

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

---

*Иеромонах Никон (Касярум)*

## **Связь концепций Софии и кенозиса в богословской мысли прот. С. Булгакова**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10041

*Аннотация:* В статье дается иллюстрация связи двух важнейших концепций богословско-фило-софской системы протоиерея Сергея Булгакова — Софии и кенозиса. Историко-аналитический экскурс развития идеи Софии с появлением в поздних работах темы Божественного кенозиса показывает внутреннюю взаимообусловленность этих масштабных учений в творчестве прот. С. Булгакова таким образом, что идея кенозиса, приложенная в первую очередь к внутритроичному Божественному бытию, в акте творения Богом мира обозначает некое бесконечное Божественное «усилие», связанное с «необходимостью любви», в результате которого София Божественная переводится в состояние становления, в модус тварного бытия. Божественный мир как бы дублируется, «отражается», сохраняя вместе с тем софийную непрерывность. В итоге кенотическая тема как своего рода «объяснение» творения Богом мира берет на себя как минимум две функции: с одной стороны, обеспечение связи Божественного бытия и сотворенного мира, с другой — некоторое ослабление явно пантеистического уклона всей системы прот. Сергея.

*Ключевые слова:* софиология, кенозис, учение о творении мира, прот. Сергей Булгаков, русское богословие.

*Об авторе:* **Иеромонах Никон (Касярум Николай Викторович)**  
Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.  
E-mail: [nkasyarum@gmail.com](mailto:nkasyarum@gmail.com)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4739-496X>

*Ссылка на статью:* Никон (Касярум), иеромонах. Связь концепций Софии и кенозиса в богословской мысли прот. С. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 10–21.

**KHRISTIANSKOYE CHTENIYE**  
**[Christian Reading]**

**Scientific Journal**  
**Saint Petersburg Theological Academy**  
**Russian Orthodox Church**

**No. 3**

**2020**

---

*Hieromonk Nikon (Kasyarum)*

**The Relation of the Concepts of “Sophia” and “Kenosis”  
in the Theological Thought of Archpriest Sergius Bulgakov**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10041

*Abstract:* The article illustrates the relation between the two most important concepts of the theological-philosophical system of Archpriest Sergius Bulgakov: “Sophia” and “kenosis.” The historical-analytical excursion of the development of the idea of “Sophia” with the emergence of the theme of Divine kenosis in later works shows the inner interdependence of these large-scale teachings in the work of Fr. S. Bulgakov in such a way that the idea of “kenosis”, applied first of all to the life of the Holy Trinity in the act of God’s creation of the world, means some infinite Divine “effort” connected with the “necessity of love”, as a result of which the Divine Sophia is transferred into a state of becoming, into the modus of created being. The Divine world is, as it were, duplicated, “reflected,” while maintaining sophianic continuity. As a result, the kenotic theme, as a kind of “explanation” of the creation of the world by God, takes on at least two functions: on the one hand, ensuring the relation of Divine being and the created world, on the other, some weakening of the obviously pantheistic deviation of the whole system of Fr. Sergius.

*Keywords:* Sophiology, Sophia, Kenosis, the doctrine of the Creation of the World, Archpriest Sergius Bulgakov, Russian Theology.

*About the author:* **Hieromonk Nikon (Kasyarum Nikolai Viktorovich)**  
Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy.  
E-mail: nkasyarum@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4739-496X>

Article link: Nikon (Kasyarum), Hieromonk. The Relation of the Concepts of “Sophia” and “Kenosis” in the Theological Thought of Archpriest Sergey Bulgakov. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 10–21.

Из богословского наследия такого выдающегося и до сих пор неоднозначно оцениваемого мыслителя<sup>1</sup>, как протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944), следует, что идея Софии Премудрости Божией занимает ключевую и определяющую роль во всем его мировоззрении. Еще при жизни он называл себя в первую очередь софиологом [Gorodetzky, 1938, 159]. Появившись в ранних работах, посвященных осмыслению феномена «хозяйствования» как творческого преображения мира, данная тема Софии на всю оставшуюся жизнь<sup>2</sup> решительно входит в мирозерцание о. Сергия, проделывая весьма значительный эволюционный путь.

Однако без другой концепции прот. С. Булгакова софиология в его сочинениях лишилась бы того живого натурализма, особого реалистического чувства, которыми она отличается в поздних работах о. Сергия, главным образом в «большой трилогии»<sup>3</sup>. Это идея кенозиса<sup>4</sup>, которая в более или менее оформленном виде возникает в его творчестве гораздо позднее, чем тема Софии, однако, тем не менее, имплицитно, в качестве некоего искомого и незаполненного места, всегда присутствует в софийном контексте. В поздних сочинениях концепция кенозиса получает конститутивную функцию в осмыслении двух важнейших догматов христианства — триадологического и христологического.

