

книгу «Судьба и грехи России». Мыслитель обладал методологической спецификой в изучении истории, по высказыванию о. Меня, изучая историю Федотов в истории выбирал, не выпуская из сферы своего внимания ни одного фактора и значимого события, влияющего на общественные и политические процессы в России, что, естественно, не осталось незамеченным видными его современниками (Ф. Степун, Н. Бердяев, С. Франк), но побуждает нас и сегодня обратить самое пристальное внимание на его мысли и оценки истории России.

Федотов, как и многие его современники, прошел по пути духовной эволюции, олицетворяя собой нового человека русского культурного возрождения, сохраняя при этом юношескую революционную мятежность. Ф. Степун заметил, что среди наиболее крупных и значительных людей, перешедших от марксизма к Церкви Федотов занимал совершенно особое место, будучи едва ли ни самым радикальным, из отечественных мыслителей, противником революционаризма. Поэтому в стремлении к свободе, как залого успешного социального и культурного строительства Федотов исключал крайности, в.т.ч. такие как революционный путь (для дальнейшей истории России) и любое проявление тоталитаризма. Не будет ошибкой утверждать, что Георгий Федотов уточняет онтологические основания исторических событий, выясняет причины, обеспечивающие или конституирующие социальный порядок и рассматривает путь формирования национального сознания в рамках Российского государства от Древней Руси до пореволюционной России.

Федотов проводит работу по критическому переосмыслению культурной и социальной истории России [4]. Философствуя о свободе и культуре их связи и значении для русского человека и национальной государственности в целом, он рассматривает конкретные исторические примеры (целые вехи отечественной истории) моделирует дальнейшее развитие истории, указывая на возможные и даже неотвратимые национальные проблемы и предлагает философски осмысленные их решения, адресованные будущим поколениям россиян.

Отводя место человеку в глобальном историческом процессе, философ следует словам В. Соловьева о судьбе, которая «хотя и независима от нас по существу, однако может действовать в нашей жизни только через нас, только под условием того или иного отношения к ней со стороны нашего сознания и воли» [5, С.179]

В своих работах Федотов показал, что историческая реальность рассматривает человека в полноте его духовной сущности, превращая историческое познание в познание духовной действительности, не разобщая историю и человеческий дух. Как философ культуры и во многом преемник идей В. Соловьева, сегодня идеи мыслителя актуальны тем, что в них осуществляется пересмотр политических и ментальных стереотипов культурной традиции.

#### **Список литературы**

1. Жукова О.А. Избранные работы по философии культуры. Культурный капитал. Русская культура и социальные практики современной России. – М.: «Издательство «Согласие», 2014. – 536 с.
2. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – 350 с.
3. Белый А. Проблема культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 18–25.
4. Клепикова Ю.В. Бремя Империи и призвание России: к философии истории Г.П. Федотова // Философские науки. – 2019. – Том 62. – № 4. – С. 44–57.
5. Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Литературная критика. Коммент. Н.И. Цимбаева. – М.: Современник, 1990.

### **ТРИАДОЛОГИЯ О. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА**

**Козарезова О.О.**

*Кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии  
Московский Педагогический государственный университет,*

УДК 1(091)

*Доклад посвящен рассмотрению триадологии С. Н. Булгакова, рассматриваемой им в контексте метафизики Всеединства, представляющей собой универсальный синтез философии и богословия. Так, триадология о. Сергия, с одной стороны, тесно связана с философскими учениями И. Канта и Г. В. Шеллинга. В основе его тринитарной диалектики лежит антиномия полного тождества и полного различия между Божественными Лицами. С другой стороны характерной чертой его триадологии является учение о Софии как некоем четвертом элементе Троицы. Здесь прослеживается влияние неоплатонизма с его учением о Мировой Душе. В контексте софиологии о. Сергий говорит о самораскрытии Бога, о внутреннем раскрытии Ипостасей в общей божественной природе. Для него всеединство подразумевает органическое единение всего универсума.*

*Ключевые слова: Троица, сущность, ипостась, София, Всеединство, тринитарная диалектика, антиномизм.*

### **TRIADODOLOGY OF O. SERGIY BULGAKOV IN THE CONTEXT OF THE PHILOSOPHY OF UNITY**

**Kozarezova O. O.**

*Candidate of Philosophy, Associate professor Department of Philosophy and Cultural Studies,  
Moscow Pedagogical State University,  
Russian Orthodox University of St. John The Theologian,  
(Moscow, Russia)*

*The report is devoted to the triadology of S. N. Bulgakov, considered by him in the context of the metaphysics of all-unity, which is a universal synthesis of philosophy and theology. Thus, the triadology of Fr. Sergii, on the one hand, is closely related to the philosophical teachings of I. Kant and G. V. Schelling. Its Trinitarian dialectic is based on the antinomy of complete identity and complete difference between Divine Persons. On the other hand, a characteristic feature of his triadology is the doctrine of Sophia as a fourth element in the Trinity. Here we can trace the influence of Neoplatonism with its teaching about the World Soul. In the context of sophiology, Fr. Sergii speaks on the self-revelation of God, on the inner self-revelation of Hypostases in the common Divine nature. For him, all-unity implies the organic unity of the entire universe.*

