Павел Хондзинский

Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-1-177-200

Archpriest Pavel Khondzinsky

The Problem of Theological Languages in "The Big Trilogy" by Fr. Sergius Bulgakov

Archpriest Pavel Khondzinsky — St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). paulum@mail.ru

Since Christian theology, in order to formulate the articles of faith, inevitably uses the categorical apparatus of historically established philosophical traditions, the problem of theological languages is objectively present. This problem is primarily connected with the revealing of a correct correlation between those languages, which is required for maintaining the unity of the Holy Tradition. The issue in question had obtained a special significance for the Russian theological tradition of the 19th and 20th centuries, due to a fundamental paradigm shift in philosophy in the modern era and under the rapid development of Russian religious philosophy. Father Sergius Bulgakov, in particular intended to illustrate that the basic Christian dogmas, which still had not had an adequate exposition, could only be explained in the "language of Sophiology". The present article analyzes the critique of the historical languages of theology, which was presented by Fr. Sergius in his so-called "The big trilogy" that includes his last three large works ("The Lamb of God", "The Comforter", "Bride of the Lamb"), it also reveals the peculiarities of the sophiological language of his own. Finally, based on the undertaken analysis, the article suggests a conceptual characterization of the "language of Sophiology", as well as a conclusion about the association between

Хондзинский П. Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. №1 (38). С. 177–200.

Khondzinsky, Pavel, Archipriest (2020) "The Problem of Theological Languages in "The Big Trilogy" by Fr. Sergius Bulgakov", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(1): 177–200.

Fr. Sergius' theological intentions and Russian "New Theology" of the early 20th century.

Keywords: Fr. Sergius Bulgakov, Sophiology, triadology, "New Theology", the Russian theological tradition.

1. Постановка вопроса

Для рефлексии истин Откровения богословие использует, как правило, уже сложившийся в философии той или иной эпохи категориальный и понятийный аппарат. Отсюда косвенным образом следует, что историческая смена философских парадигм подразумевает и смену философского «языка» богословия. Эта проблема спонтанно обнаруживала себя на всем протяжении исторического существования Церкви, однако всерьез была осознана уже только в Новое время. Сперва — как проблема контекста, знание которого необходимо для неискаженного понимания сочинений древних отцов Церкви, рассуждавших на языке эллинистической философии. Затем — как возможность изложения богословских истин на языке философии Нового времени. Позднее — как проблема соотнесения языка одной христианской или философской традиции с языком другой, наконец — как проблема равнозначности или положительного прогресса в развитии языков богословия в ходе истории.

Можно указать на основные вехи этого процесса в русской традиции.

Уже в конце XVI в. князь Андрей Курбский в своем предисловии к переводу «Диалектики» прп. Иоанна Дамаскина указывает на необходимость изучения античной философии и смежных наук для понимания истинного смысла высказываний святых отцов[1].

В начале XVIII в. о том же, только уже по отношению не к отцам, а к Священному Писанию — пишет преосв. Феофан Прокопович[2].

1. См.: *Курбский А.* Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 575, 579.
2. Ср.: Procopovic, F. (1792–1793) Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae, T. 1. P. 141. Leipzig.

В XIX в. актуальным для русского богословия становится вопрос о возможной транскрипции понятий западной мистической традиции на язык мистики Востока[3].

В первой трети того же столетия свт. Иннокентий Херсонский одним из первых при раскрытии содержания основных христианских догматов прибегает — не без потерь — к категориальному аппарату немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв.[4]

В свою очередь Киреевский выдвигает идею «нового любомудрия» по образцу святоотеческого, то есть идею актуализации основных положений христианства на языке новой философии, — идею, по крайней мере отчасти, реализованную Хомяковым[5].

Во второй половине XIX столетия свт. Феофан Затворник предлагает изложение христианской антропологии, в котором новые философские представления о *самосознании* и *я* человека органично вписываются в контуры святоотеческой антропологии, тяготевшей к языку античной философии[6].

В конце XIX в. В.С. Соловьев, подчеркивая несовершенство философского мышления отцов, по-своему решает проблему «христианской философии»[7], а в рамках «нового богословия» предпринимается попытка продемонстрировать тождество свя-

3. См. подробнее: *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М., 1998. С. 8–10.

4. См. подробнее: *Хондзинский П, прот.* Восприятие идей Канта в богословском наследии свт. Иннокентия (Борисова) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2017. № 74. С. 100.

5. См. подробнее: *Хондзинский П, прот.* Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3(47). С. 51–52.

6. См. подробнее: *Хондзинский П, прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 19–20.

7. «Многие учители церкви <…> будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, при чем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще» (*Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 3. С. 98). Правда, чуть ниже Соловьев признает, что «… были между великими отцам церкви многие настоящие философы…» (Там же. С. 99), но это признание несколько обесценивается указанием на то, что «это утверждает Гегель в своей «Истории философии» (Там же). Вопрос о солидарности самого Соловьева с мнением Гегеля остается в дальнейшем неразрешенным.

тоотеческого и современного философского взгляда на основные догматы[8].

Тогда же М. Тареев высказывает мысль о возможности объективного и субъективного методов в богословии, то есть возможности параллельного, не пересекающегося изложения истин христианства, как бы извне и изнутри, как истин догматического и нравственного богословия[9].

В середине XX в. В.Н. Лосский стремится изложить проблематику современной философии на языке отцов[10], а чуть раньше и параллельно с ним о. Сергий Булгаков в своей «Большой трилогии»[11] ставит вопрос о необходимости перевода христианского богословия «на язык софиологии» и в связи с этим выстраивает свою собственную языковую модель. Остановимся на ней подробнее, так как именно у о. Сергия все обозначенные выше проблемы так или иначе подвергаются более или менее обстоятельной рефлексии, а язык софиологии понимается (что будет показано ниже) не столько как его *личный* язык, сколько как язык, *открытый лично* им, но объективно необходимый богословию.

2. Характеристика, данная о. Сергием историческим языкам богословия

Отметим прежде всего характерные «языковые группы», присутствующие в концепции о. Сергия — их несколько. Прежде всего это комплекс выражений, связанных с представлением о «языке христианского Откровения»[12], или «языке библейском»[13] («языке

8. См. подробнее: *Хондзинский П., прот.* Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3(36). С. 139.
9. См. подробнее: *Тареев М.* Христианская философия Ч. 1. М., 1917. С. 12.
10. См. подробнее: *Бурмистров М.Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятия человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. М., 2018. С. 373.
11. Ее составляют работы: «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца». Для данной статьи «Большая трилогия» выбрана, так как представляет собой итоговое изложение богословской системы о. Сергия. Экскурсы в более ранние его работы будут делаться ниже по мере возникновения необходимости проследить генезис его взглядов.
12. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005. С. 18; ср.: С. 424.
13. Там же. С. 393.