Важно также отметить, что в отношении софиологии прот. Сергия Булгакова уже достаточно много сказано в историческом или философском ракурсах<sup>5</sup>. Существуют статьи, даже сборники (напр., «Софиология и неопатристический синтез», 2013), в которых освещается творчество о. Сергия, в том числе и в богословском ключе. Однако нигде нельзя найти хоть сколько-нибудь удовлетворительного ответа на вопросы, зачем вообще нужна была София прот. Сергию; существует ли она в действительности, или это всего лишь религиозно-философский символ, или несовершенная, ошибочная интерпретация какого-то духовного опыта.

Вместе с тем в истории давно появились самые разные позиции в отношении софиологии. Начиная с обвинений в «нецерковности», «гностичности» Указом Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. за № 1651 [Указ, 2007, 202], вплоть до обвинения в ереси, согласно «Определению» Архиерейского Собора РПЦЗ 30 октября 1935 г. в Карловцах, и заканчивая сдержанным, несколько даже оптимистическим решением Совещания епископов Русской Православной Церкви, состоявшегося в ноябре 1937 г. в Западной Европе [Ваганова, 2010, 7–8]. Решительно заявленное мнение В. Н. Лосского в брошюре «Спор о Софии» более подробно раскрывает Указ митр. Сергия (Страгородского), подвергающий непримиримой критике идею Софии. Тогда как видные специалисты в области богословских наук самого Парижского института св. Сергия, коллегиально рассмотрев учение прот. Сергия, пришли к выводу о том, что его софиологическая доктрина является не больше

<sup>1</sup> О чем, к примеру, свидетельствует дискуссия в ходе богословской конференции в ПСТГУ в 2013 г. [Материалы, 2013, 263–288].

<sup>2</sup> В биографии прот. Сергия Булгакова известен только один кратковременный период отхода от софиологической тематики в крымский период. См. об этом: [Ваганова, 2007, 69–79].

<sup>3</sup> Три сочинения под общим названием «О Богочеловечестве»: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945).

<sup>4</sup> Термин «кенозис» образуется от греческого глагола κενώω — «опустошить, сделать пустым». В традиционном святоотеческом понимании «кенозис» в значении «умаление», «уничтожение», «смирение» относится исключительно к христологии: начиная с Воплощения (здесь прямая опора на Флп 2:6–11) прилагается ко всей земной жизни Спасителя. Кульминацией кенотического самоуменьшения Христа являются крестные муки и смерть Богочеловека. См. об этом: [Леонов, 2013, 446–453]. Однако в позднем богословии прот. Сергия Булгакова тема кенозиса развивается в виде некоей системы, пронизывающей все основные разделы богословия. Кенозис присутствует во внутритроичных отношениях, в акте творения мира, в Промысле и в Боговоплощении.

<sup>5</sup> В предисловии к книге «Софиология протоиерея Сергия Булгакова» Н. А. Ваганова приводит довольно длинный ряд авторов, занимающихся в России и за рубежом творчеством прот. Сергия [Ваганова, 2010, 10].

чем теологуменом, так как не выходит за рамки догматов, — и потому не может быть названа ересью<sup>6</sup>. В современных научных кругах также существует позиция, с симпатией относящаяся к творчеству прот. Сергия Булгакова как предлагающему решение проблемы религии и тем самым перебрасывающему некий мост между святоотеческим богословием и современностью<sup>7</sup>.

Таким образом, с точки зрения богословия до сих пор нет однозначного отношения к софиологии прот. С. Булгакова, что, в свою очередь, говорит об отсутствии достаточной и окончательной ясности (какая только и необходима в богословии) в понимании данного вопроса. В связи с этим целью данной статьи ставится богословский комментарий к такому частному моменту в творчестве прот. С. Булгакова, где две масштабные концепции, «София» и «кенозис», соотносятся и взаимозависят друг от друга. Это, в свою очередь, должно наглядно показать необходимость перехода от историко-философской, или богословской<sup>8</sup>, плоскости исследования к анализу методологии прот. Сергия Булгакова.

Начнем с краткой иллюстрации развития софиологических взглядов о. Сергия, в рамках которых постепенно формируется кенотическое учение.

София, как самостоятельный и важнейший элемент, появляется в творчестве прот. С. Булгакова на страницах «Философии хозяйства» (1910) именно в философском дискурсе — как «трансцендентальный субъект хозяйства». «Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans*, — под разными именами и под разными личинами выступает он (субъект хозяйства. — *и. Н.*) в истории мысли», — пишет о. Сергей Булгаков (Булгаков, 2009, 157). Это «целокупное человечество», нечто сверхиндивидуальное, сосредотачивающее в себе всё знание потенциально, которое в отдельных личностях и отдельных актах познания лишь частично в свою меру актуализируется<sup>9</sup>. Прот. С. Булгаков пишет, что это самое учение о Софии, которая есть не только «трансцендентальный субъект» знания, но также — хозяйства и истории, известно из глубокой древности и обнаруживается в трудах Платона, Плотина, в сочинениях стоиков, в учении о Логосе, в творениях свт. Григория Нисского, св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и многих других, в том числе Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> См. об этом: [Зеньковский, 1987, 61–65].

