

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 5

2020

---

*Протоиерей Павел Хондзинский*

## **Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_10

*Аннотация:* Современники и крупнейшие представители богословия диаспоры — прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский и В. Н. Лосский — предложили каждый по-своему интересное и значимое разрешение экклесиологических проблем. При этом, хотя и Флоровский, и Лосский критически относились к софиологии о. Сергия, это не означало по умолчанию, что они были солидарны друг с другом в разрешении других вопросов учения о Церкви. В то же время всех трех авторов можно было бы объединить понятием «персоналистической экклесиологии», поскольку все они так или иначе встраивали в свои концепции представление о жизни Церкви по образу Пресвятой Троицы, что на практике означало опору на свойственные персонализму представления о человеческой личности, а) по свойствам своим нетождественной свойствам отдельной человеческой ипостаси (индивида), б) в силу преодоления индивидуальной замкнутости открытой и прозрачной для других личностей. Сопоставление концепций указанных авторов показывает, что при общих исходных посылах, обусловленных генетической общностью, восходящей к идеям академического «нового русского богословия» начала XX века, различия экклесиологических построений о. С. Булгакова, о. Г. Флоровского и В. Н. Лосского во многом обусловлены их отношением к проблеме языка богословия, то есть того понятийного аппарата, который богословие использует для раскрытия истин Откровения.

*Ключевые слова:* богословие диаспоры, персонализм, экклесиология, прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, новое русское богословие, языки богословия, самознание Церкви, соборность.

*Об авторе:* **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, декан богословского факультета ПСТГУ, профессор ПСТГУ.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045>

*Ссылка на статью:* Хондзинский П., прот. Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 10–22.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Archpriest Pavel Khondzinskii*

**The Personalistic Ecclesiology**  
**of Archpriest Sergey Bulgakov,**  
**Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_10

*Abstract:* Contemporaries and prominent representatives of the theology of the Russian diaspora — Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky — each proposed an interesting and significant solution to ecclesiological problems in their own way. At the same time, although Florovsky and Lossky were critical of the sophiology of Fr. Sergey Bulgakov, this did not mean by default that they were in solidarity with each other in resolving other issues of ecclesiology. In addition, all three authors could be united by the concept of “personalistic ecclesiology”, since all of them, one way or another, built into their concepts the idea of the life of the Church in the image of the Holy Trinity, which in practice meant relying on the ideas of the human person characteristic of personalism, a) by the properties of the non-identity of separate human hypostases (individuals), b) by virtue of overcoming individual isolation in a way that is open and transparent for other individuals. Comparison of the concepts of these authors shows that, given the same initial premises, due to the genetic community, going back to the ideas of the academic “new Russian theology” of the early 20<sup>th</sup> century, the differences in ecclesiological theories of Fr. Sergey Bulgakov, Fr. Georges Florovsky and V. N. Lossky are largely due to their attitude to the problem of the language of theology, that is, the conceptual apparatus that theology uses to reveal the truths of the Revelation.

*Keywords:* theology of the Russian diaspora, personalism, ecclesiology, Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky, V. N. Lossky, modern Russian theology, language of theology, self-awareness of the Church, sobornost.

*About the author:* **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Dean of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Doctor of Theology, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045>

*Article link:* Khondzinskii P., archpriest. The Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 10–22.

## 1. Постановка проблемы

Изучение истории русского богословия в XX в. преимущественно связано с изучением богословия диаспоры, и в этом нет ничего удивительного. Именно в рассеянии русская богословская мысль не только сохранилась, но и, очевидно, обрела новый импульс от непосредственного погружения в мир западной религиозной ментальности. Вероятно даже, что именно указанная историческая конфигурация и предала богословию диаспоры неповторимо оригинальный вид, который прежде всего и обращает на себя внимание при первом знакомстве с ним. Однако внимательное изучение текстов указывает и на его (богословия) несомненную генетическую связь с русским богословием Синодальной эпохи, хотя сами авторы диаспоры зачастую не прочь были от него дистанцироваться. Одним из очевидных примеров подобной связи являются характерные персоналистические черты, присущие экклесиологическим концепциям таких разных авторов, как о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский. Дополнительный интерес в данном случае вызывает то, что и Флоровский, и Лосский выступили оппонентами своего старшего современника, явно или имплицитно полемизируя с его богословской системой в целом. Ниже мы постараемся сопоставить их концепции, чтобы выявить, что в них обусловлено единством корня, что — оригинальностью их творцов, а что — особенностями времени. При этом, поскольку во всех трех случаях персонализм придал характерную окраску их мысли, в своем рассмотрении мы всякий раз будем продвигаться от представлений о личности к представлениям о Церкви<sup>1</sup>.

## 2. Личность и Церковь в мысли о. С. Булгакова

По мысли о. Сергея Булгакова, в человеческой личности следует различать ипостась и индивидуальность (Булгаков, 2008, 31). Адам имел ипостась, но не имел индивидуальности, так как последняя есть следствие грехопадения (однако не ясно — стал ли Адам индивидуальностью *после* грехопадения) (Булгаков, 2008, 28). Таким образом, индивидуальность всегда греховна<sup>2</sup>. Одновременно у человека она тождественна с животными, ведь и животные имеют индивидуальность как конкретную реализацию родового начала, как «окачествованный центр не только родового, но и индивидуального бытия особей, поскольку они имеют живую душу» (Булгаков, 2005, 111).