Слова Божия»[14]). Это представление, в свою очередь, может быть дифференцировано через понятия «ветхозаветного»[15] и «новозаветного» языка[16], хотя качественное различие между ними сформулировать затруднительно. При этом, с одной стороны, язык Откровения есть язык «богочеловеческий»[17]; с другой — описываемая на нем действительность, которая может быть названа «мета-историей»[18], хотя и входит в жизнь мира, однако одновременно не принадлежит к ней, а значит и не может быть прямо передана на ее языке. Как пишет о. Сергий:

> Здесь является необходимым перевод с одного языка на другой с полным учетом существующих различий. Поэтому-то для изображения метаисторических свершений не применим язык эмпирической истории, но является соответственным язык символов или «мифов»[19].

И хотя приведенная цитата имеет непосредственное отношение к библейскому описанию «будущего века», следует подчеркнуть, что характеристика языка Откровения как языка символического (образного, языка священной поэзии), или языка мифа, является самой устойчивой в «Трилогии»[20]. Иными словам, как таковой язык Слова Божия есть язык «антропоморфный»[21] по преимуществу.

Можно ли, однако, ставить знак равенства между символической антропоморфностью языка Откровения и человеческим языком как таковым? Судя по всему, нет. Выражение «человеческий язык» употребляется о. Сергием как правило там, где речь идет не о «действительности или событиях», но скорее о *понятиях*, долженствующих описывать Божественную жизнь.

Так, Абсолютное полагает Себя Богом и обращается лицом к сотворенному Богом миру, пребывая в абсолютности своей, —

14. Там же. С. 571.
15. *Булгаков С., прот.* Агнец Божий М., 2000. С. 154.
16. Невеста Агнца. С. 352.
17. Агнец Божий. С. 146.
18. Невеста Агнца. С. 184.
19. Там же.
20. Ср.: Агнец Божий. С. 438, 439, 442; Невеста Агнца. С. 75, 86, 265, 420, 436, 440, 454, 483, 484, 571,
21. См.: *Булгаков С., прот.* Утешитель. М., 2003. С. 249; Невеста Агнца. С. 410, С. 603.

человеку хочется сказать на своем языке: одновременно[22]. Так, мыслимая внутритроическая иерархия «на человеческом языке выражается как τάξις, порядок ипостасей»[23]. Так, все «самосвидетельства Христа о божественности Своей… обращены к человеку, высказаны на человеческом языке, измерены человеческой мерой»[24]. Некоторые вещи на этом языке вообще невозможно выразить[25], или уж во всяком случае он не имеет для этого точных, адекватных понятий[26], хотя мы и должны стремиться к ним («На человеческом языке “богоприлично”… называть Сына не причиной, но “условием” исхождения Духа Св., в качестве онтологического prius»[27]). В известном смысле, если язык символов подразумевает необходимость перевода, то язык человеческих понятий и есть попытка такого перевода[28], хотя не всегда с уверенностью можно сказать, что она достигает своей цели.

Язык человеческий служит основой для «языка богословского». Отличие последнего, очевидно, состоит в том, что в стремлении к точности выражений он постепенно выработал ряд более или менее устойчивых формулировок[29], выйдя при этом за границы библейского словоупотребления[30] или переосмыслив его[31] — как и язык человеческий. Будучи, однако, прямо создан для «перевода» истин Откровения, богословский язык в свою очередь осуществляет проверку систем человеческого языка (иными словами, философских систем) на возможность их употребления в христианском дискурсе. В частности, например, «система Аристотеля, в качестве учения о Боге, совсем не может быть переведена на язык христианского богословия и выражена в его терминах»[32]. Язык богословия может быть разложен на спектр бо-

22. Агнец Божий. С. 184.
23. Там же. С. 329; Утешитель С. 91, 97.
24. Агнец Божий. С. 277; ср.: С. 347, 349.
25. Там же. С. 334.
26. Утешитель. С. 225. Ср.: Невеста Агнца С. 137, С. 247.
27. Утешитель. С. 95–96.
28. Агнец Божий. с. 151.
29. Невеста Агнца. С. 218.
30. Агнец Божий. С. 24.
31. Утешитель. С. 349.
32. Невеста Агнца. С. 15.

лее частных языков: язык христологии[33], язык «богословия славы»[34], «язык институциализма»[35], язык католического богословия[36] и т. д.

Правда, и этот язык (язык богословия) исторически ограничен, даже когда мы подразумеваем под ним язык отцов, которые (здесь о. Сергий ссылается на В.В. Болотова[37]), употребляя выражения, свойственные их времени, вследствие этого допускали в богословствовании неточности[38] и, не имея выверенной терминологии, работали «как бы в полутьме»[39]. Последнее было связано с тем, что на вооружении у них были только системы эллинистической философии, общей чертой которых был имперсонализм[40], между тем, задача истинной религиозной философии заключается в том, чтобы обрести язык, «соответствующий природе вещей»[41].

Как уже понятно из предшествующего, было бы ошибкой думать, что это есть язык человеческой рациональности — ведь она, по сути, такой же «антропоморфизм», как и символы языка Откровения. Только если последние являют нам лишь неясные образы, то первая, рассуждая о вещах Божественных, приводит к абсурду и противоречиям вследствие ограниченности рассудка[42]. Однако эта полярность символа и рассудка не является непреодолимой, для разрешения ее необходимо перейти на «язык софиологии». С одной стороны, личностный характер этого языка очевиден, однако с другой — думать, что сам автор вкладывал в его значение нечто большее, позволяет хотя бы следующее замечание из введения к «Агнцу Божию», открывающему трилогию:

33. Утешитель. С. 329.
34. Невеста Агнца. С. 454.
35. То есть язык, на котором Церковь описывается с точки зрения ее институционально-административного устройства. Там же. С. 284.
36. Там же. С. 508.
37. Агнец Божий. С. 89.
38. Там же. С. 116.
39. Там же. С. 24.
40. Там же. С. 30. Ср.: Утешитель С. 31.
41. Невеста Агнца. С. 83.
42. Агнец Божий. С. 150; Утешитель С. 69, Невеста Агнца С. 405.

> ...пришло время для православного уразумения истории догматов, в качестве догматической диалектики, в которой раскрывается для богословской мысли церковная истина[43].

Очевидно, что следующее за этим софиологическое раскрытие догматов и дает нам то самое «православное уразумение», которое в свою очередь приводит богословскую мысль к познанию «церковной истины».

Надо сразу заметить, что выражение «на языке софиологии» встречается в «Большой трилогии» только один раз[44], однако не будет натяжкой отнести к представлениям о языке софиологии гораздо чаще встречающиеся в тексте выражения: «в свете софиологии»[45] «в понятиях софиологии»[46], «в софиологическом истолковании»[47], «софиологическое уразумение»[48], причем последнее — что важно — может быть отождествлено и с истинным «богословским» уразумением[49], которое, очевидно, должно преодолеть обозначенное выше несовершенство языка отцов.