<sup>7</sup> См.: [Антонов, 2013, 95–114; Михайлов, 2013, 251–262].

<sup>8</sup> Под чем в самом упрощенном виде, как правило, подразумевается некий сравнительный анализ с выводом о соотносимости или несоотносимости (и в какой степени) того или иного текста со святоотеческим вероучением Церкви. Примерно такая логика стоит за книгой В. Н. Лосского «Спор о Софии», еще более явно — за книгами свт. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (1935), «Защита Софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» (1937). Несомненно, такая церковная оценка необходима, однако своевременно, с учетом максимально возможного числа проведенных исследований, так как поспешность и, в некоторых случаях, сам подход, а также резкость выражений в подобных работах, на наш взгляд, приводят к смущению и недоверию со стороны ищущего ответов сознания.

<sup>9</sup> В данной статье не ставится задача критики о. Сергия. Некоторые комментарии в богословском ракурсе можно найти в монографии [Уильямс, 2009, 43–73].

<sup>10</sup> См.: (Булгаков, 2009, 157). Однако исследование Н. А. Вагановой показывает необоснованность таких заявлений, по крайней мере в отношении античных представлений. «То, что Булгаков отождествляет с Софией у Платона, Аристотеля и Плотина, — это может быть что угодно, но совсем не то, что называли мудростью-софией они» [Ваганова, 2010, 40]. По поводу присутствия софиологии у святых отцов можно привести отрывок из письма прот. Г. Флоровского о. Сергию, в котором прот. Георгий отмечает в истории мысли «два образа Софии»: «истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона. Церковной Софии Сол-овьев» вовсе не знал: он знал Софию по Бёму и бемистам, по Валентину и Каббале. И эта софиология еретическая и страшная. Та, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Вас<илия> Великого и Григория Нисского, от которых прямой путь к Паламе» [Письма Флоровского, 2013, 142].

Эта душа мира, или София, как некое самостоятельное существо, некое самостоятельное сверхсознание, хозяйствует в падшем мире, где каждая вещь и каждое явление находится в конфликте со своей идеей, через человека, так как он единственный «носит в сознании своем образ идеального всеединства», будучи причастен «*natura naturans*, творящей душе природного мира» (Булгаков, 2009, 162), при всем при этом человек также и имманентен миру. Через него осуществляется «космическое „хозяйство“» (Булгаков, 2009, 159), перманентная борьба со злом, восстановление связи идеи с явлением. Сам же мир идей, представляющийся как «идеальный организм» (Булгаков, 2009, 166), есть Божественная София, которая просвечивает в дольном мире «как разум, как красота, как... хозяйство и культура» (Булгаков, 2009, 177).

В онтологическом отношении уже здесь, в «Философии хозяйства», прот. Сергей выделяет Софию как самостоятельное существо, включенное в строго иерархическую цепь, связывающую мир с Богом. «София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти Божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна» (Булгаков, 2009, 177).

Вместе с тем София является не только посредническим элементом, но и сама обладает свободой самоопределения, так как является совокупностью человечества. О. Сергей пишет: «София, предвечное человечество, как душа мира, содержит в себе все, является единящим центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна хотеть от себя, обнаружить самость, составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни» (Булгаков, 2009, 187).

Из вышеприведенных цитат исключительно философского сочинения прот. Сергея Булгакова можно выделить несколько типических черт его софиологии, которые в дальнейших сочинениях о. Сергея станут векторами развития его мысли относительно концепции Софии. Во-первых, София укоренена в Божественном мире, каким-то образом (через действия Логоса) с ним связана, хотя и не является Богом. Во-вторых, она распадается на Небесную и земную. «Подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое», — пишет о. Сергей (Булгаков, 2009, 188). В-третьих, София как совокупность человечества обладает свободным самоопределением. Единственно верно реализована Божественная София в исторической действительности только в Христовом Телe, которое есть Церковь (Булгаков, 2009, 188).

Надо также отметить, в «Философии хозяйства» мы еще не находим места идее кенозиса, кроме едва заметного намека в той мысли, где прот. Сергей говорит о Софии как способной «отрекаться от своей самости». В последующих работах этот момент жертвенности разовьется прот. С. Булгаковым в сложную концепцию кенозиса.

В «Свете невечернем» (1917) София также описывается как посредническая реальность между Богом и человеком, имеющая уже более конкретный, по сравнению с предыдущей работой, онтологический статус. Она «находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не являясь ни тем, ни другим» (Булгаков, 2017, 342).

Здесь же уже достаточно широко представлен взгляд прот. Сергея на творение Богом мира, на чем необходимо несколько остановиться. «Мир реален в своей Божественной основе, поскольку бытие его есть *бытие в Абсолютном*», — пишет о. Сергей (Булгаков, 2017, 288). Вместе с тем в результате творческого «да будет» мир полагается вне бытия абсолютного, творится само «ничто» как возможность для бытия становящегося наряду с относительным (Булгаков, 2017, 290). При этом само «полагание» относительного «в недрах Абсолютного» мыслится прот. Сергием как некое «самораздвоение Абсолютного» (Булгаков, 2017, 290). Данная идея, что «Бог сотворил мир Собою, из Своего естества», имеющая философские корни в немецкой

идеалистической философии<sup>11</sup>, будет стойко держаться во всем последующем творчестве прот. С. Булгакова<sup>12</sup>.