Другими словами, этот же тезис можно сформулировать так, что ипостась или личность есть *дух*, представляющий собой неразрывное единство «самосознания и самобытности» (Булгаков, 2001, 19), то есть — *я и природы я* (Булгаков, 2001, 20). Такой природой для духа является душа, которая ипостасируется им «и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее, ипостасируемость» (Булгаков, 2005, 89). Эта душа, оживляющая тело, в свою очередь, может быть обозначена как индивидуальность, как «подставка» или возможность личности (Булгаков, 2005, 20). Здесь, правда, возникает затруднение, связанное с тем, что, с одной стороны, дух есть

<sup>1</sup> В доступной автору статьи научной литературе, в том числе западной, предлагаемое сопоставление отсутствует. К сожалению, по обстоятельствам времени, мне не удалось ознакомиться с монографией украинского католического исследователя Романа Завийского: *Zaviyskyu R. Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bulgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky. Oxford, 2011*, — хотя, судя по аннотации, речь в ней идет о других, связанных с наследием указанных мыслителей проблемах.

<sup>2</sup> Участие личности в грехопадении заключается в ее согласии на принятие зараженной грехом плоти: «Каждая личность предсовершает падение Адамово (с различием в образе и интенсивности). Она как бы его повторяет в своем согласии вступить в поврежденный грехом Адама мир, с принятием поврежденной человеческой природы, одетой плоти, несущей в себе уже семя смерти. Это принятие становится здесь равнозначным принятию бытия вообще, ибо иного, безгреховного мира по грехопадению Адама уже и не существует» (Булгаков, 2005, 199).

то самое неразрывное единство *я* и *природы я*, с другой же — согласно о. Сергию, — дух принадлежит к *нетварному* (Булгаков, 2005, 93), а душа к *тварному* (Булгаков, 2005, 92) бытию. Указанное затруднение снимается о. Сергием в том смысле, что а) *тварность* человеческой личности и состоит, собственно, в погружении нетварного в тварное: «человеческий дух, личность, имеет не тварное, но божественное происхождение, хотя <личность> и сотворена, т. е. определена к бытию для твари, или в связи с сотворением мира» (Булгаков, 2005, 93); б) «личность есть в известном смысле субъект абсолютный и ничем не ограниченный в этой своей субъективности, способности ипостасировать, вмещать в свою личную жизнь (или яйность) всякое содержание» (Булгаков, 2005, 100). Таким образом, если жизнь нетварной личности (духа) есть ее природа, то душа как ипостасность тварная воипостазируется личностью, соединяющей в силу этого в себе две природы.

Поскольку Адам является всечеловеком, постольку его ипостась и есть единый образ Божий, в котором присутствуют уже все его потенциальные индивидуальные наполнения (Булгаков, 2008, 71). Поэтому, с одной стороны, во всяком душевно-телесном индивиде живет дух, который, собственно, есть все та же ипостась всечеловека Адама, только с различным эмпирическим наполнением (Булгаков, 2008, 72); с другой, однако, речь не идет, очевидно, все же о том, что один и тот же дух — одно и то же *я* — придается различным индивидам. Скорее надо думать здесь о подобии Божественной триипостасной Личности. Во всяком случае, не соблюдая точно терминологию, а, может быть, наоборот подчеркивая таким образом ее «зеркальность», Булгаков говорит о человечестве как о «многоликой ипостаси» (Булгаков, 2005, 344). При этом, хотя, осуществляя себя в кенотическом отказе от индивидуальности (путь пшеничного зерна — путь христианской любви), личность стремится к слиянию со своим первообразом, Ипостасью Христовой (*уже живу не я, уже живет во мне Христос*), это не приводит к уничтожению «яйности» каждой человеческой ипостаси (Булгаков, 2005, 281), так как, ипостазируя индивидуальность, личность светит своим собственным светом, то, преодолев ее, становится способна светить «светом плиромы» (Булгаков, 2005, 101), одновременно не растворяясь в ней. Каким образом возможна «эта антиномия единого и многого, первообраза и образов, тождественных в различии и различных в тождестве, как многие члены единого тела» (Булгаков, 2005, 281), остается для нас тайной.

В свою очередь, с ексклезиологической точки зрения указанный процесс можно определить через термины *соборность* и *соборование*. Соборность есть самосознание (а точнее, «сверхсознание» (Bulgakov, 1930, 9)) Церкви. Как пишет о. Сергий, «соборность рационально не постижима и неопределяема, она открывает себя только по ту сторону всякой рефлексии, всякого изолированного мышления. Она *трансцендентна* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) всякому индивидууму, хотя для него же, как только он становится членом Церкви, она преобразуется в *имманентную* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) действительность» (Bulgakov, 1930, 7).

Этот процесс восхождения к соборности и представляет собой соборование, в котором становление трансцендентного в имманентном есть одновременно становление личности в индивидуальном.

В то же время, если нетварной Ипостасью Церкви является Христос (как первообраз всякой человеческой личности), то можно говорить о том, что Церковь имеет и тварную ипостась — Богородицу: ведь, поскольку Ее ипостась является собственной ипостасью для человеческой природы, усвоенной ипостасью Слова, постольку Она является и собственной ипостасью для природы всех человеческих ипостасей, соединяющихся со Христом. «Этой собственной ипостасированностью человеческого естества в Богородице исключается возможность его поглощения божеством, с угашением его собственных ипостасных лучей в свете Божественного Солнца» (Булгаков, 2005, 325–326). Иными словами, именно в Богородице ипостась образа получает свою устойчивость для того, чтобы не раствориться вновь в ипостаси Первообраза (вследствие чего Она и становится собственным тварным субъектом Церкви). При этом, если

во Христе Божественная ипостась воипостазирует не имеющую собственной ипостаси человеческую природу, то в Богородице подобным же образом Ее человеческая ипостась «воипостазирует» в известном смысле Святого Духа, Который не воплощается ипостасно, как Сын, но взамен имеет принадлежащую Ему всецело человеческую тварную Ипостась — Марию: «Мария есть поэтому совершенное явление Третьей Ипостаси; в творении Ее человеческий лик отображает на себе ипостась Духа Св., ибо для него прозрачен» (Булгаков, 2008, 115).

