

**Хондзинский Павел Владимирович,  
протоиерей**

д-р богословия, канд. теологии, декан Богословского факультета ПСТГУ  
Российская Федерация, 127051, г. Москва, Лихов пер., 6/1  
paulum@mail.ru

**«Любовь Отца распинающая,  
любовь Сына распинаемая, любовь Духа,  
торжествующая силою крестною»:  
святитель Филарет и отец Сергей Булгаков**

*Аннотация:* Судя по текстам о. Сергия Булгакова, его знакомство с наследием свт. Филарета Московского было поздним и фрагментарным. Однако его серьезное внимание по меньшей мере привлекли известные слова святителя: «Любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа, торжествующая силою крестною». В этой максиме Булгаков ищет опору для своей кенотической концепции. Вопрос о легитимности такого подхода по-прежнему требует более подробно исследовать взгляды обоих авторов, чтобы выявить возможные точки пересечения и отталкивания. Итоги проведенного сравнительного анализа показывают, что, хотя обоих авторов можно считать склонными к христианскому платонизму, для святителя Филарета была более важна библейская парадигма, а для о. Сергия – философская, вследствие чего у первого исходным пунктом становится *слово*, а у второго – *логическое суждение*. При этом пересечение двух систем дает импульсы, способные обогатить современную богословскую мысль.

*Ключевые слова:* русское богословие, свт. Филарет, о. С. Булгаков, кенотическая триадология, кенотическая христология, платонизм

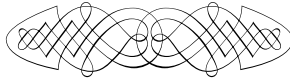
## Archpriest Pavel Khondzinskii

Dean of Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University, d. h. (Theology),  
Assistant Professor of St. Tikhon's Orthodox University  
Russian Federation, 127051, Moscow, Likhov per., 6-1  
paulum@mail.ru

### **“The crucifying love of the Father, the crucified love of the Son, the love of the Holy Spirit, celebrated in the power of the Cross”: St. Philaret and Fr. Sergius Bulgakov**

*Abstract:* From the texts of Fr. Sergius Bulgakov, his acquaintance with the legacy of St. Philaret of Moscow was rather late and fragmentary. However, his attention was at least caught by the famous words of the Saint: “The crucifying love of the Father, the crucified love of the Son, the love of the Holy Spirit, celebrated in the power of the Cross”. Bulgakov searches for a support for his kenotic conception in this maxim. The question of legitimacy of this approach compels to study the views of these authors more thoroughly, in order to figure out the potential intersection and repulsion points. The results of the comparative analysis show that, although both of these authors could be considered as inclined to Platonism, the primary paradigms for St. Philaret and Fr. Sergius were – biblical and philosophical respectively. Hence, the starting point for the former author is *the word*, and for the latter – *a logical proposition*. At that, the intersection of the two systems gives impulses, which can enrich the contemporary theological thought.

*Keywords:* Russian theology, St. Philaret, Fr. Sergius Bulgakov, kenotic Triadology, kenotic Christology, Platonism



## 1.

**В** 1930 г., в статье «Самосознание Церкви», о. Сергей Булгаков писал: «Православие только теперь начинает выражать себя на современном языке и для современного сознания, что само собой не должно служить причиной недооценки или преуменьшения нормативного значения патристического богословия»<sup>1</sup>. Делая этот тезис заключительным выводом своей статьи, он подтверждал его в том числе и списком заявивших о себе в XIX – начале XX в. ярких «богословских индивидуальностей, мало схожих друг с другом и все же остававшихся в границах православия». Таковы суть, по его мнению, «митрополит Филарет, А. Бухарев, Хомяков и Владимир Соловьев, Достоевский и Константин Леонтьев, священник Флоренский и Н. А. Бердяев и т. д.»<sup>2</sup>.

Вероятно, стоило бы поразмыслить о том, насколько этот список представляет собой «автогенеалогию» о. Сергия, но мы сосредоточимся только на одном имени – имени святителя Филарета Московского. Нельзя сразу не заметить, что оно несколько выбивается из общего ряда вполне предсказуемых имен, и уже это интересно. Как известно, в конце XIX – начале XX в., когда, собственно, формировалась интеллектуальная ментальность о. Сергия, имя святителя произносилось в религиозно-философской среде скорее с отрицательными, чем с положительными коннотациями (достаточно вспомнить резкие отзывы о нем Вл. Соловьева). Впрочем, и профессиональное богословие выражалось тогда порой не менее резко: «Богословы-схоластики пытаются все-таки... убедить читателей, что любовь проявил не только Божественный Сын, пойдя на распятие, но и Отец, подвергший Его последнему. “Любовь Сына распинаемая, любовь Отца распинающая”. – Но ведь это

<sup>1</sup> Bulgakov S. Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident. 1930. Heft 3. S. 21.