Значит ли это, что язык софиологии есть своего рода ключ ко всем остальным упомянутым выше языкам: богочеловеческому языку Откровения, человеческому языку (языку времени), богословскому языку отцов? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся более подобно к рассмотрению триадологии о. Сергия, в некоторых отношениях особенно наглядной для раскрытия затронутой нами проблемы.

Во-первых, по мнению о. Сергия, проблема троичности не нашла своего разрешения у отцов: «Эту проблему святоотеческое

43. Агнец Божий. С. 22.

44. Невеста Агнца. С. 127.

45. Там же. С. 16.

46. Там же С. 144, 218.

47. Там же. С. 278.

48. Там же. С. 316, 322, 406.

49. Там же. С. 316. Дословно указанное место читается так: «Принципиальная разработка того, что можно назвать онтологией благодати, оставалась в значительной мере, в тени. Нашему же вниманию подлежит здесь преимущественно эта последняя — именно, *софиологическое уразумение* (курсив мой. — *П.Х.*) благодати. В учении о благодати естественно различаются две стороны: ниспослание благодати силою Божественною и восприятие благодати тварностью. Связь между ними, как и плоды этого соотношения, вместе с его основанием и предельной целью должны стать предметом *богословского (точнее софиологического)* (курсив мой. — *П.Х.*) уразумения».

богословие завещало векам грядущим»[50]. Во-вторых, свое изложение триадологии о. Сергий сопровождает историко-богословскими экскурсами, рассматривающими в том числе в общем виде вопрос о языках богословия. В-третьих, триадологии «Большой трилогии» предшествует триадология «Глав о Троичности», в которой содержатся уже все основные триадологические идеи «Трилогии». Это подтверждает сам о. Сергий, когда в «Утешителе», сжато пересказав подробно изложенный в «Главах» материал, отмечает, что «здесь приводятся лишь краткие итоги дедукции троичности как триединого абсолютного субъекта, данной мной в “Главах о троичности”»[51]. Важно при этом, что в «Главах» упоминание о Софии или софийности учения отсутствует и только уже в «Невесте Агнца» обнаруживается его непосредственная связь с софиологией (см. ниже). Таким образом, это ставит нас перед фактом, что язык софиологии может присутствовать и там, где сама София как таковая или учение о ней не упоминается. Наконец, важным моментом для всего триадологического построения о. Сергия является текст Ин 4:24 — *Дух есть Бог*, — прочтение которого на языке софиологии наглядно показывает, как последний соотносится с языком Откровения и языком святых отцов.

3. Выявление специфики «языка софиологии» на примере триадологии о. Сергия.

Формулируя свою триадологию в «Главах о Троичности», о. Сергий делает это, чтобы преодолеть «апории естественного богосознания»[52]. К этой же мысли он возвращается в «Невесте Агнца»:

> В христианском разумении соотношения, существующего между Богом и миром, прежде всего, следует исключить два полярно противоположных воззрения: пантеистический или атеистический монизм, с одной стороны, и дуалистическое понимание творения, с другой[53].

50. Утешитель. С. 68.

51. Там же. С. 72.

52. *Булгаков С., прот.* Главы о Троичности // Он же. Труды о троичности. М., 2001. С. 54.

53. Невеста Агнца. С. 7.

При этом, хотя «античная философия явилась своего рода *судьбой* (курсив мой. — *П.Х.*) для христианского богословия»[54], ее понятийный аппарат слишком несовершенен и его не менее «*роковым образом недостаточно* (курсив мой. — *П.Х.*) для богословского истолкования христианских догматов»[55]. В результате, синтез отцов не может быть признан исчерпывающим, «он несет на себе черты ограниченности эпохи, и это приходится сказать и про каппадокийское *богословие,* которое стоит значительно ниже каппадокийской *догматики*»[56]. Таким образом, о. Сергий различает непреложность догматических соборных определений и несовершенство их богословского раскрытия на языке отцов. Когда последние православно исповедуют единосущие триипостасного Бога,

> это утверждение у них имеет лишь догматический характер и опирается на церковное учение, но не вмещаемо их собственными схемами (которые не только не дают места этому учению, но ему до известной степени не соответствуют)[57].

Главной помехой в данном случае, согласно о. Сергию, является в большей или меньшей степени потенциально присутствующий в предложенном ими раскрытии догматов аристотелизм с его априорным имперсонализмом.

Но если аристотелизм у восточных отцов лишь таил в себе возможность имперсонализма и релятивизма в учении о Св. Троице, то эта возможность стала действительностью в западном богословии[58].

54. Утешитель. С. 11.

55. Агнец Божий. С. 100–101.

56. Утешитель. С. 50.

57. Главы о Троичности. С. 143.

58. Там же. С. 81. Следует заметить, что о. Сергий не первый высказал подобное мнение. Судя по всему, он, как и другие авторы диаспоры (Лосский, Мейендорф) испытал влияние идей о. Теодора де Реньона, одним из первых противопоставившего Восток и Запад в этом отношении. См., например, предисловие к третьей части его «Этюдов о Святой Троице»: «В первом томе этих *Этюдов*, я показал, что самая полная общность веры всегда господствовала над Церквами Востока и Запада; но что, между тем, сами методы излагать и отстаивать догмы были немного различными. Мне удалось установить, что это разнообразие языков основывалось на различии философских воззрений; греки исходят из лица, а схоластики из природы» (Régnon, Th. de. (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisieme serie*, p. 3. Paris). Немаловажно, что Реньон усматривал различие между Востоком и Западом только в различных философских подходах при един-

Вследствие этого язык католического богословия должен быть отвергнут полностью, а язык святых отцов требует перевода на язык софиологии, образчик которого и дают нам «Главы о Троичности», рассматривающие триадологический догмат, исходя из prius'а не сущности, а субъекта.

Самополагание *я*, говорит о. Сергий, подразумевает *ты*. Однако чтобы *ты*, в свою очередь, не осталось только саморефлексией *я*, необходим *он*, являющийся *со-ты* для второго лица, как само оно является *со-я* для первого. Так «тайна грамматики личного местоимения»[59] указывает нам на триединство субъекта, самосознание которого исчерпывается указанными тремя актами положения себя как *я*, *ты*, *он*. Однако в силу раздробленности человеческого естества наше *я* способно только постулировать, но не осуществить этот actus purus, то есть реально со-положить *ты* и *он*[60]. Другое дело *Я* божественное, абсолютный Субъект, Который, оставаясь *Я*, в то же время реально осуществляет Себя как *Я*, *Ты*, *Он*. Таким образом, «*Я* становится другим для себя в пределах себя самого»[61], сохраняя свое единство в полноте взаимной любви трех Ипостасей. Или по-другому:

> Жизнь духа есть непрестанное самооткровение себе самому... Открывающийся (подлежащее) имеет о себе слово (сказуемое), которое есть выражение его собственного существа (связка). Молчание — слово — жизнь: Отец — Сын — Святой Дух[62].