Наконец, «на языке софиологии» (Булгаков, 2005, 127), взятая в своем абсолютном, трансцендентном аспекте, в аспекте соборности, Церковь есть София Божественная; взятая в аспекте тварном, аспекте становления (соборования), — есть София тварная. Но и так, и так она является многоликой ипостасью, согласно софиологическому принципу «что вверху, то внизу». Возникающая при таком подходе проблема заключается прежде всего в том, что, поскольку личный ипостасный дух, преодолевший свою индивидуальность, не перестает, как уже упоминалось, быть личностью, постольку тварная *ипостасность*, очевидно, преодолевается в нем нетварной. Обнаруживающиеся вследствие этого затруднения для корректного различения тварного и нетварного очевидны<sup>3</sup>.

### 3. Личность и Церковь в мысли о. Г. Флоровского

О. Георгий Флоровский<sup>4</sup> определял личность как свободный субъект, благодаря свободе возвышающийся над естественными характеристиками индивидуума (Флоровский, 2002, 433), которые личность способна преодолеть (Флоровский, 2002, 434). Вследствие этого можно сказать, что человек обладает как бы «двойным „я“»: имманентным и трансцендентным (Флоровский, 2002, 438). Причем, хотя оба они даны ему изначально, целью личности является преодоление природной ограниченности индивидуума в актах трансцендентной свободы, которые, в свою очередь, не только утверждают становление личности, но и делают ее как бы все более «прозрачной» для благодати (Флоровский, 2002, 439).

В свою очередь, поскольку действие благодати на личность возможно только в Церкви, постольку и ее прозрачность для благодати есть одновременно ее прозрачность для других таких же личностей — членов тела Христова, — или «включение многих „чужих я“ в свое внутреннее „я“» (Флоровский, 2002, 454). Последнее подразумевает, с одной стороны, отказ от индивидуальной замкнутости, а с другой — не растворение вследствие этого в безликом коллективизме, но, напротив, обретение «кафолического самосознания» Церкви. Таково было, например, личностное сознание отцов Церкви, благодаря чему они и дерзали от имени Церкви говорить (Флоровский, 2002, 532). При этом совершенное раскрытие личности не означает все же совершенного уничтожения ее индивидуального, исторического опыта, следы которого должны сохраниться в ней даже в будущем веке (Флоровский, 2002, 648).

Наконец, такое многоединство «прозрачных» друг для друга личностей репрезентирует для нас жизнь Церкви по образу Пресвятой Троицы (Флоровский, 2002, 648). Правда, следует помнить, что согласно учению блж. Августина о *totus Christus*,

<sup>3</sup> Приводимое ниже пояснение о. Сергия, кажется, не снимает всех вопросов: «Сама человеческая личность, я, не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась. Она сообразна Личности Божией, есть ее образ. Бог как бы повторил в ней самого Себя, отразился в ней, причем в этом отражении изобразивший образ и сам получил жизнь и бытие, стал личностью. Вот предельная формула для выражения творческого акта Божия в отношении к человеческой личности: Бог отразил самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив. Тварный образ не есть только изображение, не имеющее своего собственного бытия, но ему свойственно именно это последнее, он также есть личность» (Булгаков, 2005, 95).

<sup>4</sup> Изложение концепции о. Георгия дается здесь в самом сжатом виде, так как подробно она была рассмотрена автором ранее. См.: [Хондзинский, 2019, 73–80].

с которым о. Г. Флоровский здесь солидаризируется, «Церковь в целом имеет свой личный центр *только во Христе* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Флоровский, 2002, 578).

#### 4. Личность и Церковь в мысли В. Н. Лосского

Будучи хронологически относительно позднейшей, персоналистическая концепция В. Н. Лосского, по-видимому, отчасти впитала в себя черты предшествующих, отчасти возникла как оппозиция им. Лосский также различает личность и индивид. Личность есть то, что не определяется природой (Лосский, 1991, 93)<sup>5</sup>. Индивид есть конкретная ипостась человеческой природы в аристотелевом смысле (Лосский, 1991, 92). Становление личности, ее самоосуществление есть преодоление индивидуальности, которая полностью детерминирована природой (Лосский, 1991, 93). Отсюда своеобразие лексики Лосского, говорящего в связи с этим, в отличие от о. Сергия и о. Георгия, не об отказе от индивидуальности или от эгоистической замкнутости собственного *я*, но об отказе от *природы*, откуда по умолчанию следует, что в своей индивидуальной конкретности природа человеческая способна только ко злу (Лосский, 1991, 94; 182)<sup>6</sup>. Этой злой конкретности индивидуальной природы противопоставляется, правда, *общая* человеческая природа, носителем которой был Адам (Лосский, 1991, 92) и носителем которой становится всякая личность, освободившись из-под власти природы индивидуальной, что, впрочем, нисколько не сказывается на ее уникальности, наоборот: приданная личности индивидуальность только мешает этой уникальности раскрыться (Лосский, 1991, 94). Объяснить это мы не можем, так как личность в принципе определяется только апофатически (Лосский, 1991, 93)<sup>7</sup>.