<sup>2</sup> Ibid. S. 20.

самый необедительный софизм, игра словами, и только»<sup>3</sup>, – писал, например, в «Догмате искупления» митр. Антоний (Храповицкий). Как бы то ни было, приступая к нашей теме, надо прежде всего попытаться установить степень знакомства о. Сергия с сочинениями святителя.

## 2.

Можно, видимо, констатировать, что до определенного времени о. Сергей этих сочинений просто не читал. Достаточно сказать, что упоминания последних мы не встретим в таких «филаретовских» по своей тематике работах, как «Философия имени» и «Купина неопалимая». По-видимому также, цитированная статья 1930 г. как раз и фиксирует примерную точку знакомства о. Сергия с наследием свт. Филарета или уж во всяком случае возникновения уважительного внимания к нему. Возможно, что оно является следствием опубликованного в 1928 г. в журнале «Путь» очерка о. Георгия Флоровского «Филарет митрополит Московский»<sup>4</sup>. Наконец, в 1933 г. появляется в «Агнце Божиим» и ссылка на филаретовский текст. По иронии судьбы для *софиологического* уразумения о. Сергию более всего пригодились выражение, охарактеризованное митр. Антонием (Храповицким) как *софизм*: «Любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа, торжествующая силою крестною. *Тако возлюби Бог мир*»<sup>5</sup>. Именно в нем о. Сергей находит подтверждение своей кенотической теории. Соответствующий фрагмент «Агнца Божия» интересен еще тем, что филаретовская цитата не приводится там целиком, но по характерной для самого святителя манере разбивается на микро-

<sup>3</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007. С. 43.

<sup>4</sup> Флоровский Г. Филарет, митрополит Московский // Путь. 1928. № 12. Август. С. 3–32.

<sup>5</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885. Т. 1. С. 90. О том, что эта формула есть преобразенная Августинова формула: любящий, возлюбленный, связующая их любовь, – мне уже приходилось писать раньше.

цитаты, чтобы естественным образом встроиться в собственный текст автора (о. Сергия). Вот этот фрагмент:

Родитель и Рожденный пребывают в неизменной вечности как взаимное бытие Отца и Сына. Есть Отец рождающий и есть Сын рождаемый. Но в кенозисе Своим Сын уже не живет в единении с Отцом, как и Отец с Сыном, ибо Отец послал Сына на землю, и Сын послан Отцом на Крест, *«любовь Отца распинающая и любовь Сына распинаемая»* (по смелому слову митр. Филарета), и в таком смысле это есть Их общее со-распятие. Но в человеческом распятии Сына и божественном со-распятии Отца со-распинается и сама любовь, ипостасная Любовь Отца и Сына, Дух Св., радость любви, Его со Отцом соединяющий... Эта радость гаснет в ночи Гефсиманского сада и в сгустившейся тьме девятого часа. Дух Святой, всегда почивающий на Сыне, Его также как бы оставляет. Ипостасная любовь Отца и Сына со-приносится в жертву за грех мира и тем соучаствует в крестном истощании, она становится как бы бездейственной в ночи мира. *«Бе же ночь»* (Ио. 13, 30), в которой распинается и умирает Сын Божий, с тем чтобы стать *«торжествующей силою крестною»* (м. Филарет) в воскресении. Таким образом... Жертва Сына предполагает сожертвенную любовь всей Св. Троицы: *«так возлюби Бог мир, и любовь не имеет силы без жертвы»*<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Булгаков С., прот. Агнец Божий. М., 2000. С. 372–373. Обратим внимание и еще на один парафраз Филаретовой формулы: «Что же таится во мраке Гефсиманской ночи? Любовь и только любовь Троичного Бога к падшему творению, – любовь Сына, изнемогающего под тяжестью греха и отяготевшего на Нем чрез этот грех гнева Отца, любовь Отца, подающего эту смертную чашу возлюбленному Сыну, любовь Духа Св., совершающего эту жертву любви Богочеловека к сочеловечеству, который вольно прививает к Своему безгреховному, непорочному человеческому естеству все яды всех грехов, совершенных человечеством, для того чтобы Своими страданиями их обессилить и притупить жало греха, Христос в Гефсиманскую ночь перестрадал и изжил все грехи всего человечества и каждого человека, совершенные в настоящем, прошедшем и будущем, – такова эта сладостная и страшная аксиома веры нашей» (Там же. С. 376). Ср. у свт. Филарета: «Пройди путем, который открывает тебе раздирающаяся завеса таинств; вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых, оставя за собою внешний двор, отданный языкам на попрание. Что там? – Ничего, кроме святых и блаженных любви Отца и Сына и Святаго Духа

Напомню, что занимающая нас цитата святителя Филарета взята из «Слова в великий Пяток» 1816 г., посвященного учению о божественной любви на основании текста 1Ин 4. 16.