При этом жизнь Божественных Ипостасей находится не в постоянном становлении, как это свойственно тварным ипостасям (*мое* как принадлежность *я*), но дана в своей абсолютной прозрачности и совершенстве и каждой из Них, и всем Им вместе, в совокупности образующим *мы* любви или «триединое Я»[63]. В предложенной парадигме различие *я* и *мое* и будет различием личности и природы. Позднее, уже в «Трилогии», концепция дополняется и прямо софиологической лексикой. Так, если в «Главах» го-

стве веры, тогда как русские авторы склонны были выводить из них полярность вероисповеданий и мировоззрений.

59. Главы о Троичности. С. 60.

60. Там же. С. 60.

61. Там же. С. 80.

62. *Булгаков С., прот.* Главы о троичности. С. 93.

63. Там же. С. 90.

ворится, что под природой Божества следует понимать общую жизнь ипостасей, то в «Трилогии» разъясняется, что эта жизнь и есть София божественная[64]. Преимущество же данного раскрытия догмата, по мысли автора, состоит в том, что только оно позволяет сохранить триединство и на ипостасном, и на природном уровне и, таким образом, представляет собой законченное и совершенное изложение догмата.

Однако откуда следует, что триединство на ипостасном уровне является столь же необходимым условием истинного понимания догмата, как и на природном? Основание для этого о. Сергий находит в уже упомянутом евангельском тексте Ин 4:24: *Дух есть Бог*. В «Большой трилогии» он возвращается к этому тексту несколько раз[65], однако, пожалуй, самое значимое для нас его истолкование находится в «Агнце Божием»:

> Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, «ипостась», и природу, «усию», и это нераздельное соединение природы и ипостаси есть жизнь Божества в себе, которая одновременно является и лично-сознательной, и природно-конкретной. Это соотношение между ипостасью и природой, неразрывная связь их, свойственны одинаково и божественному, и тварному духу[66].

Именно из такого прочтения, очевидно, разворачивается (или на нем основывается) уже знакомое нам представление о Боге как триипостасной Личности, «которая в едином личном самосознании соединяет все модусы личного начала: я, ты, он, мы, вы»[67].

Иными словами, для о. Сергия понятие духа однозначно подразумевает духа личного или, точнее, личность, обладающую собственной духовной природой. В каком отношении к этому толкованию стоит сам текст Ин 4:24? Отметим, что для нас он обладает дополнительным интересом еще и в силу того, что присутствие в нем слова дух — πνεῦμα — позволяет прочесть его не только

64. Невеста Агнца. С. 50.

65. См.: Агнец Божий. С. 172; Утешитель. С. 74, 187, 189, 197. Одно из первых законченных изложений этого тезиса мы находим в схолии к «Свету невечернему» «Ипостась и ипостасность». См.: *Булгаков С., прот.* Труды о троичности. С. 19–20.

66. Агнец Божий. С. 125–126.

67. Там же. С. 126.

«на символическом языке Откровения», но и на «языке отцов», и на «человеческом языке» философии.

Даже поверхностное изучение тех мест Ветхого и Нового Заветов, где встречается слово πνεῦμα, показывает, что здесь понятие Дух, в отношении к Богу чаще все указывающее на действие Духа / благодати Божией в людях, никак не связано с представлением о Боге как имеющей духовную природу личности. Сам же текст Ин 4:24, очевидно, должен быть поставлен в связь с Ин 3:8: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит*, — где проступает традиционный ветхозаветный антропоморфизм, избирающий дыхание как символ нематериальности, вне-вещественности, в конечном счете, внетварности и вездеприсутствия Бога[68] (поэтому и поклоняться Богу надо не *здесь* и не *там*). В этом контексте становится понятным выраженное на том же библейском языке замечание апостола Павла в 2 Кор 3:17: *Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода*, — и здесь речь идет о природной способности Духа свободно дышать там, где Он хочет[69]. Аналогичным образом прочитывали текст Ин 4: 24 и отцы Церкви[70].

Не имело искомых нами коннотаций понятие πνεῦμα и в античной философии, где оно вне зависимости от того, отождествлялось ли с понятием νοῦς или нет, имело по преимуществу значение «высшей внутрикосмической силы»[71], но никак

68. Ср. Иов. 32: 8.

69. Собственно, это знает и о. Сергий: «Должен быть констатирован во всей силе своей факт, устанавливаемый простым анализом совокупности сюда относящихся библейских текстов, как ветхозаветных, так и новозаветных (в частности, и содержания 2-й главы Деян.): *все откровения об излиянии Св. Духа,* притом *одинаково* как в Ветхом, так и Новом Завете, *не содержат в себе явления Его ипостаси самой*. Св. Дух открывается, если так можно выразиться, *не лично, но безлично,* как некоторое *действие* всей Св. Троицы, или же Отца и Сына, посылающих *благодать*» (Утешитель. С. 221).

70. См. например, у прп. Ефрема Сирина: «Ибо *Господь Дух есть* Святой, то есть не находится и не заключается в одном месте» (*Ефрем Сирин, прп.* Толкование на послание ап. Павла к Коринфянам 2-е // *Ефрем Сирин, прп.* Творения: В 8 т. ТСЛ, 1993–1995. Т. 7. С. 121). Ср.: *Иоанн Златоуст свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // *Иоанн Златоуст свт.* Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 8. С. 221; *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна // *Кирил Александрийский, свт.* Творения: В 3 кн. М., 2001. Кн. 2. С. 644; *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель // *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения М. 2003. С. 220; *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания М. 2002. С. 179.

71. *Доброхотов А.Л.* Дух // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М. 2010. С. 707.

не личности/ипостаси. Таким образом, по меньшей мере в данном конкретном случае язык Писания релевантен языку отцов и языку античной философии и в не меньшей степени, чем они, имперсоналистичен.

Нетрудно также установить, где и когда возникает представление о духе в том смысле, в каком его употребляет о. Сергий: оно восходит к немецкому романтизму[72]. Если Кант в силу специфики своего учения еще мало интересуется этим понятием[73], то для следующего поколения философов оно уже имеет огромное значение. «Что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, которое провозглашает абсолютное *духом*, — самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии»[74], — пишет Гегель и определяет дух «как сущность, которая по существу есть *самосознание*»[75].