Свое экклесиологическое звучание концепция обретает в соотношении с триадологическим и христологическим догматами. Соответствие первому выражается в том, что сознанию индивида противопоставляется католическое «самосознание» — соборность — Церкви, к которому приобщается, носителем которого становится личность, преодолевающая индивидуальность (Лосский, 1991, 95). При этом Лосский отрицает возможность наличия у Церкви единой, нетварной Личности, будь то Личность Христа (Лосский, 1995, 165), будь то Личность Духа (Лосский, 1995, 168). И то, и другое означало бы, по его мнению, конечное растворение отдельных личностей в Личности Божественной, то есть своего рода «блаженство без блаженных» (Лосский, 1991, 93)<sup>8</sup>. Христологический аспект, в свою очередь, обнаруживает себя в структуре человеческой личности. На вопрос о том, одна или две ипостаси во Христе, можно ответить, что и две, с тем только условием, что мы будем различать Ипостась-личность (носительницу общей природы) и ипостась-индивид (носительницу природы конкретной). При соблюдении этого условия получается, что во Христе одна Личность — Божественная, так как она не является ипостасью в смысле индивидуума, а человеческий индивидуум, очевидно, присутствующий во Христе, не является личностью (Лосский, 1995, 112). Таким образом, во-первых, если во Христе мы находим Божественную Личность и человеческий индивидуум, то таким же образом: личность + индивидуум, — следует мыслить и человека. Во-вторых, соединению тварной и нетварной природ в нетварной Личности Бога Слова зеркально соответствует соединение нетварной и тварной природ в каждой тварной человеческой личности, в которой как благодатная энергия, не воплощаясь, так сказать, воипостасируется Святой Дух (Лосский, 1991, 117; 127)<sup>9</sup>. Совершенное выражение такого воипостасирования мы находим в Богородице, Которую, вслед за о. Сергием, Лосский называет тварной личностью Церкви (Лосский,

<sup>5</sup> Ср.: (Лосский, 1995, 114).

<sup>6</sup> Ср. у свт. Тихона Задонского: «Сердце сие человеческое само собою, без благодати Божией, есть злое» [Тихон Задонский, 1994, 109].

<sup>7</sup> Ср.: (Лосский, 1991, 215).

<sup>8</sup> Ср.: (Лосский, 1991, 125).

<sup>9</sup> Ср. также: (Лосский, 1995, 68–69).

1991, 146–147)<sup>10</sup>, так же, как и первый, утверждая: «Тайна Церкви запечатлена в двух этих совершенных личностях: Божественной Личности Христа и человеческой личности Матери Божией» (Лосский, 1991, 148).

## 5. Персоналистическая экклесиология и проблема языков богословия

Итак, отметим сперва общие черты всех трех концепций.

Во-первых, это двухуровневая схема, содержащая в себе представление о двух я — низшем и высшем, — из которых первое связывает человека с тварным, природным миром, принципиально не отличаясь от я животных, а второе — с миром Божественным, будучи «образом Божиим», «дыханием жизни», «нетварным духом», «трансцендентным я», собственно «личностью», — разные авторы употребляют разные термины, но смысл, судя по всему, вкладывают один, обозначая таким образом нравственно свободный субъект, не детерминированный условиями тварного мира и собственной тварной индивидуальностью.

Во-вторых, это утверждение о разомкнутости, открытости, а вследствие этого — необходимо подразумеваемом кенотическом самоотвержении высшего я, которое в процессе собственного становления или осуществления отвергает эгоцентрическую индивидуальность/природу, обретая тем самым с другими подобными ему я единство, в идеале предполагающее, что жизнь каждого полностью отождествляется с жизнью целого. При этом все три автора настаивают, что это не есть уничтожение личности, но напротив, высшая степень ее реализации. Иными словами, за вычетом тезисов, обслуживающих «софиологическое уразумение», учение о. Сергия о структуре человеческой личности принципиально ничем не отличается от аналогичного у о. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского.

Отсюда, в-третьих, совершается переход к представлению о единстве Церкви по образу единосутия Пресвятой Троицы, в связи с чем возникает понятие (кафолического) самосознания, или «сверхсознания», — Церкви, или соборности. Таким образом, все три автора исповедали, если не на словах, то на деле, принятый о. Сергием в качестве основного софиологического принципа принцип «что вверху, то внизу».

Сформулировав все это, мы должны постараться дать теперь ответ на вопрос, насколько указанное принципиальное сходство преодолевается или не преодолевается расхождениями авторов, каждый из которых настаивал на правоте именно собственной позиции.

Понятно, что линия разграничения между о. С. Булгаковым, с одной стороны, и о. Г. Флоровским и В. Н. Лосским, с другой, — прежде всего проходит по линии софиологической риторики, при этом справедливости ради следует отметить, что, хотя для о. Сергия она была принципиально важна, в его сочинениях можно встретить изложение и триадологии (Булгаков, 2001, 54–160), и экклесиологии (Bulgakov, 1930), и вообще догматического учения Церкви вне упоминания о Софии как таковой (Булгаков, 1991, 223–242), и в связи с этим прежде всего следовало бы рассмотреть эту проблему как проблему различных языков богословия.