*Бог есть любовь*, а значит, рассуждает святитель, «любовь по существу и существо любви»; следственно, все свойства Божии (в том числе и правосудие) суть ее проявления («облачения»). Эта Божественная «любовь-сущность» особым образом открывает себя в действии искупления, ибо любовь Сына обращена и к Отцу, и к миру: «Здесь имеющий очи да видит глубочайшее основание и первоначальный внутренний состав креста, из любви Сына Божия ко всесвятому Отцу Своему, и любви к человечеству согрешившему, одна другую пресекающих, и одна другой придерживающихся, по-видимому разделяющих единое, но воистину соединяющих разделенное»<sup>7</sup>. Таким образом, для святителя Филарета крест любви возникает вследствие того, что Любовь Сына, с одной стороны, обращена к Отцу, а тем самым любит то же, что любит Отец, следовательно, ненавидит грех и (как правда Божия) желает возмездия для нарушителя закона; а с другой – обращена к человеку и хочет не гибели грешника, но милости для него. Однако очевидно, что такой же «крест» претерпевает и любовь Самого Отца, и любовь Духа – они только открываются нам через любовь Сына и различаются обращенными к миру действиями: Отец посылает, Сын посылается, Дух увенчивает оба действия «силою крестною».

О. Сергей также говорит о кресте любви, но видит его в другом. «Крестная любовь, символизируемая в пересечении двух перпендикулярных линий», складывается для него из жертвенной любви Бога, «как бы скрывающегося для Себя, в *зраке раба* и жертвенной любви Человека (то есть Бога, кенотически отождествившего себя с человеческим субъектом), готового по любви к падшему со-человеку принять на себя любовью тяготы греха Им не совершенного, Ему чуждого»<sup>8</sup>. Иными словами, Божественная ипостась как бы отстраняет от Себя Свою Божественность, принося тем самым жертву Божественной любви; вследствие же

к грешному и окаянному роду человеческому» (Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 1. С. 90).

<sup>7</sup> Там же. С. 93.

<sup>8</sup> Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 372.

указанного истощания обнаруживает себя уже скорее как *человеческий* субъект<sup>9</sup>, который, будучи лично безгрешным, берет на себя не имеющий к нему отношения грех из любви «к падшему со-человеку».

Итак, мы видим, что тексты обоих авторов содержат сходные элементы мысли, хотя нельзя сказать, что следствием этого являются общие выводы. Для того чтобы ответить на вопрос о происхождении этих различий, надо, строго говоря, сравнить методологию наших авторов и их системы – задача не маленькая, контуры решения которой ниже могут быть только намечены.

### 3.

Методология святителя Филарета основана на его отношении к слову, впитавшему в себя очевидные платонические тенденции. Исходным пунктом этой методологии является положение, что слово является существенной чертой образа Божия в человеке. А это означает, что как бы велика ни была разница между словом Божиим и словом человеческим, между ними существует и связь. При этом святитель различает Слово Божие ипостасное, слово Божие как действие Божие (*глагол силы, творческое да будет, содержащее мир*<sup>10</sup>), слово Божие, воплотившееся в формах человеческого языка – имя Божие (являющееся также действием Божиим), слово Откровения: слово воплотившегося Слова и слово Писания; наконец, слово собственно человеческое, изначально способное являть истинные имена вещей<sup>11</sup> (ибо «имя есть существо вещи,

<sup>9</sup> «...реализует в себе при искуплении как бы лишь человеческую ипостась» (Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 371).

<sup>10</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 3. С. 436.

<sup>11</sup> «Адам предварительно имел знание общих свойств и законов существ; и применяя к сему общему знанию то, что находил опытом или ближайшим рассматриванием в особенных видах тварей, давал им имена, изображающие естество их. Таковые имена доселе сохраняются преимущественно в языке еврейском» (Филарет Московский, свт. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия: в 3 ч. М., 1867. Ч. 1. С. 47). Ср. у прп. Макария Египетского: «Пока в нем пребывали Слово Божие и заповедь, – имел он [Адам] все. Ибо

представленное словом»<sup>12</sup>), но после грехопадения утратившее во многом свою силу. Эта сила возрождается только в Церкви как следствие данного ей воплотившимся Словом благословения<sup>13</sup> и более всего обнаруживает себя в храме, куда Бог нисходит «не сущестvom, а действием»<sup>14</sup>, позволяя «создать малыми сими мерами ограниченный дом *Имени Своему* (курсив мой. – прот. П. Х.)»<sup>15</sup>. Так, творческий глагол Бога, который есть Божия слава и сила<sup>16</sup>, в слове благословения достигает человека и становится «могуществом его собственного человеческого слова»<sup>17</sup>. Иными словами, если воплощением Бог стал «соприроден» нам телесно<sup>18</sup>, то и Имя Его стало по той же логике «соприродно» человеческому слову<sup>19</sup>. Из сказанного вытекает существенная связь, возникающая через употребление одного и того же слова Писания в различных контекстах и приводящая, в частности, к формулированию закона «противоположного соответствия»:

О, как умалил Себя Сын Божий в Своем воплощении! Умаление сие тем поразительнее должно быть для нас, что является в некотором *противоположном соответствии* (курсив мой. – прот. П. Х.) с первоначальным возвеличением самого человека. Ибо слово Божие *не без намерения* (курсив мой. – прот. П. Х.) употребляет для изображения сих противоположностей одно и то же выражение: *образ и подобие. Сотворим человека*, рек Бог Творец, *по образу нашему и по подобию*. И Апостол о воплощении Сына Божия говорит: *зрак раба приим*,

Само Слово было его наследием; Оно было одеждою и покрывающею его славою, оно было учением. Адаму внушено было, как дать имена всему: «то нареки небом, то солнцем, то луною, то землею, то деревом». Как был научаем, так и нарекал имена» (Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. М., 1998. С. 96). Эта цитата в данном случае важна тем, что на нее ссылается свт. Филарет (см.: Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 3. С. 232).

<sup>12</sup> Там же. Т. 2. С. 403.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. Т. 4. С. 14.

<sup>15</sup> Там же. Т. 5. С. 96.

<sup>16</sup> См.: Там же. Т. 4. С. 475.

<sup>17</sup> Там же. Т. 3. С. 232.

<sup>18</sup> Там же. Т. 5. С. 201.

<sup>19</sup> Там же. Т. 3. С. 434.



*в подобии человечеством быв, и образом обретется якоже человек. <...>*  
И сим-то образом умалил Себя Сын Божий в Своем воплощении<sup>20</sup>.

Аналогичное противоположное соответствие святитель усматривает, например, и в Слове на Успение 1846 г., где, рассматривая икону праздника, обращает внимание на то, что на ней Спаситель держит на руках душу Богородицы, как когда-то Она носила на руках Его Самого: «Поелику Приснодева носила на руках своих Сына Божия, во время Его земного младенчества, то, в воздаяние за сие, Сын Божий носит Ее душу на руках Своих, в начатке Ее небесной жизни»<sup>21</sup>.

Методология о. Сергия также уходит корнями в платонизм и раскрыта им более всего в посмертно опубликованной работе «Философия имени». Несомненно, он гораздо более последовательный платоник, чем святитель, лишь оттолкнувшийся в своих рассуждениях от соответствующих фрагментов Кратила<sup>22</sup>, но нигде, в отличие от о. Сергия, не рассуждающий о слове как воплощении мира идей<sup>23</sup>. Между тем именно так, с точки зрения о. Сергия, должен быть прочитан рассказ книги Бытия о наречении Ада-

<sup>20</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 3. С. 66. Справедливости ради следует отметить, что святитель пользуется славянским переводом, тогда как в тексте книги Бытия (в Септуагинте) здесь стоит *εἰκον*, а в тексте послания – *μορφῆ*, хотя для «подобия» использованы и однокоренные слова (*ὁμοίωσις* и *ὁμοίωμα*). Возникающие в связи с этим экзегетические проблемы сами по себе существенны, однако, чтобы не уклоняться от темы, заметим только, что многочисленные подтверждения этого закона можно найти в Евангелии: например, *еже есть в человецех высоко, мерзость есть пред Богом* (Лк 16. 15), а о возможной его экстраполяции на интересующий нас вопрос будет сказано ниже.

<sup>21</sup> Там же. Т. 4. С. 457.

<sup>22</sup> См.: Платон. Сочинения: в 4 т. М., 1990–1994. Т. 1. С. 621, 625, 672–673.

<sup>23</sup> «Итак, слова как первоэлемент мысли и речи суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе, его звучание. Понятия, представления, суждения, все продукты речи и мысли суть уже дальнейшие результаты употребления слов, но совершенно неприменимы для их квалификации и объяснения» (Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953. С. 15).

мом имен животным: «Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей»<sup>24</sup>. При этом если идея есть чистый смысл слова, то само слово представляет собой неслиянное и нераздельное сочетание «смысла и формы, идеи и тела»<sup>25</sup>. Правда, сегодня в силу исторической многоязычности человеческого рода, идея и плоть слова связаны между собой случайно и временно, а не так, «как это надо мыслить относительно абсолютного божественного языка»<sup>26</sup>. Одновременно мы должны согласиться с Вундтом, что «отдельные слова суть абстракции, существует только предложение, содержащее в себе связную мысль»<sup>27</sup>.