К этой мысли приводит душевно чуткого мыслителя не только предыдущая философия, скажем Гегеля и Шеллинга<sup>13</sup>, но и некая внутренняя самоинтуиция, которую известный католический богослов N. Aidan называет «метафизическая память» [Aidan, 2004, 612]. «В недрах своего духа, — пишет о. Сергей, — сознает человек метафизические последствия этого (если можно так выразиться) события в Абсолютном, сотворения мира Богом, в двойственности своей природы, в своей абсолютно-относительности<sup>14</sup>. Ибо человек ощущает себя относительным бытием, песчинкой, ввергнутой в безмерности пространства и времени. Но в себе же находит он столь упругое сознание своей абсолютности, вечности, божественности, такое несомненное чувствование себя в Боге и в себе Бога, которое не может быть залито океаном времени и угашено в вихрях пространства. Человек, как живая икона Божества, и есть этот бого-мир, абсолютно-относительное» (Булгаков, 2017, 291).

Здесь же весьма важно отметить, что уже в «Свете невечернем» о. Сергей трактует творение как рационально не объяснимую жертву внутри Абсолютного, «жертву Абсолютного своей абсолютностью» (Булгаков, 2017, 291), «Голгофу Абсолютного» во имя «безграничной любви к творению» (Булгаков, 2017, 292). Как видно, в «Свете невечернем» идея кенозиса, т. е. добровольного страдания, уже активно развивается Булгаковым применительно к Богу. «Самораздвоение» Абсолюта изъясняется в перспективе Голгофы, т. е. некоего вольного «раздранья» во имя любви к другому. Нельзя не заметить, что подобный ход мысли исключает традиционное для святоотеческой мысли различие в Боге непознаваемого и никоим образом несообщимого творению сверхбытия по сущности (*κατ' οὐσίαν*) и исхождения к твари в силах и энергиях, к действию в которых и относится сотворение мира [Флоровский, 1928, 195–206]. Некий намек на данное учение прот. Сергей Булгаков делает после всего образного и «трогательного» повествования о жертве Абсолютного, в утверждении того, что Бог хотя и вводит Себя в результате кенотического (сам термин появляется в более поздних работах) акта творения в «трагический процесс мировой истории», однако вместе с тем «в Себе и для Себя остается от него свободным» (Булгаков, 2017, 293).

Не менее интересно, как во всем этом космогоническом процессе участвует София. Концепция Божественной Софии вводится прот. Сергием Булгаковым в данной работе несколько позднее, после подробного разъяснения соотношения первобытия и небытия в античных терминах *μὴ ὄν* и *οὐκ ὄν*. София, по о. Сергию, обозначает некую вечную прослойку, грань между Богом и миром, которая по своему онтологическому статусу «не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое *μεταξύ* в смысле Платона)» (Булгаков, 2017, 342). Как появляется эта «грань», София? «Бог-Любовь, — пишет прот. С. Булгаков, — в Своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной, субстанциальной Любви внеполагает (в смысле метафизической внеположности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви» (Булгаков, 2017, 342). То есть получается, что в вечном Божественном мире — еще нет речи о творении — уже появляется, или, лучше сказать, предвечно появляется некая грань между Богом и не-Богом по существу, граница, которую полагает Сам Бог в силу, так сказать, «избытка» любви. Следующие слова прот. Сергия точнее проясняют данное место. «Она находится *вне* Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, и благодаря тому она открывает тайны

<sup>11</sup> См.: [Ваганова, 2010, 214; Aidan, 1995, 59].

<sup>12</sup> Ср.: (Булгаков, 1933, 148).

<sup>13</sup> Влияние Гегеля и Шеллинга в космологии прот. Сергия Булгакова вслед за Н. О. Лосским отмечает Павел Гаврилюк [Gavriulyuk, 2015, 459].

<sup>14</sup> Некая попытка заострить тему методологии прот. Сергия Булгакова в данном конкретном аспекте делается в следующей статье-докладе: [Касярум, 2019, 56–60].

Божества и Его глубины и радуется, „играет“ этими дарами пред лицом Божиим» (Булгаков, 2017, 343). Таким образом, поскольку Бог есть любовь всегда, вечно, точно так же вечно существует и предмет Его любви — София. Сам же тварный мир связан с Софией как со своей идеальной основой так, что Она одновременно и трансцендентна, и имманентна миру (Булгаков, 2017, 346).