Именно о. Сергей остро ставил проблему смены богословского языка, то есть используемого богословием философского аппарата, настаивая на том, что, если язык Откровения следует считать антропоморфным по преимуществу, то и философский язык античности не способен дать полноценное богословское раскрытие право сформулированных когда-то Церковью догматов. Критике подвергал о. Сергей, впрочем, и язык идеалистической философии, хотя и прибегал к нему при необходимости. Во всех случаях высшей, если не абсолютной формой богословского языка представлялся ему созданный им самим язык софиологии, методологическим принципом которого был принцип зеркальности нетварного и тварного (их, если угодно,

<sup>10</sup> Ср.: (Лосский, 1995, 176).

взаимодополняемости), а начальным зерном — «открытая» о. Сергием праформа мысли, наличествующая в любом языке, — акт именования: А есть Б, — который последовательно разворачивался у него в *actus purus* Духа: я, полагающего себя как ты, и в этом положении кенотически открывающегося для ты как со-я и для он, положенного как со-я для ты<sup>11</sup>. Отсюда, из установленного таким образом кенотического принципа как из общего принципа Троической жизни (содержание которой и может быть обозначено как София Божественная) закономерно вытекало творение как кенотический акт Абсолюта, полагающего Себя в становлении (явление Софии тварной), а отсюда и Боговоплощение, и дальнейший ход истории человечества как кенотическое же (путь зерна — см. выше) преодоление индивидуального личным и «ософиение» твари, включающее в себя и творческое преображение мира на пути к апокатастасису. Именно эта своего рода «метаистория», будучи изложена на абсолютном «теоморфном» («что вверху, то и внизу») языке софиологии, должна дать истинное понимание библейских текстов, зачастую написанных на антропоморфном языке символа и мифа. Это не значит, конечно, что о. Сергий отрицал историческую реальность библейских событий, но для него они были скорее средством, своего рода наглядной иллюстрацией к познанию метаистории, главным действующим лицом которой было человечество в целом (Булгаков, 2005, 340)<sup>12</sup>.

О. Георгий Флоровский, очевидно, также размышлял над проблемой языков богословия, однако решал ее по-другому. В молодости он был сторонником крайнего сингуляризма, самым резким образом противопоставляя смысл жизни отдельной личности и смысл истории как планомерного осуществления «исторической предназначенности народов» (Флоровский, 2002, 99). «Либо смысл истории человечества, либо смысл жизни человека. *Tertium non datur*», — писал он в одной из ранних статей в 1921 г. (Флоровский, 2002, 73). Правда, в дальнейшем на этом пути он столкнулся с рядом сложностей или уж по меньшей мере вопросов. Как примирить язык христианского Откровения — язык исторического нарратива по преимуществу, и язык христианской догматики — язык пусть воцерковленного, но философского эллинизма? Как примирить концепцию личности, сформулированную на языке новой (немецкой) философии, с эллинизмом отцов? Собственно, перед ним стояла та же проблема трех языков богословия (библейского, античного, современного), что и перед о. Сергием Булгаковым. Однако разрешил он ее совсем другим образом.

Во-первых, Флоровский настаивает на том, что антропоморфизмы Откровения «не есть только аккомодация... Слово Божие может быть точно и строго выражено на языке человека» (Флоровский: *О Священном Писании*), откуда следует, что Священная история, составляющая стержень Откровения («В Писании поражает нас, прежде всего, самый факт *Священной истории*» (Флоровский: *О Священном Писании*)), не может быть признана только его (Откровения) внешней оболочкой<sup>13</sup>. Если в Писании и присутствует символизм, то это скорее символизм пророчества, чем символизм мифа. Писание прежде всего типологично, а значит исторично, потому что типология «есть вид пророчества, — когда пророчествуют самые события» (Флоровский: *О Священном Писании*). Однако заключенное в Писании семя Слова Божия должно прорасти в нас, и полученный благодаря этому опыт веры «раскрыться в действительность мысли» (Флоровский: *О Священном Писании*). Так возникает догмат как свидетельство и указание на Божественную реальность (Флоровский: *О Священном Писании*). Для этого Церковь воспользовалась когда-то языком греческой философии, который,

<sup>11</sup> Подробнее см.: [Хондзинский, 2020, 193–194].

<sup>12</sup> В этом смысле весьма показательно замечание о. Сергия о том, что «в „священной истории“ еврейского народа, при всей запутанности путей его, в его исторических судьбах мы познаем строительство нашего спасения, постигаем „философию“ священной истории в ее глубинах» (Булгаков, 2005, 245), — в приведенной цитате обратим внимание на кавычки, в которые взято выражение «священная история» в первый раз. Ср. также: (Булгаков, 2005, 262).

<sup>13</sup> В этом смысле характерна его критика Оригена, способная быть адресована и о. Сергию. См.: (Флоровский, 2002, 736).