Как видно, христологические и библейские ассоциации возникают у о. Сергия уже при первом приступе к теме. Еще более они усиливаются там, где речь идет непосредственно об имени и тем более об Имени Божиим. Всякое имя есть «сила, энергия, воплощенное слово»<sup>28</sup>, однако не только в том смысле, в котором похожие выражения употреблял святитель Филарет – в смысле «воплощения» слова в конкретной речевой форме, но и в смысле прямой параллели с воплощением Слова: как *Слово плоть бысть*, так и «всякий человек есть воплощенное слово, осуществленное имя, ибо сам Господь есть воплощенное Слово и Имя»<sup>29</sup>. Отсюда само имя «есть Образ Божий в человеке»<sup>30</sup>. Правда, у о. Сергия встречаются места, прочитываемые и вполне согласно с мыслью свт. Филарета. Так, возникновение имен Божиих о. Сергий описывает как действие божественной энергии в человеке<sup>31</sup>. Можно также

<sup>24</sup> Булгаков С., прот. *Философия имени*. С. 24. И в то же время: «Словам научает человека не антропоморфизированный Бог, но Богом созданный мир, онтологическим центром коего является человек, к нему протянуты и в нем звучат струны всего мироздания» (Там же. С. 33).

<sup>25</sup> Там же. С. 20.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 46.

<sup>28</sup> Там же. С. 177.

<sup>29</sup> Там же. С. 178.

<sup>30</sup> Там же. С. 204.

<sup>31</sup> Там же. С. 180. И далее: «*И Слово плоть бысть* получает здесь истолкование расширительное: воплощение Слова совершается не толь-

отметить сближение Имени Божия со Славой Божией и указание на присутствие Его в храме<sup>32</sup>. Однако выводимым из изложенной философии имени следует считать не закон «противоположного соответствия», а закон «как вверху, так внизу», следующий из изоморфности божественного мира идей и мира тварного (или Софии божественной и тварной).

Посмотрим теперь, какие системы выстраиваются с помощью представленных методологий.

#### 4.

Система святителя может быть развернута из понятия Славы Божией. Слава «есть откровение, явление, отражение, облачение внутреннего совершенства»<sup>33</sup>. Это внутреннее совершенство обнаруживает себя в божественном Триединстве – предвечном рождении Сына и исхождении Духа и облачается внутренней Славой «превыше всякой славы», образуя тот *неприступный свет*, в котором живет Бог. Если эта внутрибожественная слава ведома только Лицам Божественной Троицы, то ее откровение вовне является телеологической причиной творения: божественная Слава, исходя от Бога, «является небесным силам, отражается в человеке, облачается в благолепие видимаго мира; она даруется от Него, прием-

ко в боговоплощении Господа Иисуса Христа, но и в именовании, которые совершаются человеком в ответ на действие Божие. Уже по одному этому имена Божии не могут рассматриваться как чисто человеческие создания, как клички, изобретаемые человеком» (Булгаков С., прот. Философия имени. С. 180–181).

<sup>32</sup> «Речь идет о нарочитом пребывании в храме Имени Божия, наряду со Славою Божией, как силы Божией, как энергии Божией» (Там же. С. 198), ср.: Там же. С. 194; ср. также: «Мир, как тварная София, нетварно-тварен. Он онтологически состоит из слов Слова, Божественных идей, он живет животворящей силой Божией, он скреплен божественным *да будет*, – такова его божественная, нетварная основа в вечности» (Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 72) и: «Творческое слово есть как адамантовый мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности, над бездной собственного ничтожества» (Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 3. С. 436).

<sup>33</sup> Там же. Т. 2. С. 36–37.

лется причастниками, возвращается к Нему, и в сем, так сказать, кругообращении славы Божией, состоит блаженная жизнь и благобытие тварей»<sup>34</sup>. Это общение славы разрушается с грехопадением, когда человек решает присвоить себе дарованную ему славу, не возвращая ее Богу, и в результате утрачивает ее. Отсюда воплощение как необходимое для восстановления кругообращения славы ее явление на земле в лице воплотившегося Богочеловека, замещающего Собой не способного более к принятию славы человека – такова «славная тайна и таинственная слава» Рождества, соединяющего нищету яслей с ангельским славословием.

С одной стороны, здесь можно усмотреть отзвуки школьной христологии XVIII в., говорящей о земном состоянии Христа как состоянии «истощания» (κένωσις, exinanitio) и *сокрытия* Божественной славы<sup>35</sup>. И на первый взгляд святитель ничего не добавил к ней, но, по-видимому, все же это не так. Ведь кругообращение славы (нарушенное человеком и для человека) на самом деле продолжает поддерживаться любовью Отца *распинающей*, любовью Сына *распинаемой*, любовью Духа, *торжествующей силою крестною*, – любовью, которая является также и *откровением* славы<sup>36</sup>, поскольку слава Отца открывается в послании Сына, слава Сына – в послушании Отцу, слава Духа – во всемогущи крестной силы. Сказанное станет для нас очевидным, если мы вспомним образ Христа из филаретовского Слова на текст *Се, человек*, – образ, который представляет собой некую точку равновесия между Гефсиманией и Голгофой. Именно здесь Божественные и человеческие свойства Спасителя соединяются в совершенной «преданности» Отцу<sup>37</sup>, являя тем самым в *уничтоженном* человечестве Сына Славу,

<sup>34</sup> Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 2. С. 37.

