаристический догмат // Путь. 1930. № 20. С. 3–46. № 21. 1930. С. 3–33; Иуда Искариот — апостол-предатель // Путь. 1930–1931. №№ 26–27 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Икона и иконопочитание. Париж, 1931 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Первообраз и образ // Соч.: В 2 т. Т. I. СПб., 1999]; О чудесах евангельских. Париж, 1932; Святой Грааль. (Опыт догматической экзегезы. Ио. XIX, 34) // Путь. 1932. № 32. С. 3–42 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Первооб-

раз и образ // Соч. в 2 т. Т. I. СПб., 1999]; Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. Париж, 1933 [Переизд.: *Прот. С. Булгаков. Агнец Божий.* М., 2000]; Иерархия и Таинства // Путь. 1935. № 49. С. 23–47; О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. П., 1936 [Переизд.: *Прот. С. Булгаков. Утешитель.* О Богочеловечестве. М., 2003]; Проблема «Условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–37. № 52. С. 3–23. 1937. № 53. С. 31–49; The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology, New York, London, 1937; Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938; Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. Париж, 1945 [переизд.: *Прот. Сергей Булгаков. Невеста Агнца.* М.: Общедоступный православный ун-т, основанный прот. Александром Менем, 2005]; Автобиографические заметки. Париж, 1946 [Переизд.: Автобиографические заметки. Париж, 1991; Тихие думы. М., 1996]; Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948 [Апокалипсис Иоанна. М., 1991]; Философия имени. Париж, 1953 [Философия имени. СПб: Алетейя, 1998]; Мариология в четвертом Евангелии // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; Софиология смерти // Вестник РХД. 1978. № 127. 1979. № 128 [Переизд.: Тихие думы. М., 1996]; Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестник РХД. 1980. № 131; 1981. № 134–137; У стен Херсониса // Символ. Париж. 1991. № 25 (июль); Трагедия философии // С. Н. Булгаков. Соч.: В 2-х т. Т. I. М., 1993; Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999; Мужское и женское. Мужское и женское в Божестве // Булгаков: Религиозно-философский путь.

Письма и дневники: В. И. Кейдан. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов... М., 1997; С. Н. Булгаков. Письма [к В. В. Розанову и Р. М. Плехановой] // Логос. № 2. 1991; С. Н. Булгаков. Письма к В. В. Розанову // ВФ. 1992. № 10; Письма С. Н. Булгакова С. Н. Дурьлину // ВФ. 1993. № 3; *Прот. С. Булгаков.* Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998; Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 3. Томск, 2001; Письма к родному брату Алексею Николаевичу Булгакову // *Прот. Сергей Булгаков.* Из Памяти сердца. Орел, 2001; Письма С. Н. Булгакова Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002. М., 2002; Письма С. Н. Булгакова к Г. В. Флоровскому // Там же; Ялтинский дневник. Из «Дневника» // Булгаков. *Pro et contra*; С. Н. Булгаков. Письма к П. Б. Струве // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004.