72. Как это понятие постепенно формировалось в немецком языке, убедительно показано в не устаревшей по сей день работе: Hildebrand, R. (1926) *Geist*. Halle. Автор, в частности, указывает, что новое восприятие понятия *дух* постепенно складывается на грани XVIII–XIX вв. «преимущественно благодаря теоретическому языку романтиков» (S. 97), и заключает: «Если бы были собраны все случаи, где вместо *духа* именуется сам *человек*, *я*, разумеется же *дух*, то есть… внутренний высший человек… то это и был бы тот образ, который обнаруживает себя (herausblickt) в языке» (S. 139).

73. «Кант прожил достаточно долго, чтобы застать в литературе понятие “абсолютного духа”, не желая сам пуститься в это плавание» (Dreyer, H. (1907) *Der Begriff Geist in der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, s. 33. Halle). Автор прослеживает постепенное развитие понятия у Гердера, Гёте, Гумбольта, Якоби, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля, замечая о последнем, что он показывает, как «самость (Selbstheit) человека, восходя как дух из тварного в нетварное, становится волей, которая созерцает себя в полной свободе над и вне всякой природы».

74. *Гегель Г.* Феноменология духа. М., 2000. С. 18.

75. Там же. С. 383; ср.: 384, 397. М.Е. Буланенко утверждает, правда, что «Для Гегеля неоплатонически понимаемый дух и есть подлинный Geist» (*Буланенко М.Е.* Дух как предмет метафизики. Еще раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2012. № 4. Т. 2. Серия «Философия». С. 12). Однако другой исследователь Гегеля Ганс Кремер скорее говорит о двойственности гегелевских представлений о духе. С одной стороны, Кремер указывает на возникающие между Гегелем и Плотином параллели: «“Система чистого разума” <…> содержит разум, мышление, душу, жизнь, знание, сознание только в смысле объективного мышления, но не *рефлексии субъекта* себя самого в смысле самосознания, самомышления и самопознания» (Krämer, H.S. (1967) *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. S. 436. Amsterdam), но с другой — подчеркивает, что «Гегель… в своей ставшей знаменитой интерпретации неоплатонизма определил его как философию пробуждающегося мира души (Seelentum) и внутренней жизни (innerlichkeit) индивидуума (“и это есть мир духовности, который

Но еще до Гегеля prius субъекта, prius *я*, торжествует в «Наукоучении» Фихте:

> Нечто, безусловным образом положенное и на себе самом основанное, есть основание некоторого достоверного (и, как то станет ясно по изложению всего наукоучения, всякого) действия человеческого духа, стало быть, являет собою его чистый характер — чистый характер деятельности как таковой, оставляя в стороне ее отдельные эмпирические условия. Значит, полагание Я самим собою есть его чистая деятельность[76].

Таким образом, неизбежно возникает вопрос: как возможно и возможно ли в данном контексте перевести библейско-античное πνεῦμα через романтический Geist? Однако, как ни странно, этот вопрос, судя по всему, мало кого занимал. В этом смысле знаменательна реакция на сочинения о. Сергия его критиков — В.Н. Лосского и патриарха Сергия (Страгородского). Последний в письме к Лосскому от 23.10.1935 г. писал:

> Вы очень хорошо подчеркнули основную ошибку Булгакова — смешение ипостаси и природы (существа). Конечно, это есть одно из следствий или проявлений основной лжи его системы, общей у него и с гностиками, и с хлыстами и т.п. <…> Получается догматический сумбур (о сознательной ереси, конечно, говорить не приходится). Спаситель в беседе с самарянкой сказал: «Бог есть Дух», т. е. не 1-е, не 2-е и не 3-е лицо Пресвятой Троицы, а вся Пресвятая Троица в своей нераздельности есть дух…[77]

Иными словами, вопрос о том, что о. Сергий в данном случае опирался на иной философский язык и что понятие «дух» надо прочитывать *на этом языке*, его оппонентами даже не ставился. Между тем, именно вследствие использования о. Сергием *этого*

здесь начинается") и этим обозначил границы возможных прочтений вплоть до наших дней» (Ibid. S. 419).

76. *Фихте. И.Г.* Основа общего наукоучения // *Фихте. И.Г.* Сочинения: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 78. См. у Шлегеля о системе Фихте: «Дух — это деятельная жизнь: Я, дух, жизнь, деятельность, движение, изменение суть одно» (*Шлегель Фр.* Развитие философии // Он же. Эстетика, философия, критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 138). Ср. также у Шеллинга: «Можно ли помыслить абсолютный дух, который не был бы одновременно абсолютной личностью, абсолютно сознающим себя самого?» (*Шеллинг. Ф.В.* Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1. С. 132).

77. Духовное наследие патриарха Сергия. М., 1946. С. 75.

языка личность и природа определяются у него иными параметрами, чем те, которыми они определялись на языке античности (языке Откровения, языке отцов), и только установив это, следовало бы решать, возможен ли корректный перевод с одного языка на другой[78].

Ставил ли, однако, этот вопрос перед собой сам о. Сергий? Чтобы ответить, воспользуемся его излюбленным приемом и сделаем «исторический экскурс» в две его ранние работы: «Трагедия философии» и «Философия имени».

4. Исторические экскурсы

Первая, написанная в 1920–1921 гг., явно демонстрирует иное отношение к языку отцов. Это обнаруживает себя в том, что о. Сергий в ней (1) не подвергает этот язык никакой критике; (2) не указывает нигде на зазор между общей формулировкой догмата и его раскрытием отцами; (3) стремится показать непротиворечивость собственного изложения рассуждениям отцов. Например, говоря о предвечном рождении Сына, он употребляет выражение «из существа Отца»[79] как само собой разумеющееся, позаимствовав его, очевидно, у свт. Афанасия Александрийского[80] или прп. Иоанна Дамаскина[81]. В «Утешителе» же эта мысль оценивается уже критически и свидетельствует, по мысли автора, о недостаточном раскрытии троического догмата отцами, рассматривавшими триединство только на уровне природы, но не ипостаси[82]. Не менее показательно, что в «Трагедии философии» свои собственные

78. В связи с этим, можно, кажется, согласиться с М.Ю. Бурмистровым, заметившим, что «проект “личности” Лосского — это своего рода попытка спасти “природу”, максимальным образом дистанцировавшись от нее» (*Бурмистров М.Ю.* Проект Лосского: заметки на полях «Богословского понятии человеческой личности». С. 372).

79. *Булгаков С.Н.* Трагедия философии // *Булгаков С.Н.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 427.

80. См., напр.: *Афанасий Александрийский, свт.* Свиток к антиохийцам // *Афанасий Александрийский, свт.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 170. Любопытно, что это выражение при разборе триадологии свт. Афанасия, но без точного указания на его труды о. Сергий приводит и в «Утешителе» (С. 36); возможно, это отсылает нас к источнику, из которого он черпал свои сведения о богословии святителя — «Столпу и утверждению истины» о. Павла Флоренского, где это место тоже приводится без точной отсылки к конкретному сочинению. Ср.: *Флоренский П., свящ.* Столп или утверждение истины. М., 2012. С. 59.