Также важно обратить внимание на следующие строки прот. Сергия: «Жизнь Св. Троицы есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной Любви. Св. София тоже отдает себя Божественной Любви и получает ее дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, исполняют Себя Им и Его Собою. София же только *примлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все» (Булгаков, 2017, 343–344)<sup>15</sup>. Здесь прот. С. Булгаков, с одной стороны, продолжает начавшуюся еще в «Философии хозяйства» тенденцию персонализации Софии, а с другой, на этом фоне более отчетливо обозначает некие жертвенные отношения Бога и Его Идеи идей, особого метафизического субъекта — Софии. Таким образом, в «Свете невечернем» жертвенные (будущие кенотические) отношения присутствуют, во-первых, внутри Божественной Троицы, во-вторых, между Богом и миром в результате акта творения, и в-третьих, между Богом и вечным субъектом мира — Софией. Последние — существуют в очень нераскрытом виде по сравнению с последующими работами, вероятнее всего, по причине неопределенности онтологического статуса Софии, который тяготеет все-таки в сторону нетварности последней<sup>16</sup>.

Онтология Софии окончательно решается в «трилогии» прот. Сергия Булгакова, начиная со статьи «Ипостась и ипостасность. Scholia к „Свету Невечернему“» (1924), где София называется «живой сущностью» (Булгаков, 1999, 317) Божией, «самооткровением Божиим», ипостасностью, которая одновременно и «Божественное *все* этого мира» (Булгаков, 1999, 318), получающая свою ипостась в творении (в человеке). Здесь София отождествляется с Божественной благодатью, славой Божией, которая уже «неотделима от существа Божия» (Булгаков, 1999, 318) и обращена в первую очередь к Самому Богу в тех же, описанных выше, отношениях ответной любви. В книгах после «Агнца Божия» (1933) София рассматривается уже непосредственно в роли Божественной сущности (οὐσία).

Глава «Агнца Божия», посвященная творению мира, начинается вопросом, в перспективе которого развивается вся логика содержания последующего повествования. «В каком отношении находится этот акт сотворения мира к собственной жизни Бога или к вечности Его?» — спрашивает о. Сергей (Булгаков, 1933, 141). Не трудно понять, что данная проблематика *связи* Бога и мира, хотя и, бесспорно, ценная, однако является продолжением все той же софиологической линии прот. С. Булгакова.

Интерес к Божественной связанности с миром соединяется здесь с традиционной святоотеческой трактовкой творения мира из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Наряду с утверждением безотносительности мира к жизни Бога в Самом Себе (Булгаков, 1933, 141), прот. Сергей обращается к мысли о Божественной любви, которой «свойственно изливаться за свои пределы» (Булгаков, 1933, 142), полагая, таким образом, некую необходимость мира для Бога. «Отсутствии *природной* или ипостасной необходимости совсем не означает случайности или произвола в бытии мира... Мир *нужен* Богу не для Него Самого, а для самого мира» (Булгаков, 1933, 142). Данное отношение

<sup>15</sup> Сравнение учения прот. С. Булгакова о Софии как посредствующем начале между Богом и миром с учением прп. Максима Исповедника о «логосах бытия» проводится в статье: [Gavrilyuk, 2013, 407–415].

<sup>16</sup> «Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытие, ἄλειρον, пустота. Но в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство» (Булгаков, 2017, 345–346).

«нужен» уже является некоей связью, мостом из мира Божественного к миру тварному, причем эта связь, как видно, исходит из этической предпосылки.

Далее прот. Сергей Булгаков занимается развитием этой нравственно окрашенной мысли, отклоняя святоотеческую логику о случайности мира по отношению к Богу (то есть утверждение абсолютного онтологического разрыва во всех отношениях между Богом и творением), видя в этом утверждении некое уничтожение величества Божия (Булгаков, 1933, 142). «Бог сотворил мир не для Себя, но для мира, движимый неограничиваемой даже самим Божеством, во вне Его изливающейся любовью. И в этом смысле мир не мог быть не сотворен...» — пишет о. Сергей (Булгаков, 1933, 142–143), объясняя данную «необходимость любви» неким «внутренним гланием, „законом“ любви» (Булгаков, 1933, 143).

Справедливо отмечая, что само понятие «Бог» уже «есть понятие относительное, уже включающее в себя отношение к миру» (Булгаков, 1933, 143), прот. Сергей Булгаков говорит о некоей неразрывности Бога и мира. «Если бы Бог был без мира, оставаясь в Себе, Он был бы то Абсолютное, которое не существовало бы ни для чего вне Себя (за отсутствием этого вне), а, следовательно, и вообще бы не существовало, поскольку существовать и значит быть для другого. Но Бог не есть Абсолютное, — это есть лишь первое Его самоположение. Он есть Бог, т. е. Абсолютное, существующее для другого, — именно для мира, Другое Божества постольку включается и в недра Божественной жизни... Умалая значение мира для Бога, сводя его только к случайности, внутренне не связанной с Богом, мы, желая возвеличить Божество за счет мира, на самом деле Его умалеем, ибо обедняем, превращаем в абстракцию и даже похуляем Божественную любовь» (Булгаков, 1933, 143–144).