*Keywords: Trinity, essence, hypostasis, Sophia, All-unity, Trinitarian dialectic, Antinomianism.*

Как известно, эпоха «рубежа веков» охарактеризовалась своеобразным разнообразием, «полифонией идей». Это было время религиозно-философского ренессанса, когда под влиянием философии идеализма возникает интерес к религиозно-мистическим течениям, которые отразились не только в интеллектуальной мысли, но и в художественном творчестве. Среди различных направлений «рубежа веков» особое место занимала философия Всеединства, в которой прослеживается стремление найти свои культурные истоки.

Среди философов, представителей метафизики всеединства проблемами мистического богословия, а именно переосмыслением основных догматов христианского богословия и эстетики занимался также о. Сергий Булгаков, основатель Свято-Сергиевского института в Париже. С его именем связано богословие «парижской школы», оказавшей влияние не только на философскую, но и на эстетическую мысль XX века.

Основная идея философии о. Сергия Булгакова – это идея всеединства Бога, вселенной и человека. Согласно о. Сергию, созданный Богом мир, Его творение есть всеединство, где человек, будучи непосредственно связан с Богом, является Его образом и подобием. Вместе с тем, о. Сергий отмечал, что, «поскольку мир реален в своей божественной основе, поскольку

бытие его есть бытие в Абсолютном, – в этом сходятся идеи как творения, так и эманации» [3, с. 157]. Булгаков в своей философии парадоксальным образом соединяет идею творения мира и эманативную концепцию. В частности, в своей работе «Свет невечерний» он пишет: «творение есть эманация плюс нечто новое, создаваемое творческим да будет!» [3, с. 167], «Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением» [3, с. 178].

Согласно о. Сергию Булгакову, всеединство Бога и твари и есть «совлечение» любви, круговорот любви, в которой осуществляется полнота и совершенство, красота и всемогущество Создателя. Но как осуществляется это всеединство, эта связь человека с Богом, что она собою означает и что в себе содержит? Каковы основы и условия всеединства, представляющего собой универсальный синтез философии и богословия, знания и веры?

Задавая эти вопросы, о. Сергей отмечает сложность и многотрудность понимания всеединства, отличного от отвлеченного эллинского космизма и мыслимого как реальное воссоединение твари с Богом, как обожение и преодоление греховной падшести, которое невозможно обрести без участия Богочеловека – Иисуса Христа, приносящего себя в жертву миру и искупляющего грехи мира Своей крестной жертвой. Именно Личность Сына Божия, Сына Человеческого является «краеугольным камнем» христианской философии. «Я есть Свет миру», – говорит Спаситель – именно этими словами начинается сочинение о. Сергия Булгакова «Агнец Божий», вышедшее в 1933 году и вызвавшее многочисленные отклики со стороны духовенства и русской интеллигенции. Свое обращение к основам христианской веры, а конкретно к христианской догматике о. Сергей Булгаков объясняет необходимостью «оправдания добра», оправдания творения Божьего. Отсюда, собственно, становится понятным его обращение к учению о богочеловечестве Иисуса Христа, к этике искупления и спасения, ибо «богочеловечество есть догматический зов к духовной аскезе, так и к творчеству, как и спасению от мира, так и к спасению мира» [3, с. 106].

Обращаясь к евангельским словам о Воплощении Бога-Слова (Ин. 1:1–4), о. Сергей отмечает, что эти строки являются ключевыми, они указывают на то, что «между Отцом и Сыном утверждается полное тождество, однако, при различии их ипостасей. В своем рождении Отец раскрывает Сам Себя, но Он совершает это, рождая Сына Возлюбленного» [5, с. 427]. Таким образом, Отец и Сын соединены единством Божества в коем присутствует безграничная любовь, но, вместе с тем, данное единство является не количественным, а качественным, предполагающим не соподчинение, но единосущность, взаимодействие «трех в одном и единого в трех». Отсюда, Бог есть «Отец – начало всего, Сын – осуществляющий все, Дух – тот, кто приводит в движение» [5, с. 428]. Такие слова, на первый взгляд не противоречат учению Церкви. Но возвращаясь к идее эманации, мы видим, что в отношении вопроса троичности акцент у него делается на личности, на отношении между «Я» и «ты». Перед нами предстают как бы три отдельные Личности. Такая позиция приближает философа к тритеизму. В отличие от концепции субординационизма, которая лишает божественные Ипостаси единосущия и невольно придает Второй и Третьей Ипостаси прикладное значение в отношении миротворения, о. Сергей видит откровение Отца в Сыне и Духе Святом как собственную жизнь Бога. В понимании Софии, считает о. Сергей, можно различать два аспекта: она есть собственно София (Хокма), как откровение Премудрости Божией, и она же есть Слава, как откровение Божией Красоты и Всеблаженства. В этих аспектах выражены свойства Второй и Третьей ипостаси: если София, как Премудрость Слова, как Логос, есть самооткровение Бога во Второй ипостаси, то Слава есть самооткровение Бога в Третьей ипостаси. Иначе говоря, София, как Слава, принадлежит Духу Святому. Это откровение и есть мир Божий, природа Божья, Усия – София, которая неотделима от божественных Ипостасей, но в то же время отличается от них. Она присуща единосущной Троице и по-своему – каждой из Ипостасей. Она и есть то самое начало, которое имел Господь в начале путей Своих в сотворении мира.