81. См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точно изложение православной веры. С. 169.

82. См. Утешитель. Прим. 2 на с. 63.

тварные аналогии о. Сергий подкрепляет ссылками на прибегавших к подобным аналогиям отцов, в частности на свт. Димитрия Ростовского[83]. Через десять лет во втором выпуске «Глав о Троичности» он приведет ту же самую цитату из свт. Димитрия в резко отрицательном контексте, связанном с критикой психологических аналогий блж. Августина[84]. Наконец, если в «Трагедии философии» о. Сергий уверен, что выход из моноипостасности системы Фихте «указуется лишь христианским догматом об Отце, предвечно рождающем Сына»[85], то в «Утешителе» он убежден, что первичное раскрытие триипостасности абсолютной Личности совершается на уровне рефлексии ее ипостасных центров как *я–ты–он*, «и лишь *вторичное*, дальнейшее раскрытие ипостасного субъекта в жизни Святой Троицы, в ее конкретности, *осложняет их ипостасными квалификациями*» (курсив мой. — *П.Х.*)[86]. Таким образом, в «Большой трилогии» о. Сергий переходит от принятия языка отцов к его критике и проделывает в его отношении ту же работу, которую ранее проделал в отношении философии. Отныне изложение на языке софиологии должно восприниматься как *преодоление*, а не как *перевод*, и это, безусловно, могло дать повод его критикам *не искать* в его изложении возможной связи с древним учением Церкви.

Дополнительную пищу для размышлений на интересующую нас тему дает еще одна ранняя работа о. Сергия — «Философия имени». В ней о. Сергий ставит проблему *многоязычия* не только на уровне различных этносов или исторических эпох, но и на уровне различных областей человеческого знания, «так что возможно говорить о языке математики, физики, биологии, социологии, философии и т. д.»[87]; а кроме того, подчеркивает, что «всякий перевод на другой язык не есть простое повторение мысли, а ее новое постижение»[88]. Однако от дальнейшего обсуждения этой темы он уклоняется, уходя в том числе от ответа на важнейший вопрос: если указанное «новое постижение» связано с иными, чем на исходным языке, коннотациями тех или иных поня-

83. См.: *Булгаков С., прот.* Трагедия философии. Прим. 1 на С. 389; ср.: прим. 1 на с. 438.

84. См.: *Булгаков С., прот.* Главы о Троичности. С. 106.

85. Трагедия философии. С. 427.

86. Утешитель. С. 62.

87. *Булгаков С., прот.* Философия имени. Париж, 1953. С. 136.

88. Там же. С. 146.

тий, образов, символов и т. д., то означает ли это одновременную утрату коннотаций исходного языка или их обогащение, или необходимым условием «нового постижения» является подразумеваемая согласованность коннотаций языка оригинала и языка перевода?[89] Понятно, однако, что именно этот вопрос следовало бы обсуждать при переходе с языка отцов на язык софиологии, и, очевидно, о. Сергий не мог не задумываться об этом. И хотя подобных рассуждений мы напрямую у него не находим, однако «Философия имени» приоткрывает, быть может, и его позицию в этом вопросе. Действительно, именно здесь он приходит к открытию первичной, как он считает, ячейки *любого* языка, первичного акта мышления[90], *именования*, выраженного в форме универсального суждения, состоящего из подлежащего, связки и сказуемого: А есть В[91]. И уже здесь он связывает это универсальное суждение с идеей троичности:

> В познании, от элементарного до сложнейшего, содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова — в именовании[92].

Здесь же звучит (в связи с темой *личного местоимения*) и критика фихтеанства. Иными словами, в «Философии имени» в разрозненном еще виде присутствуют уже практически все элементы триадологии «Глав о Троичности» и «Большой трилогии». Однако нас сейчас занимает не сама по себе обширнейшая тема генезиса булгаковских воззрений — грамматические аналогии — *я, ты, он* — о. Сергий мог встретить еще у о. Павла Флоренского в «Столпе»[93]; мысли об особой духовной природе личности, — у В.И. Несмелова[94], не говоря уже про более поздние философские впечатления и очевидное все же влияние Фихте[95]. Нас интересу-

89. Ср.: Там же. С. 117.

90. См.: Там же. С. 49. Ср.: «...единая гносеология, одни и те же формальные постулаты мысли осуществляются различным путем в различных грамматиках разных языков» (Там же. С. 112).

91. См.: там же. С. 88.

92. Там же. С. 118–119.

93. См.: *Флоренский П., свящ.* Столп или утверждение истины. С. 99.

94. *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 209; ср.: С. 269, 272, 287.

95. В «Трагедии философии» Фихте пользуется, несомненно, большей симпатией Булгакова, чем, например, Кант или Гегель. Хотя о. Сергий и утверждает, что «на языке христианской ересеологии учение Фихте представляет собой, несомненно, раз-

ет тот факт, что выход на *лингвистическую* гносеологию позволяет ему по умолчанию считать язык софиологии если не тождественным в известном смысле *праязыку* Адама, то уж во всяком случае качественно превосходящим все иные известные нам философские, научные, национальные языки и тем самым снимающим проблему перевода как таковую.

Наконец, возвращаясь уже к «Большой трилогии», уместно отметить, что в ней преодолевается и последнее возможное возражение, сводящееся к тому, что даже раскрытие триадологии через Urformen языка на первый взгляд идет путем, не превосходящим принципиально путь тварных аналогий, а значит — так или иначе употребляемых антропоморфизмов. С точки зрения о. Сергия, последние следует отличать от подразумеваемого софиологическим языком «истинного антропологического принципа»[96]. Этот принцип может быть изложен в краткой формуле «что вверху, то и внизу»:

> Мы знаем человека только как творение, и потому может казаться затруднительным от творения восходить к разумению Бога. Однако можно идти и совершенно обратным путем: «что вверху, то и внизу», именно, исходя из Божества, уразумевать человека, как криптограмму Божества. И это прямо и повелевается откровением, возвещающим, что человек имеет образ Божий, т.е. что человечество в мире предполагает и Бого-Человечество. <…> София есть Премудрость Божия, есть Слава Божия, есть Человечество в Боге, есть Бо-

новидность унитаризма савеллианского типа» (*Булгаков С.Н.* Трагедия философии. С. 353), однако одновременно подчеркивает, что даже в таком виде оно стоит *выше* кантовского учения (Там же.), что «принципиальное значение системы Фихте колоссально» (Там же. С. 349); что «Фихте нащупывает проблему неимоверной важности: о роли ипостаси в субстанции, о связи Я с тем, что не есть Я» (С. 350); что «глубина, сила и положительное значение фихтеанства в том, что в нем единственно выдвинута на первое место проблема ипостасности, сделана попытка понять все бытие и весь мир чрез это начало, при его свете» (Там же. С. 508); что, хотя гегельянство также говорит о моноипостасности, «однако оно как система в целом есть сплошное заблуждение (Там же. С. 516); и т. д., и т. п.