<sup>35</sup> См., напр.: Procopovic F. Christiana orthodoxa theologia in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornata et proposita: In 4 Vol. Leipzig, 1792–1793. Vol. III. P. 299–320.

<sup>36</sup> Заметим, кстати, что слава Отца в Sanctus литургии свт. Иоанна Златоуста прямо связывается с посыланием Сына в мир: «...Свят еси и пресвят, и великолепна слава Твоя, Иже мир Твой тако возлюбил еси, якоже и Сына Твоего едиnorodнаго дати...».

<sup>37</sup> «Иисус в таком состоянии, в которое приведен волею других; в чуждей одежде; не видно никакого действия Его; не слышно никакого слова Его; Его как бы нет. Что же здесь нам укажется в Нем? – то са-

которой Он был прославлен у Отца *прежде мир не бысть*, согласно закону «противоположного соответствия».

Итак, «неприступная» внутренняя слава триипостасного Бога, открываясь вовне, творит мир и человека и через него и в нем вновь восходит к Богу, это кругообращение славы не может быть отменено временно нарушившим ее ток грехопадением, так как воплотившееся Слово открывает образ божественной славы не только в Своей любви, распинающейся за мир, но и в любви Отца (отдавшего Сына миру) и Духа (силою крестной возводящего мир к Отцу), возвращая тем самым эту *премирную* Славу миру и указывая в Себе (*Се человек*) путь ее обретения по закону «противоположного соответствия».

## 5.

Попробуем теперь представить аналогичное «резюме» системы о. Сергия. Для этого нам надо вернуться к «Философии имени» и напомнить о том значении, которое о. Сергей придавал не только имени как таковому, но и акту *именования*: А есть В, усматривая в нем праформу всякого мышления, а значит, и языка<sup>38</sup>. Указанный акт открывает нам: 1. Тайну *духа*, который есть неразрывное единство личности и природы, так как всякий дух есть лицо (подлежащее А), имеет знание своей природы (сказуемое В) и живет в ней (связка *есть*)<sup>39</sup>. 2. Тайну *Мы*, так как я возможно только по

мое, что Иисус является без воли, без действия, без слова. <...> – все сие представляет нам образ человека высочайше терпеливого, мужественного, кроткого, смиренного, никакою всеобщей враждою непобедимого в любви, непоколебимого в мире со всеми, человека безстрастного, чистого, святого, и – чтобы соединить сии черты в одну их объемлющую, – человека всесовершенно преданного Богу». Но, продолжает святитель, это «человеческое» свойство Иисуса есть одновременно и Божественное Его свойство, «указуемое ныне нам для подражания» (Филарет Московский, свт. Слова и речи. Т. 1. С. 236).

<sup>38</sup> См.: Булгаков С., прот. Философия имени. С. 88, 118–119.

<sup>39</sup> «Всякий дух имеет свое личное самосознание, далее – знание своей природы или ее самооткровение и, наконец, жизнь в этой природе, изживание этого знания как своей собственной действительности

отношению к *ты*, ведь полагая себя как *ты*, именуя себя *ты*, я тем самым постулирует *мы*, которое «есть онтологическая любовь в я... поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим»<sup>40</sup>. 3. Тайну Троицы: «Абсолютное Я должно быть в себе и для себя и Абсолютным *Ты*, и Абсолютным *Он*, оно должно быть в себе и для себя абсолютным *Мы* и *Вы*. <...> и это учение... отвечает постулатам, раскрывающимся в нашем самосознании я»<sup>41</sup>. Наконец: 4. Тайну любви как *кенозиса*, так как акт положения Я как *Ты*, иными словами, полной открытости жизни Я для *Ты* и полного отказа от Себя ради *Ты*, – есть акт кенозиса Я.

Таким образом, принцип кенотической любви есть универсальный принцип, проясняющий и единство внутритроической жизни<sup>42</sup>, и акт творения, которое есть «саморелятивирование Абсолютного» и в этом смысле жертва любви к возникающему из ничто творению<sup>43</sup>; и явление тварной свободы как самоограничения Бога<sup>44</sup>; и конечно же, воплощение принявшего *зрак раба* Сына, и сошествие Духа, отказавшегося от личного ипостасного явления миру. Наконец, из методологического постулата «как вверх, так и вниз» вытекает и необходимость встречного кенозиса

и жизни» (Булгаков С., прот. Утешитель. М., 2003. С. 79). Ср.: «Природа всякого духа состоит в нераздельном соединении самосознания и самобытности, или самоосновности, ипостаси (*ὑπόστασις*, persona), и природы (*φύσις*, natura)» (Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 19).