Таким образом, нравственный план во взаимоотношениях Бога и мира получает у о. Сергия некую тотальную силу, определяющую онтологическую зависимость Бога от мира. Интересно, что здесь как бы совершенно не берется в расчет богословие Имен Божиих, где любовь названа одним из множества и множества Божественных именовании [Лосский, 2013, 114–115], а природа Бога объявляется совершенно неприступной для творения. Однако именно этот довольно отчетливый этический, он же катафатический, крен в богословии прот. Сергия Булгакова обуславливает и место его концепции кенозиса в учении о творении.

Утверждая в качестве аксиомы положение о том, что «Бог сотворил мир Собою, из Своего естества»<sup>17</sup>, о. Сергей Булгаков говорит, что в результате творческого акта, который «есть Божественный „экстаз“ любви» (Булгаков, 1933, 149), «вольное самоумаление, метафизический кенозис» (Булгаков, 1933, 150), София Божественная становится Софией тварной (Булгаков, 1933, 149), Божественное Всеединство становится «Всемножеством раздельного бытия» в акте шестидневного, шестиступенчатого кенозиса. «И лишь до конца исчерпав всю полноту Божественного мира в тварном, насколько последний мог вместить ее, почил Бог от дел Своих» (Булгаков, 1933, 149). София, «будучи основанием мирового бытия, его энтелехией, находится лишь в потенциальности, которую мир сам в себе должен актуализировать. Это-то потенциализирование Богом Своего собственного Божественного мира во внебожественное бытие и есть творение из ничего», — заключает прот. Сергей Булгаков (Булгаков, 1933, 149).

<sup>17</sup> Для святоотеческой традиции такой тезис был бы просто немыслим. К примеру, свт. Василий Великий пишет: «Творит Бог не телесными руками; но творит, не из Себя производя создания (οὐκ ἐξ αὐτοῦ προαύων τὰ δημιουργήματα), а Своею деятельностью приводя их в бытие, подобно тому, как человек, обделяющий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело» (Василий Великий, 2008, 200; Basilus Caesariensis, Advers. Eunom. V. PG 29. Col. 736). То же самое пишет и прп. Иоанн Дамаскин: «тварь... произошла не из существа Бога, а приведена в бытие из не сущего волею и силою Его, и изменение не касается естества Божия. Ибо рождение состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу. Творение же и произведение состоит в том, чтобы извне и не из существа того, кто творит и производит, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу» (Иоанн Дамаскин, 1992, 88).



К слову сказать, данный акт кенотического творчества Бога о. С. Булгаков рассматривает вне причинно-следственной связи, что обусловлено все тем же мотивом иррациональной силы любви личного Бога. Мир является «даром» Бога, а не механическим следствием [Slesinski, 2008, 8].

Также можно отметить, что Божественный кенозис, согласно прот. С. Булгакову, вечно осуществляющийся в Св. Троице, при творении также разделяется на три аспекта, сообразно каждому Божественному Лицу. Отцу принадлежит начало кенозиса, сама «воля выйти из Себя в творение чрез творческое да будет» (Булгаков, 1933, 151). Сын, «как Слово Божие, исходит из Божественных недр в творение, чтобы в некоем смысле отождествиться с ним, стать и для него Словом о Всем и во Всем... Сын, Агнец Божий, предвечно „закаляется“ уже в творении мира, как нарочито космическая ипостась, демиург в Божестве» (Булгаков, 1933, 151). Святой Дух, «всцело почивая на Сыне в вечности, как ипостасная любовь Отца и Сына», исходит вовне, в становление мира, «сам как бы становится становлением мира, осуществлением его содержания» (Булгаков, 1933, 152).

В последней книге трилогии («Невеста агнца») прот. Сергей более отчетливо выражает кенотический характер творения, поясняя, как именно участвует Божественная София, которая есть природа Бога, в творении мира. Состояние становления мира для о. Сергея является умалением Софии. «София тварная, — пишет он, — есть в этом смысле кенозис Софии Божественной. Творение мира Богом есть акт кенотический в Божестве, прежде всего в том общем смысле, что Бог, поставляя наряду с Своей абсолютностью относительное бытие творения, сам Себя тем самым, вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним. Как Творец и Промыслитель, постольку Он сам становится соотносительным миру, так сказать, приемлет внутрь Своего самоопределения эту соотносительность. Это есть кенозис ипостасный. Но этот же кенозис имеет для себя и свое софийное выражение: полагая рядом с Своим Божественным миром становящийся, или с Софией Божественной — тварную, Бог осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в „ничто“ или к творению из „ничего“. Разумеется, София, как не-ипостасный, не природный образ Божественного бытия, сама себя не может определить к кенозису. Она может быть определена к нему лишь ипостасным творческим актом Божиим. Силою же этого ипостасного акта она умалется до становления, и этот кенозис делается уже состоянием ее бытия, ее собственным, хотя и пассивно воспринятым, кенозисом» (Булгаков, 1945, 69–70).