96. Невеста Агнца. С. 405. Ср.: «Все, что есть в творении положительного, принадлежит божеству, хотя это божество в нем и получает внебожественное бытие, инобытие, в чем собственно и состоит творение и тварность. *В переводе же на язык софиологии* (курсив мой. — *П.Х.*) это означает, что все вообще творение, в силу софийности своей, имеет нетварно-тварный характер, поскольку положительная сила его бытия есть тварная София, как образ Софии Божественной. Нарочито же это относится к тому, что составляет самое средоточие бытия, мир “стяженный”, именно к человеку, и особенно к человеческому духу, как живому образу или повторению божественных ипостасей» (Там же. С. 127).

> гочеловечество, есть Тело Божие (или, что тоже, «риза» Божества), есть Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения. Во всем этом содержится «достаточное основание» для творения, согласно принципу: «что вверху, то внизу», — иными словами, для его софийности[97].

Источник формулы известен (хотя о. Сергий не указывает его) и восходит к текстам Гермеса Трисмегиста[98]. Как бы то ни было, очевидно, что именно указанная формула позволяет должным образом истолковать на языке софиологии антропоморфные символы Откровения, преодолеть ограниченность языка отцов и уж тем более — трагедию философии.

Придя к этому промежуточному заключению, подведем итоги.

4. Выводы

1. Как было показано, в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова уделяется само серьезное внимание проблеме языков богословия, общий вектор рассмотрения которой сводится к выявлению необходимости восполнить любой из них языком софиологии. Похожий ход мысли можно обнаружить еще у В. Соловьева, однако если последний считал, что непостижимость догматов преувеличена отцами в силу их недостаточной философской образованности, то о. Сергий, высказывая, собственно, ту же мысль, облекает ее в более корректную форму исторической ограниченности философского языка античности, к помощи которого вынужденно прибегали отцы при выработке собственного богословского языка, или вынужденной антропоморфности языка Откровения. В соответствии с этим и дорогая Соловьеву идея догматического развития заменяется у о. Сергия скорее идеей обретения нового языка богословия — то есть языка софиологии.

2. Этот язык складывается постепенно: из размышления над проблемой слова как такового (не только на мистическом, но и на лингвистическом уровне), из критического осмысления языка немецкой философии, затем — из аналогичного крити-

97. Агнец Божий. С. 146–147. Ср.; Невеста Агнца С. 73, 131.

98. Quod est inferius, est sicut (id) quod est superius, et quod est superius, est sicut (id) quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius (Tabulae smaragdinae // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев, М., 1998. С. 315).

ческого осмысления языков Писания и отцов. В итоге мы обнаруживаем в языке софиологии использование существенных элементов первых (гуманитарно-философских) для восполнения недостаточности последних. Важно, что в этом своем *инструментальном* модусе язык софиологии может быть употреблен не только для изложения софиологии как таковой, и это понуждает нас поставить вопрос о возможной рецепции достигнутых с его помощью результатов (вопрос, который в рамках данной статьи может быть только поставлен, но не разрешен[99]).

3. Одновременно просто отождествить язык софиологии с языком эпохи модерна было бы, во всяком случае, с точки зрения его создателя, неправомочной редукцией. Рассматривая применение этого языка на примере триадологии о. Сергия, мы видели, что, прекрасно сознавая проблему исторической относительности любого человеческого языка (будь то язык этноса или язык известной области знания), о. Сергий стремился разрешить ее путем выхода к праформам мышления (суждение-именование как универсальная единица мышления, присутствующая в любом языке). Снимая тем самым вопрос об исторической относительности этой формы, о. Сергий, очевидно, считал, что данное через нее раскрытие триадологического догмата превосходит относительность тварной аналогии как таковой, иными словами, преодолевает антропоморфность по сути, — и таким образом свидетельствует об *абсолютности* языка софиологии.

3. Указанное наблюдение подтверждается в свою очередь принципиальной важностью для о. Сергия формулы «что вверху, то и внизу». При этом следует обратить внимание на то, что, хотя в полном виде формула Трисмегиста звучит «что внизу, то вверху, и что вверху, то внизу» (см. выше), о. Сергий настойчиво цитирует только вторую ее половину: «что вверху, то внизу». И это понуждает нас окончательно утвердиться в мысли, что язык софиологии для его автора представлял собой попытку использовать достижения гуманитарной мысли эпохи модерна для создания языка *теоморфности*, необходимо восполняющего *антропоморфные* языки древней Церкви.

4. Отметив при этом попутно стремление о. Сергия установить альтернативный *западному* имперсоналистическому понима-

99. Более подробно об этой проблеме см., например: *Ваганова Н.А.* Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ I. 2007. № 18. С. 69.

нию вещей *православный* персоналистический взгляд на триадологию и продемонстрированное выше использование им для этого языка той же *западной* философии, а также тот факт, что булгаковская триадология начинается все же с анализа *тварного я* и *тварных* форм мышления, мы вынуждены будем в заключение отметить, что о. Сергий был одним из последних представителей русского *нового богословия*. Парадокс истории в данном случае заключается в том, что осуждение булгаковской софиологии было произнесено основателями этого направления (в частности, вышеупомянутым патриархом Сергием). Нам же теперь необходимо непредвзятое и корректное прочтение текстов как о. Сергия, так и его оппонентов — в их неизбежной генетической взаимозависимости и не менее неизбежном взаимном отталкивании.

Библиография / References

Анастасий Синаит, прп. Избранные творения М. 2003.

Булаченко М.Е. Дух как предмет метафизики. Еще раз к основному расхождению между Платоном и Аристотелем // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2012. №. 4. Т. 2. Серия «Философия» С. 9–21.

Булгаков С., прот. Агнец Божий М., 2000.

Булгаков С.Н. Трагедия философии // *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 311–518.

Булгаков С., прот. Труды о Троичности М., 2001.

Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М., 2005.

Булгаков С., прот. Утешитель. М., 2003.

Булгаков С., прот. Философия имени. Париж, 1953.

Бурмистров М.Ю. Проект Лосского: заметки на полях «богословского понятии человеческой личности» // Рождение персонализма из духа Нового времени. М., 2018. С. 360–375.

Ваганова Н.А. С. Н. Булгаков: Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ I. 2007. №18. С. 69–79.

Гегель Г. Феноменология духа. М., 2000.

Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Киев, М., 1998.

Доброхотов А. Л. Дух // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М. 2010.

Духовное наследие патриарха Сергия. М., 1946.

Ефрем Сирин, прп. Творения: В 8 т. ТСЛ, 1993–1995. Т. 7.

Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания М. 2002.