<sup>40</sup> Там же. С. 37.

<sup>41</sup> Там же. С. 43.

<sup>42</sup> «Жертва любви Отчей – самоотречение, самоопустошение в рождении Сына; жертва любви Сыновней – самоистощание в рожденности от Отца, в приятии рождения как рожденности; то и другое есть не только предвечный факт, но и акт для обеих сторон» (Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 130). Ср.: «Третья ипостась есть Любовь *ипостасная*, но в то же время лишенная всякой самости. Она, как и первые две ипостаси, в Своей собственной ипостасной жизни имеет *Свой* кенозис, который именно и состоит в ипостасном как бы *самоупразднении*: в Своем исхождении от Отца на Сына Она Себя сама как бы теряет, есть только *связка*, живой мост любви между Отцом и Сыном, ипостасное *Между*» (Булгаков С., прот. Утешитель. С. 227).

<sup>43</sup> Там же. С. 264. Ср.: Булгаков С., прот. Агнец Божий. С. 157–158.

<sup>44</sup> Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 258.

твари, понимаемого как «соборование»: кенотическое (путь зерна) преодоление индивидуального личным и приобщение к «соборности», являющей собой обоженное человечество – многоликую Ипостась<sup>45</sup>.

Итак, Бог есть триипостасная личность, единосущие Которой обусловлено самоотвержением кенотической любви, составляющей содержание единой жизни (природы) Божественных ипостасей. Изливаясь в ничто, божественная кенотическая любовь творит мир в его свободном, ограничивающем божественное всемогущество становлении, откуда вытекает следующий этап Божественного кенозиса – личное воплощение Слова, обусловленное как распинающей волей Отца, так и готовностью Сына на распятие, и схождение «теряющего» в силе крестной свою ипостась Духа, что необходимо для того, чтобы целеполагание становления – конечное обожение твари – было достигнуто в преодолении возможных уклонений свободы соборным единством отвергающих тварную самость личностей, согласно закону «как вверху, так и внизу»<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> «Церковная соборность прежде всего относится к сфере духовной жизни. Она есть растворение личного духа в многоединстве, Я – в Мы (“Изволилось Святому Духу и нам” – то есть не мне, не ему и т. д. в нашей единичности), между тем как в этом многоединстве Церкви, Тела Христова, живет Святой Дух» (Bulgakov S. *Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident*. 1930. Heft 3. S. 9). О генетической связи булгаковской кенотики с кенотическими теориями западных авторов, оставшейся вне нашего рассмотрения, см., напр.: Gavrilyuk P. L. *The kenotic theology of Sergius Bulgakov // Scottish Journal of Theology*. 2005. Vol. 58. № 3. P. 254.

<sup>46</sup> Или в софиологическом изложении: Бог есть триипостасная Личность, ипостасность Которой – или ее единая природа – есть София Божественная: абсолютное содержание Божественной жизни, Божественное самооткровение, целокупный мир Божественных идей. Как творческое *да будет*, как сила и энергия Божия София Божественная нисходит (кенотически) в ничто и полагает начало Софии тварной как данному в многовариантном становлении собственному абсолютному содержанию. София тварная есть ипостасность или душа мира, многоликой ипостасью которой является человек. Это становление подразумевает (через Боговоплощение и нисхождение Духа) конечное возвращение к Софии Божественной или

## 6.

Окинем взглядом достигнутое.

1. Безусловно, оба автора принадлежат к платонической традиции, причем если святитель стоит у истоков русского платонизма и вполне может быть назван его родоначальником, то о. Сергий один из последних его представителей (рядом или после него можно поставить, очевидно, только А. Ф. Лосева).

2. В системах обоих авторов можно усмотреть присутствие неоплатонического круга: пребывание–исхождение–возвращение (дополнительным источником для святителя здесь мог быть Дионисий Ареопагит) – в первом случае реализуемого как кругообращение славы Божией, во втором – как своего рода кругообращение кенотической любви.