по мере того как становится выражением догматического свидетельства, также в известном смысле *сакрализуется*, «слова становятся священными» (Флоровский: *О Священном Писании*). При этом крайне важно то, что «Церковь никогда не видела в своей догматической системе замену Священного Писания» [Флоровский, 2002, 626]. Иными словами, у Церкви есть два актуальных взаимообусловленных языка: язык обращенного к человеку Слова Божия, библейский язык Священной истории и язык догматического свидетельства Церкви об Откровении как ответ человека, данный в категориях воцерковленного эллинизма. *Tertium non datum*. Однако это совсем не то *tertium non datum*, которое возникает из неуничтожимого противоположения личности и истории. Совершенно наоборот. Во-первых, «В священной истории „прошлое“ — не просто „прошедшее“ или „бывшее“, но прежде всего „то, что сбылось и исполнилось“. Исполнение — основное понятие Откровения. То, что однажды стало священным, навсегда остается священным и святым» (Флоровский, 2002, 622). Во-вторых, «Священная история Искупления продолжается. Теперь это история Церкви, которая есть Тело Христово» (Флоровский, 2002, 633), поэтому и о библейских пророчествах преждевременно говорить, что они сбылись, и лучше сказать, что они «начали сбываться» (Флоровский: *О Священном Писании*). В-третьих, личность, преодолевая свою природную психологическую субъективность и реализуясь через вхождение в католическое (оно же, очевидно, догматическое) сознание Церкви, одновременно тем самым входит и в Священную историю, «и это католическое вырастание выводит личность из ее уединения, выводит ее из непримиренных противоречий с окружающей средой и с историей» (Флоровский: *О Священном Писании*). Иными словами, это и позволяет утверждать, что изжитая личностью история не пройдет бесследно, вследствие того, что ставшее однажды священным навсегда остается им (Флоровский, 2002, 622).

Наиболее проблемным в таком подходе было, конечно, самое формулирование о. Георгием персоналистической концепции как таковой, в силу ее позднего и явно не антично-церковного происхождения. Нигде прямо не касаясь этой темы, о. Георгий, возможно, косвенным образом снимает возникающее здесь напряжение через определение немецкого идеализма как «острой эллинизации немецкого философского сознания» (Флоровский, 2002, 404). Вытекающие из этого определения перспективы для разрешения указанной проблемы очевидны сами собой<sup>14</sup>. Следует также отметить, что, говоря о необходимости дополнить идею единой личности Церкви во Христе идеей личностного многоединства ее членов, Флоровский нигде, кажется, не пояснял, как это возможно.

По-своему на проблему богословского языка смотрел и В. Н. Лосский, утверждавший, что присущий православию апофатизм «сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие» (Лосский, 1991, 35), а также позволял им не ограничиваться «наследием эллинистической или какой-либо другой цивилизации» (Лосский, 1991, 16)<sup>15</sup>. Признавая при этом, «что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко» (Лосский, 1995, 106), он в то же время не сомневался, что «хотя новое понятие человеческой личности, или ипостаси, в святоотеческой антропологии выражено нечетко, оно, тем не менее, всегда в ней предполагается» (Лосский, 1995, 128). Таким образом, сама проблема взаимоотношения языков богословия снималась у В. Н. Лосского предполагавшимся по умолчанию тезисом, что отцы *думали* так, как мы *формулируем*.

<sup>14</sup> См. подр.: [Хондзинский, 2019, 74–78].

<sup>15</sup> . В то же время: «богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и осветить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию — вещающему, но и превосходящему Израиль — все его вселенское значение» (Лосский, 1991, 203).

Как бы то ни было, один из основных пунктов неправомыслия о. Сергия В. Н. Лосский усматривал в смешении личности („я“) и природы (Лосский, 1996, 75). А мы помним, что о. Сергей постулировал неразрывное единство первого и второй, — единство, очевидно, восходящее к представлениям о личном духе — Geist — того самого немецкого идеализма, об «острой эллинизации» которого писал о. Г. Флоровский. В этом смысле показательно отношение Булгакова и Лосского к Аполлинарию. В «Агнце Божиим» Булгаков пишет: «Итак, πνεῦμα или νοῦς в христологии Аполлинария соответствует Божеской ипостаси, нераздельно соединенной с Божеской природой. Однако Ап. в этом остался и остается не понят, к чему были разные, преимущественно терминологические, причины» (Булгаков, 2000, 33). В свою очередь, Лосский, разбирая учение Ария, критикует, быть может, и о. Сергия, когда говорит: «В конечном счете, все построение Аполлинария основано на отождествлении человеческой личности с νοῦς; в этом, собственно, и состоит великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшему составу нашей природы — интеллекту, к тому, что наиболее сродно метафизике, причем в этом отождествлении звучит нота известного презрения к чувственному и к телесному» (Лосский, 1991, 273).

В результате, стараясь уйти от «смещения» личности и природы, Лосский предпринимает все усилия для того, чтобы, наоборот, максимально развести их. Однако занятая им позиция также не представляется безупречной. Во-первых, противопоставляя личность природе, Лосский вынужден оценивать *конкретно-индивидуальную* природу в чисто отрицательных (нравственно, а не апофатически) категориях, таким образом, впадая в не меньшее, чем о. Сергий (или «предвосхищавший» его позицию Аполлинарий), презрение «к чувственному и телесному». Во-вторых, делая личность носителем *общей* человеческой природы, Лосский создает конструкт, кажется, не слишком далеко отстоящий от модели о. Сергия. Действительно, с одной стороны, подобно последнему, Лосский проводит (со ссылкой на свт. Григория Нисского) мысль о всечеловеке Адаме (Лосский, 1991, 92), а с другой — признает, что νοῦς (ум) или дух есть местопребывание личности, «престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества, — дух, душу и тело» (Лосский, 1991, 152). При этом «личностная неповторимость», а значит, и личность, сохраняется даже тогда, «когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный» (Лосский, 1991, 215), более того, именно тогда она обретает свою полноту, когда обнаруживает свою независимость «по отношению ко всякому естественному свойству, ко всякой индивидуальной характеристике» (Лосский, 1991, 182), когда в ней не остается места «для „бессознательного“, инстинктивного, произвольного» (Лосский, 1991, 162). Таким образом, быть носителем общей природы для личности означает, очевидно, освободиться от своего душевно-телесного содержания, которое индивидуально, стихийно и не просветлено до конца разумом, но не означает освободиться от содержания духовного, от своего истинного «местопребывания» — каковое есть дух или ум (νοῦς). Следовательно, когда мы говорим, что личность есть «ипостась общей природы» (Лосский, 1995, 166), мы разумеем личный дух в единстве личности и ее духовной природы, что и есть образ Божий, данный всечеловеку Адаму. Именно единство содержания этой духовной природы обуславливает единство самосознания Церкви, заключающего в себе множество личных сознаний (Лосский, 1995, 170). Если же это не так, то мы должны прийти к выводу, что личность столь же не определима общей природой, сколь и индивидуальной, но тогда становится не ясна цель восхождения от одной к другой.