По мнению о. Сергия, «св. София есть не Бог, но Божество в Боге, совершенно в том смысле, в каковом является Усия (или физис) во Св. Троице... Конечно, задачей здравого

богословия, тринитарного и софиологического, является понятие Усию-Софию во Св. Троице, как начало подлинного единосущия, триединой жизни и откровения, – Единицы в Троице и Троицы во Единице, не только в отношении тройства разнобоженственных ипостасей, но и Их подлинного единосущного триединства в природе» [1, с. 7].

В то же время, София оказывается неким посредствующим началом в творении мира и связью Бога и мира: «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 внутрибоженственной, не есть Бог и поэтому не превращает триипостасность в четвероипостасность, Троицу в четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству» [4, с. 212].

И далее он поясняет: «Жизнь Св. Троицы есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной любви. Св. София тоже отдает себя Божественной любви и получает дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, наполняют Себя Им и Его Собою. 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». В этой женственности тайна мира. Мир в своем женственном «начале», αρχή, уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени Божиего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего...» [4, с. 212–215]. Иными словами, о. Сергей Булгаков, рассуждая в духе неоплатонизма, рассматривает Софию по аналогии с неоплатонической Мировой душой, посредством которой и через которую Бог творит мир неким эманативным образом.

Зарождение мира в Софии, по Булгакову, есть «действие всей Св. Троицы в каждой из Ее Ипостасей, простирающееся на восприимлющее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans*, образующую основу *natura naturata*, тварного мира» [3, с. 195]. София, по Булгакову, «как приемлющая свою сущность от Отца, есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая излияние даров Св. Духа, есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари».

Фактически, в учении о. Сергия мы опять видим некоторый отзвук паламитского учения о нетварных божественных энергиях, присущих Богу. Здесь можно обратить внимание на формулировку о. Сергия, что София «не Бог, но божество», что соответствует паламитскому определению божественной энергии, хотя философ понимает это выражение иначе, чем православное богословие. Рассматривая христианское учение через призму неоплатонизма, он субстанциализирует Софию. София оказывается у него «усией», «физисом» Троицы. Отсюда вытекает представление о. Сергия об эманационном характере творения.

Из всего вышесказанного можно видеть, что учение о. Сергия Булгакова носит по преимуществу гностический характер. Для него всеединство подразумевает единение всего универсума. Образ Софии для о. Сергия обозначает органическое единство первообраза и творения, образующих всеединство универсума.

Учение о. Сергия о Божественной Троице вряд ли можно назвать соответствующим православному тринитарному богословию. Оно включает в себя элементы неоплатонизма и идеалистической философии Шеллинга, которая оказала на Булгакова существенное влияние. С этой позиции о. Сергей интерпретирует средневековое искусство, в котором образ Троицы оказывается связан с образом Софии, которая рассматривается им как особая «четвертая» ипостась. Она есть первообраз мира, икона всех икон. Отсюда для Булгакова «догмат иконопочитания есть догмат существенно софиологический», а не христологический. Икона для него является «первоявлением» или «символом» высшей реальности – именно с этой

позиции он и рассматривает иконографию «Троицы», в которой он видит отражение божественной идеи, «где осуществление идеи, при котором она становится совершенно прозрачной в бытии, есть высочайшее художественное произведение, совершенный образ, адекватный идее. Эта адекватная идее прозрачность образа есть красота» [2, с. 120]. Этим совершенным образом красоты и является икона преп. Андрея Рублева.

Итак, как мы видим, о. Сергей отходит от святоотеческой традиции: разделяя ипостаси, он нарушает принцип единства троичных Лиц.

#### **Список литературы**

1. Булгаков С. Н. Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией. Докладная записка митр. Евлогию. январь 1936 г. // Приложение к журналу «Путь» №50, 1936.
2. Булгаков С. Н. Лестница Иаковля. Об Ангелах. Париж 1929.
3. Булгаков С. Н. Первообраз и образ. СПб., 1999.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1917.
5. Булгаков С. Н. Сочинения в 2 тт. - М., 1993, т.1.