Литература: Н. И. Кареев. Экономический материализм и закономерность социальных явлений. По поводу статьи С. Н. Булгакова «О закономерностях социальных явлений». ВФиП. 1897. Кн. 36 [Переиздано в: *Булгаков. Pro et contra*]; А. В. Луначарский. Русский Фауст. ВФиП. 1902. Кн. 63. [Переизд.: *Волжский-Г*]; *Волжский*. По поводу книги г. Булгакова // ЖДВ. 1903. № 12. [Переиздано в: *Волжский-Г*]; *Свящ. Н. Р. Антонов*. Русские светские богословы и их религиозно-общественное миросозерцание. Т. 1. СПб., 1912; *Н. Н. Алексеев*. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство // ВФиП. 1912. Кн. 115 [Переизд.: *Булгаков. Pro et contra*]; *С. Н. Дурьлин*. [Рец. на:] С. Булгаков. Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. Издание автора. М., 1913 // Путь. 1913. № 8; *Ю. Граббе*. Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры. Белград, 1927; *Прот. Иоанн (Максимович)*. Учение о Софии Премудрости Божией. Варшава, 1930; *Вл. Лосский*. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии. Париж, 1936; *Прот. Иоанн (Максимович)*. Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли // Церковная жизнь. Белград. 1936. № 6, 7, 8–9, 10–11; 1937. № 1; *П. Н. Граббе*. О парижских «богословах». Ровно, 1937; *C. Lialine. Dom. Le débat sophiologique* // Irénikon. Т. XIII. 1936; *Paul Anderson. Father Sergey Boulgakov* // The Living Church. 1935. 9 November; *A. F. Dobbie-Bateman*. In quos fines saeculorum // Sobornost. 1944. New Series. № 30; *Прот. В. В. Зеньковский*. История русской философии. Т. 2. Ч. 1–2. Париж, 1948 [Переизд.: Л., 1991]; *Л. А. Зандер*. Бог и мир: (Миросозерцание отца Сергея Булгакова): В 2 т. Т. I, II. Париж, 1948; *A. Litva. La «Sophia» dans la creation selon la doctrine de S. Boulgakof* // Oriente Christiano Patristico. Roma. 1950. V. 16; *N. Lossky. History of Russian Philosophy*. N. Y., 1951 [Переизд.: *Н. О. Лосский*. История русской философии. Киев, 1992]; *B. Monsegú. Sergio Bulgakof y sus teorías trinitarias* // Revista Española de Teología. Madrid. 1957. № 17; *Прот. Г. Серпуков*. Учение об апокастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергея Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; *Прот. А. Шмеман*. Три образа // Там же; *Архим. Евфимий*. Relatio religare // Там же; *B. Newman. Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom* // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1978. V. 22; *Игумен Геннадий (Эйкалович)*. Дело прот. Сергея Булгакова: Историческая канва спора о Софии. Сан-Франциско, 1980; *Fr. C. Copleston. Russian philosophy from Gertzen to Berdyaev and Lenin*. Notre Dame, Ind., 1986; *Fr. C. Copleston. Russian religious philosophy*. Notre Dame, Ind., 1988; *С. М. Половинкин*. Путь к храму // *С. Н. Булгаков*. Геро-

изм и подвижничество. М., 1992; *М. А. Колеров*. Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11; *С. Evtubov*. The Cross and the Circle: Sergei Bulgakov and the Fale Russian Religious Philosophy. Itaca (N. Y.) and London, 1997; *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997; *О. К. Локтева*. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Там же; *Vegetus*. Неделя о Булгакове // Там же; *P. Coda*. L'altro di Dio. Revelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. Roma: Città Nuova, 1998; *T. Норко*. Receiving Father Bulgakov // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1998. V. 42; *B. Tataryn*. Sergius Bulgakov (1871–1944): Time for a New Look // Там же; *И. В. Никитина*, *С. М. Половинкин*. Московский Авва // Архив свящ. Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998; *М. П.* К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151–186; *И. Б. Роднянская*. Читатель и толмач замысла о мире // *С. Н. Булгаков*. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. СПб., 1999; *Е. А. Голлербах*. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; *А. П. Козырев*. Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М., 2000. № 6; *Мон. Иоанна (Рейтлингер)*. Апофеоз Невечернего Света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66; *М. А. Колеров*. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 5; *А. Е. Климов*. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // *Булгаков: Религиозно-философский путь; Свящ. Д. Лескин*. С. Н. Булгаков — участник Афонских споров об имени Божиим // Там же. С. 170–190. *С. С. Хоружий*. София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Булгаков: Pro et contra; М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004; *Н. А. Ваганова*. С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник ПСТБИ: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2.; *Н. А. Ваганова*. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

Архивы: Архив проф. прот. С. Н. Булгакова в Православном Богословском институте св. преп. Сергия Радонежского (Париж). Коллекции документов, связанных с о. С. Булгаковым, находятся также: ГАРФ. Ф. 5783 (фонд П. Н. Савицкого); Ф. 5912 (фонд П. Б. Струве); РГАЛИ. Ф. 142 (фонд А. С. Глиники), Ф. 427 (фонд Г. А. Рачинского), НИОР РГБ. Ф. 249.