Таким образом, прот. Сергей Булгаков приходит к тому, что Бог не творит мир как нечто новое в онтологическом плане по сравнению с собственной природой (Булгаков, 1945, 58), тварный мир является по сути той же самой Божественной Софией, существующей в некоем режиме становления, борьбы бытия и небытия... Это приближает мысль о. Сергея к пантеизму: коль скоро Божественная природа включена в процесс творения, она представляет собой «сущность тварного» (Булгаков, 1945, 58). Именно поэтому так важна для о. Сергея идея «кенозиса», она как бы берет на себя задачу, с одной стороны, сохранить непрерывность Софии, внутреннюю связанность тварного бытия с Божественным — это, как мы сказали, для о. Сергея очень важно, с другой же стороны, отвести пантеистическое подозрение несколько в сторону посредством образной иллюстрации перехода от «ничто» к возникновению тварного, за счет полагания фактом Божественного кенотического «усилия» над Собой некоей, хотя и очень условной, грани между Богом и творением. Эта последняя функция кенотического учения прот. Сергея Булгакова почти что замещает (или, по крайней мере, очень плохо согласуется) традиционную для православия концепцию творения мира «из ничего» [Лосский, 2013, 423–424], которое означает некое благоразумное и серьезное осознание полной немощи тварного разума<sup>18</sup> постичь реальность

<sup>18</sup> Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «невозможно сказать что-либо о Боге или вообще подумать что-либо вопреки тому, что по Божескому определению объявлено нам или сказано и открыто Божественными изречениями Ветхого и Нового Завета» (Иоанн Дамаскин, 1992, 76).

Божественного акта<sup>19</sup> в силу как раз постулирования непреодолимости этой самой грани между Божественной природой и тварностью<sup>20</sup>.

Как было показано, кенозис обосновывается о. Сергием через Божественную любовь, которая не может не изливаться за пределы себя; хотя это положение и вызывает определенные вопросы с точки зрения православной догматики, однако еще больше недоумения порождает тенденция о. Сергия Булгакова определять Божественную сущность через ее одно только свойство — любовь, поскольку именно она побуждает все существо Божие к кенотическому творению. С другой стороны, необходимо отдать должное прот. Сергию Булгакову именно за это подчеркивание, хоть и догматически небезупречное, любви Божией как особого свойства, как бы собирающего в себе остальные Божественные атрибуты, и введение данной проблематики в богословский дискурс. В пользу чего (особого значения Божественной любви среди множества именований Бога) мы имеем совершенно однозначные свидетельства Евангелия, к примеру знаменитые строки «*Ибо так возлюбил Бог мир...*» (Ин 3:16), или «*Возлюбив Своих суцих в мире, до конца возлюбил их...*» (Ин 13:1)<sup>21</sup>. Позже данное направление осмысления откровения Бога как любви будет развито с аскетических ракурсов в кенотическом богословии архим. Софрония (Сахарова) [Сахаров, 1985; Сахаров Н., 2012, 53–82]. Впрочем, нас интересует исключительно тема кенозиса в контексте софиологии и связь этих двух важнейших для о. С. Булгакова концептов.

Итак, кенозис в позднем богословии прот. Сергия является неким бесконечным «усилием» самоумаления со стороны Бога, не могущим в силу бесконечности Его существа исчерпаться, в силу этого о. Сергей не раз говорит о вечности мира для Бога<sup>22</sup>. Идея кенозиса делает возможной борьбу за наличие онтологической связи, некоего «жизненного единства» между Богом и миром; для о. Сергия, как показывают тексты его сочинений<sup>23</sup>, чрезвычайно важно сохранить и обосновать наличие некоей крепкой жизненной связи Божественного существа, самого «недра» Божия с миром. Именно данную функцию берет на себя идея кенозиса, однако сама реализация кенотической концепции в рамках софиологии, как было показано, приближает всю систему о. Сергия Булгакова к пантеизму, от которого хотя он и отказывается в пользу панентеизма<sup>24</sup>, однако логика предложенных им идей заставляет думать иначе, что, в свою очередь, заостряет проблему существования в мире зла.

Вместе с тем справедливо будет отметить: сами вопросы, которые пытается решить прот. Сергей Булгаков, безусловно, являются краеугольными для христианского вероучения и христианской сотериологии. Каким образом мир связан с Богом? Каким образом возможно присутствие трансцендентного Бога в мире, Его соприкосновение с творением? Данные вопросы издавна решаются в святоотеческом учении о благодати как «внешнем» явлении Святой Троицы [Лосский, 2013, 115], наполняя все богословие исключительно сотериологическим мотивом и, таким образом, связывая все мышление о Боге в первую очередь с деланием (с практикой спасения). Однако философски настроенный ум прот. Сергия Булгакова, требующий объяснения

<sup>19</sup> Свт. Кирилл Иерусалимский пишет: «Итак, когда не знают Ангелы (ибо Единородный Сын вместе с Духом Святым, чрез Духа Святого открывает каждому по мере способности каждого), то никому из человеков не следует стыдиться — сознавать свое неведение... Я имею душу, и не могу изъяснить свойств ее; как же могу изречь Даровавшего душу?» (Кирилл Иерусалимский, 2006, 81).