Здесь же следовало бы отметить, что трактовка Лосским текста свт. Григория Нисского — «Потому одним человеком названо было целое, что для силы Божией нет ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое вместе с настоящим объемлетя все содержащей энергией. Вследствие чего вся природа (Πᾶσα τοῦτον ἡ φύσις), от первого до последнего, есть некоторый единый образ Сущего (μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν)» (Gregorius. De hominis orificio. 185D), — не встретила бы сочувствия у о. Георгия Флоровского, указывавшего, что мысль свт. Григория вовсе не предполагает создание

в Адаме некоего всечеловека. «Каждый человек „имеет в себе полную меру человеческого естества“, — пишет Флоровский, — вот что прежде всего хочет подчеркнуть св. Григорий; и потому Адам, как первозданный, имел в себе все то, что и каждый из его потомков, — однако, „в рассуждении естества“. Естество во всех едино и тождественно, но отличительные свойства разделены, — Григорий никогда не говорит о их совмещении в Первозданном. Он подчеркивает, напротив, „предсуществование“ потомков в „предках, — по общей сущности, которая не рождается вновь и не разделяется по числу рожденных“. И при том, не предсуществует (как и вообще не существует) вне ипостасей» (Флоровский, 2006, 201–202). Приведенная цитата взята из известной работы Флоровского «Восточные отцы IV–V веков» и, весьма вероятно, метила непосредственно в Булгакова, но, как видим, нечаянно попала и в Лосского.

Критиковал, впрочем, о. Георгий концепцию Лосского и прямо. «„Человеческая природа“ не существует вне „человеческих ипостасей“, — писал он, — и сам Лосский прекрасно это понимает — при этом он, однако, подчеркивает, что человек именно „как личность“ является „существом, содержащим в себе целое“, то есть чем-то большим, чем просто „членом Тела Христова“. Тем самым подспудно проводится мысль о том, что *только* в Духе Святом — *не* во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание» (Флоровский: *О Церкви*)<sup>16</sup>.

Наконец, подводя черту под концептуальными различиями наших авторов, следует заметить, что если перед каждым из них (именно в связи с их персоналистическими представлениями) встал вопрос о единой личности Церкви, или «лице» Церкви, то все три дали на него разные ответы. О. Сергей указал на два личностных центра: нетварный и тварный — Божественную ипостась Слова и ипостась Богородицы. О. Георгий предложил единым личным центром Церкви считать Божественную личность Христа, дополнив, однако, это положение учением о многоединстве Церкви. В. Н. Лосский отверг возможность наличия единой нетварной личности Церкви — будь то личность Слова, будь то личность Святого Духа, — но признавал существование тварного личного центра Церкви в Богородице и, также по умолчанию, во «всеродном Адаме».

## 6. Итоги и перспективы

Выявленные выше сходство и различия рассматриваемых концепций понуждают поставить вопрос и об их генезисе. Изучение его во всей полноте потребовало бы отдельной значительной работы, но есть вещи, которые практически очевидны. Конечно, происхождение концепта «соборность» прежде всего ассоциируется у нас с именем Алексея Степановича Хомякова, дань уважения которому отдали все три автора. Однако следует заметить, что в хомяковском прочтении этот концепт лишен каких бы то ни было персоналистических коннотаций. Приобщение индивида к истине Церкви нигде не описывается Хомяковым как онтологический переход от индивидуальности к личности. И если даже любовь понимается им как отказ от эгоистического самообособления, то результатом такого отказа становится скорее растворение в единящей всех и все любви общины, чем личностная самореализация ее членов. Пугавший Лосского призрак «блаженства без блаженных» с очевидностью возникает здесь перед нами, и не случайно Алексей Степанович был чуть ли не первым в русской традиции, кто прямо заявил, что Церковь есть личность «живая, одушевленная Духом Божиим» (Хомяков, 1886, 159).

---

<sup>16</sup> О. Клеман в своих воспоминаниях о В. Н. Лосском, ссылаясь на неопубликованные записи лекций последнего, утверждает, правда, что в последние годы жизни Владимир Николаевич скорректировал свою концепцию, уделив большее внимание христологическому аспекту теории. Однако приводимые Клеманом в связи с этим сведения слишком отрывочны, чтобы на основе их можно было бы релевантно воссоздать позицию позднего Лосского. См.: [Клеман, 2019, 154].

Собственно, полноценным персоналистическим содержанием соборность наполнил уже митр. Антоний (Храповицкий), из теории нравственного монизма извлечший идею о взаимной прозрачности личностей, являющейся образом единства Лиц Пресвятой Троицы (Храповицкий, 2007, 27), а независимость личности от душевнотелесной — то есть индивидуальной — природы установил В. И. Несмелов (Несмелов, 1994, 232; 269; 287). Как видно, оба они принадлежат к числу авторов «нового богословия», и важно отметить, что объединяющая о. Сергия Булгакова и его оппонентов персоналистическая экклесиология была впервые предложена богословами именно этого направления.