Иоанн Златоуст свт. Полное собрание творений: В 12 т. Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. Т. 8.

Кирилл Александрийский, свт. Творения: В 3 кн. М., 2001. Кн. 2.

Курбский А. Предисловие к «Диалектике» Иоанна Дамаскина // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. СПб., 2011. С. 570–581.

Лосев А.Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 2000.

Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994.

Соловьев В.С. Собрание сочинений: В 10 т. СПб., 1912. Т. 3.

Тареев М. Христианская философия Ч. 1. М., 1917.

Фихте. И.Г. Сочинения: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1.

Феофан Затворник, свт. Письма о духовной жизни. М., 1998.

Хондзинский П., прот. Восприятие идей Канта в богословском наследии свт. Иннокентия (Борисова) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской православной церкви. 2017. № 74. С. 94–102.

Хондзинский П., прот. Laientheologie или христианская философия? // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3 (47). С. 42–59.

Хондзинский П., прот. Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 11–27.

Хондзинский П., прот. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX вв.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 3(36). С. 121–141.

Шеллинг Ф.В. Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1.

Шлегель Фр. Эстетика, философия, критика: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 102–190.

Anastasii Sinait st. (2003) *Izbrannye tvoreniia* [*Selected works*]. Moscow.

Bulanenko, M.E. (2012) “Dukh kak predmet metafiziki. Eshche raz k osnovnomu raskhozhdeniiu mezhdu Platonom i Aristotelem” [Spirit as a subject of metaphysics. Once again to the main discrepancy between Plato and Aristotle], *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* 4(2): 9–21.

Bulgakov, S., prot. (1953) *Filosofiia imeni* [Philosophy of name]. Paris.

Bulgakov, S., prot. (1993) *Sochineniia* [*Works*]. Moscow, Vols. 1–2.

Bulgakov, S., prot. (2000) *Agnets Bozhii* [Lamb of God]. Moscow.

Bulgakov, S., prot. (2001) *Trudy o troichnosti* [Works on trinity]. Moscow.

Bulgakov, S., prot. (2003) *Uteshitel’* [Consoler]. Moscow.

Bulgakov, S., prot. (2005) *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow.

Burmistrov, M. Iu. (2018) *Proekt Losskogo: zametki na poliakh «bogoslovskogo poniatiia chelovecheskoi lichnosti»* [Project of Lossky: notes on the margins of the “theological concept of the human person”], in *Rozhdenie personalizma iz dukha Novogo vremeni*. Moscow.

Dobrokhotov, A.L. (2010) “Dukh” [Spirit], *Novaia filosofskaia enciklopediia*. Vol. 1. Moscow.

Dreyer, H. (1907) *Der Begriff Geist in der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*. Halle.

Dukhovnoe nasledie patriarkha Sergiia [Spiritual heritage of the patriarch Sergius] (1946). Moscow.

Efrem Sirin, st. (1993–1998) *Tvoreniia* [*Works*]. TSL, Vols. 1–8.

Feofan Zatvornik, st. (1998) *Pis’ma o dukhovnoi zhizni* [*Letters on spiritual life*], Moscow.

Fikhte, I. G. (1993) *Sochineniia* [*Works*]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.

Gegel, G. (2000) *Fenomenologiia dukha* [Phenomenology of the Spirit]. Moscow.

Germes Trismegist i germeticheskaia tradiciia Vostoka i Zapada [Hermes Trismegistus and the Hermetic tradition of East and West] (1998). Kiev.

Hildebran, R. (1926) *Geist*. Halle.

Ioann Damaskin, st. (2002) *Istochnik znaniia* [Source of knowledge], Moscow.

Ioann Zlatoust st. (2005) *Polnoe sobranie tvorenii* [*Complete set of works*], Lavra of Pochayev, Vols. 1–12.

Khondzinskii, P, prot. (2013) "Laientheologie ili hristianskaia filosofiia?" [Laientheologie or Christian philosophy?], *Vestnik PSTGU I*(3): 42–59.

Khondzinskii, P, prot. (2017) "Antropologiia svyatitelia Feofana Zatvornika i zarozhdenie pervykh personalisticheskikh kontseptsii v russkom bogoslovii" [Anthropology of St. Theophan the Recluse and the birth of the first personalistic concepts in Russian theology], *Vestnik PSTGU* I(70): 11–27.

Khondzinskii, P, prot. (2017) "Vospriiatie idei Kanta v bogoslovskom nasledii svt. Innokenti ia (Borisova)" [The perception of the ideas of Kant in the theological heritage of St. Innokentiy (Borisov)], *Vestnik PSTGU* II(74):pp. 94–102.

Khondzinskii, P. prot. (2018) "Russkoe «novoe bogoslovie» v konce XIX — nachale XX vv.: k voprosu o genezise i soderzhatel'nom ob"eme poniatiia" [Russian "new theology" in the late XIX - early XX centuries: to the question of the genesis and meaningful scope of the concept], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(36): 121–141.

Kirill Aleksandrijskii, st. (2001) *Tvoreni ia* [*Works*]. Moscow, Vols. 1–3.

Krämer, H.J. (1967) *Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Amsterdam.

Kurbskii, A. (2011) "Predislovie k «Dialektike» Ioanna Damaskina" [Preface to the "Dialectic" of John of Damascus], *Biblioteka literatury Drevnei Rusi*. Sankt-Petersburg, Vol. XI.

Losev, A.F. (2000) *Istoriia antichnoi estetiki: Aristotel' i pozdniaia klassika* [The history of ancient aesthetics: Aristotle and the late classics]. Moscow.

Nesmelov, V.I. (1994) *Nauka o cheloveke* [*The Science of Man*]. Kazan.

Procopovic, F. (1792-1793) *Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Leipzig.

Procopovic, F. (1792–1793) *Christianae orthodoxae theologiae in Academie Kiowiensi a Theophane Procopovicz adornatae et propositae*. Leipzig. Vols. 1–3.

Régnon, Th. de. (1893) *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisieme serie*. Paris.

Shelling, F.V. (2000) *Filosofiia Otkroveniia* [The Philosophy Of Revelation]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–2.

Shlegel', Fr. (1983) *Estetika, filosofiia, kritika* [Aesthetics, philosophy, criticism]. Moscow, Vols. 1–2.

Solov'ev, V.S. (1912) *Sobranie sochinenii* [*Works*]. Sankt-Petersburg, Vols. 1–10.

Tareev, M. (1917) *Khristianskaia filosofiia* [Christian philosophy]. Moscow.

Vaganova, N.A. (2007) S.N. Bulgakov: Sofiologiia bez Sofii. «Katolicheskoe iskushenie» i otkhod ot sofiologii v sochineniiakh krymskogo perioda [Sophiology without Sophia. "The Catholic Temptation" and the deviation from sophiology in the writings of the Crimean period], *Vestnik PSTGU* I(18): 69–79.