<sup>20</sup> «Велико и непроходимо расстояние, которым несозданное естество отделено от созданной сущности», — пишет свт. Григорий Нисский (Григорий Нисский, 1864, 292).

<sup>21</sup> Синодальный перевод.

<sup>22</sup> См.: (Булгаков, 1933, 145; Булгаков, 1945, 70). В чем можно опять-таки усмотреть недостаточное различие прот. Сергием Булгаковым между Божественной сущностью и Божественным действием [Флоровский, 1928, 202–203].

<sup>23</sup> Еще в предисловии к «Свету невечернему» о. Сергей Булгаков ставит поиск и познание данной связи предельной задачей религиозного сознания (Булгаков, 2017, 10).

<sup>24</sup> См.: (Булгаков, 1933, 144). Исследователь творчества о. С. Булгакова Павел Гаврилюк называет систему прот. Сергия «кенотический панентеизм» [Gavrilyuk, 2015, 461].

мироздания (построения некоей онтологии сущего), может обращаться подобные вопросы и к благодати. Каким образом нетварная энергия, будучи причастна трансцендентному Богу, одновременно имманентна тварному миру? И что есть в самой природе твари такого, что позволяет быть этой причастности? К слову сказать, известный ученый и богослов прот. В. Зеньковский в известной статье «Проблема космоса в христианстве» также не находит иного пути корректного решения (конечно, речь идет о теоретическом решении) «проблемы космоса в духе христианского благовестия», как только в рамках софиологии [Зеньковский, 1997, 91].

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков (2017) — *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. СПб., 2017.
2. Булгаков (2009) — *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
3. Булгаков (1933) — *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Париж: YMCA-press, 1933.
4. Булгаков (1999) — *Булгаков С. Н., прот.* Ипостась и ипостасность // Первообраз и образ: сочинение в двух томах. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. Т. 2. С. 313–323.
5. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж: YMCA-press, 1945.
6. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М., 2008. Т. 1.
7. Григорий Нисский (1864) — *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1864. Ч. VI.
8. Иоанн Дамаскин (1992) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.
9. Кирилл Иерусалимский (2006) — *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2006.
10. Basilus Caesariensis — *S. Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium V // PG 29. Col. 710–774.*

### Литература

11. Антонов (2013) — *Антонов К. М.* Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 95–114.
12. Ваганова (2007) — *Ваганова Н. А.* С. Н. Булгаков: Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. М., 2007. Вып. 2 (18). С. 69–79.
13. Ваганова (2010) — *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010.
14. Зеньковский (1987) — *Зеньковский В., прот.* Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси // Вестник русского христианского движения. № 149. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1987. С. 61–65.
15. Зеньковский (1997) — *Зеньковский В., прот.* Проблема космоса в христианстве // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 71–91.
16. Касярум (2019) — *Никон (Касярум), иером.* Методология богословствования прот. Сергия Булгакова: к вопросу о соотношении философии и богословия // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 56–60.

17. Леонов (2013) — *Леонов В., прот.* Кенозис // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 446–453.
18. Лосский (2013) — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2013.
19. Материалы (2013) — Материалы дискуссии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 263–288.
20. Михайлов (2013) — *Михайлов П.Б.* Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 251–262.
21. Письма Флоровского (2013) — Письма: Г. В. Флоровский — о. С. Булгакову // Софиология и неопатристический синтез. М.: ПСТГУ, 2013. С. 129–168.
22. Сахаров (1985) — *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.
23. Сахаров Н. (2012) — *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кенозиса в богословской мысли архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. М., 2012. Т. 58. № 1. С. 53–82.
24. Уильямс (2009) — *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев, 2009.
25. Указ (2007) — Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 202–215.
26. Флоровский (1928) — *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Православная мысль. Париж, 1928. Вып. 1. С. 195–206.
27. Aidan (1995) — *Aidan N.* Light From the East. London, 1995.
28. Aidan (2004) — *Aidan N.* Wisdom from Above? The Sophiology of Father Sergius Bulgakov // New Blackfriars. Oxford, 2004. Vol. 85. № 1000 (October). P. 598–613.
29. Gorodetzky (1938) — *Gorodetzky N.* The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938.
30. Gavrilyuk (2015) — *Gavrilyuk P.* Bulgakov's Account of Creation: Neglected Aspects, Critics and Contemporary Relevance // International Journal of Systematic Theology. 2015. № 17 (4). October. P. 450–463.
31. Gavrilyuk (2013) — *Gavrilyuk P.* Georgeos Florovsky's Reading of Maximus: Anti-Bulgakov or Pro-Bulgakov? // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 407–415.
32. Slesinski (2008) — *Slesinski R.* Bulgakov's Sophiological Conception of Creation // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 2008. Vol. 74. P. 443–454.