Стремясь так или иначе обосновать ее, каждый из рассмотренных нами авторов пошел при этом своим путем. Сам о. Сергей предпринял усилие доказать, что она может быть выражена (да, собственно, практически и выражена) на открытом им «языке софиологии», являющимся искомым абсолютном относительно всех иных языков богословия. Очевидно, о. Сергей вполне искренне в определенный момент своей жизни отрекся от философии в пользу богословия и создал по-своему грандиозную систему, однако именно ее законченность и красота, быть может, свидетельствуют о том, что ему не удалось, по древнему мистическому правилу, стать ничем, чтобы Бог мог сделать из этого ничто нечто.

Для близкого о. Сергию по начальной интеллектуальной среде о. Георгия Флоровского без преувеличения принципиальной можно назвать его «встречу» со свт. Филаретом. Вероятно, именно от него Флоровский воспринимает мысль о творческой силе заключенного в Писании Слова Божия и в принятии высшего реализма Священной истории находит выход из антиномии личности и мира. Не случайно именно у Флоровского конфликт между личностью и индивидом сведен к минимуму. Очевидно, он понимает проблемность изложения разбираемой экклесиологической модели на языке отцов и обладает достаточным вкусом, чтобы не перекладывать ее на него. Характерно, что там, где он излагает свою персоналистическую экклесиологию, он нигде не прибегает к терминам «ипостась» и «природа» в строгом терминологическом значении эпохи Вселенских Соборов. Другим важным фактором для выстраивания его концепции было, очевидно, знакомство с учением о *totus Christus* блж. Августина — автора, в известном смысле, подобно свт. Филарету, прочитавшего историю Ветхого Завета как книгу о Церкви. Как бы то ни было, парадоксальным образом, при всей резкости, с которой он обрушился на богословие Синодальной эпохи, именно он и в своем «священно-историческом» библеизме, и своим вниманием к наследию блж. Августина оказался наиболее последовательным продолжателем ее лучших традиций.

В свою очередь В. Н. Лосский, сформировавшийся уже в значительной мере в эмигрантской среде, предпринял попытку изложить свою модель персоналистической экклесиологии, вынеся за скобки породившие ее парадигмы «нового богословия». При всей привлекательности его намерений эту попытку в целом следует признать неудачной. Совмещение персонализма с языком отцов привело к возникновению ряда сложностей, не преодоленных автором, а просто подвергшихся умолчанию или покрытых ссылкой на апофатизм. Так для прояснения позиции Лосского было бы немаловажно выяснить, что, например, он понимает под вдохнутым в человека при сотворении «дыханием жизни»? Или как следует понимать, что Святой Дух «сообщает Свое Божество личностям» (Лосский, 1991, 125), которые благодаря этому становятся субъектами, «содержащими в себе целое» (Лосский, 1991, 131)? Если это «целое» человеческой природы в Адаме, то тогда мы вплотную приближаемся к «многоликой ипостаси» о. Сергия. Если это «вторая природа» человеческой личности как нетварная энергия, то мы точно так же близко оказываемся к единству богочеловечества в Божественной Софии.

Таким образом, мы видим, что на уровне персоналистической экклесиологии как учение прот. Сергия Булгакова о Софии, так и усилия его современников по созданию альтернативных ему богословских концепций приводят к затруднениям, вполне

не разрешенным никем из наших авторов. Впрочем, кажется все же, что путь, предложенный о. Георгием Флоровским, является наиболее осторожным и — хотя бы вследствие этого — наиболее перспективным для дальнейшего продвижения богословия в XXI в.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков (1991) — *Булгаков С., прот.* Православие. М., 1991.
2. Булгаков (2000) — *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000.
3. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001.
4. Булгаков (2005) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
5. Булгаков (2008) — *Булгаков С., прот.* Малая трилогия. М., 2008.
6. Булгаков (2005) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
7. Лосский (1991) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
8. Лосский (1995) — *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995.
9. Лосский (1996) — *Лосский В. Н.* Спор о Софии. М. 1996.
10. Несмелов (1994) — *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань, 1994.
11. Тихон Задонский (1994) — *Тихон Задонский, свят.* Творения. М., 1994: в 5 т. Т. 2.
12. Флоровский (2002) — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.
13. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск, 2006.
14. Флоровский: *О Священном Писании — Флоровский Г., прот.* Богословские статьи о Священном Писании. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/) (дата обращения: 10.08.2020).
15. Флоровский: *О Церкви — Флоровский Г., прот.* Богословские статьи о Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-tserkvi/) (дата обращения: 10.08.2020).
16. Хомяков (1886) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2.
17. Храповицкий (2007) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
18. Bulgakov (1930) — *Bulgakov S.* Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident. 1930. Heft 3. S. 1–22.
19. Gregory of Nyssa: *De hominis opificio — Gregory of Nyssa, st.* De hominis opificio // PG. T. XLIV. Col. 123–257.

### Литература

20. Клеман (2019) — *Клеман. О.* Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.
21. Хондзинский (2019) — *Хондзинский П., прот.* Персоналистическая концепция прот. Георгия Флоровского в контексте идей «нового богословия» // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 73–80.
22. Хондзинский (2020) — *Хондзинский П., прот.* Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова // Государство. Религия. Церковь. 2020. № 1 (38). С. 177–200.