3. Сопоставление обнаруживает также многочисленные параллели филаретовских и булгаковских текстов там, где затрагивается проблема слова (имени), представляющего у обоих авторов связующей нетварный и тварный мир энергией, славой Божией. Эти параллели, с одной стороны, важны, так как мы не можем говорить о прямом влиянии свт. Филарета на о. Сергия в этом отношении, однако с другой – далеко не всегда (очевидно, в силу того же) демонстрируют их единомыслие. Так, святитель в своем определении имени отталкивается, по-видимому, от платоновского «Кратила», а для о. Сергия важны более платоновский идеализм как система и «гносеология припоминания» (имя само «именуется» в нас); у свт. Филарета мы не встретим мысли об аналогии боговоплощения с воплощением имени в именуемом, подобно тому как это мыслится о. Сергием, а кроме того, если для святителя Филарета *дар слова* есть черта образа Божия в человеке (связующая его с Божественным словом – *глаголом силы*), то для о. Сергия образ Божий есть имя само по себе. Из этих частных расхождений проистекают важные системные следствия, так как на основании учения о слове/имени оба автора выстраивают свою богословскую методологию и аргументацию.

ософиевание твари через Церковь, которая в своем небесном аспекте отождествляется с Софией Божественной, а в земном – с Софией тварной.



4. Подхваченная о. Сергием филаретовская формула крестной любви в результате служит ему для выражения мысли о раскрытии в акте искупления кенозиса *внутритроической* любви, тогда как у самого святителя она не несет указанной смысловой нагрузки. Очевидно, что расхождение является следствием постулируемых обоими авторами принципов в соотношении нетварного и тварного: принципа «противоположного соответствия» у святителя Филарета и принципа «как вверху, так и внизу» у о. Сергия. Однако этот ответ ставит перед нами следующий вопрос: как соотносятся сами эти принципы с различиями платонической методологии обоих авторов?

5. Поиски ответа приводят нас в конечном счете к выявлению еще одного расхождения между свт. Филаретом и о. Сергием. Вспомним максимум последнего, что каждое слово, взятое само по себе, имеет только абстрактный смысл, а реальный – только предложение, заключающее в себе мысль. Соотнеся ее с текстами святителя Филарета, мы увидим, что она не приложима к ним. В сакральных текстах Писания мистическое присутствие *глагола силы* настолько явственно, что смысл возникает из сопоставления контекстов при употреблении *одного и того же слова*. Напротив, для о. Сергия слово Писания в этом смысле ничем не отличается от любого иного человеческого слова: язык Писания для него – антропоморфный язык мифа, требующий своей разгадки, и ключом к нему, первичной ячейкой смысла становится рациональный акт мышления (именования), связующий тварный мир с миром божественных идей.

6. Наконец, если первая система является системой христологической по преимуществу (так как божественная слава открывается прежде всего в Боговоплощении), то вторая – триадологической (так как исходным для нее является представление о кенозисе *внутритроической* любви), что, по-видимому, также не безразлично по отношению к избранной авторами методологии. Однако наличествующие точки пересечения позволяют предположить, например, и гипотетическую корректировку системы о. Сергия филаретовским принципом «противоположного соответствия». Последнее дало бы, например, возможность соотнести *кенотизм* тварной соборности со *славой* (а не кенотизмом) *внутритроической* любви, что уже, кажется, открывает некоторые перспективы для богословской мысли.

## Список литературы

1. Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
2. Булгаков С., прот. Агнец Божий. М., 2000.
3. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005.
4. Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001.
5. Булгаков С., прот. Утешитель. М., 2003.
6. Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953.
7. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. М., 1998.
8. Платон. Сочинения: в 4 т. М., 1990–1994. Т. 1.
9. Филарет Московский, свт. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия: в 3 ч. М., 1867.
10. Филарет Московский, свт. Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885.
11. Флоровский Г., прот. Филарет, митрополит Московский // Путь. 1928. № 12. С. 3–31.
12. Bulgakov S. Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident. 1930. Heft 3. S. 1–22.
13. Gavrilyuk P. L. The kenotic Theology of Sergius Bulgakov // Scottish Journal of Theology. 2005. Vol. 58. № 3.

## References

Gavrilyuk, P. (2005) “The kenotic theology of Sergius Bulgakov”. *Scottish Journal of Theology*, vol. 58(3), pp. 251–269.

Florovsky, G. (1928) “Filaret, Mitropolit Moskovskii” [Philaret, Metropolitan of Moscow]. *Put'*, vol. 12. pp. 3–31 (in Russian).

## Выходные данные статьи

Хондзинский Павел, прот. «Любовь Отца распинающая, любовь Сына распинаемая, любовь Духа, торжествующая силою крестною»: святитель Филарет и отец Сергей Булгаков // Филаретовский альманах. 2021. Вып. 17. С. 68–85.

Khondzinskiy, P. (2021) “«Liubov' Ottsa raspinaushchaia, liubov' Syna raspinaemaia, liubov' Dukha, torzhestvuiushchaia siloiu krestnoi»: sviatite' Filaret i otec Sergii Bulgakov” [“The crucifying love of the Father, the crucified love of the Son, the love of the Holy Spirit, celebrated in the power of the Cross”: St. Philaret and Fr. Sergius Bulgakov]. *Filaretovskii al'manakh*, vol. 17, pp. 68–85. (in Russian).