

БОГОСЛОВСКИЙ МЕТАЯЗЫК В АНГЕЛОЛОГИЯХ ДИОНИСИЯ И ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Иеромонах Тихон (Васильев)

Доктор философии (DPhil Oxon);

Русская христианская гуманитарная академия (РХГА), Санкт-Петербург (Россия)

tikhon.vasilyev@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2022_2_19

Аннотация. В данной статье рассматриваются различные богословские языки, используемые автором *Corpus Dionysiacum* и отцом Сергием Булгаковым для выражения своего представления об ангелах. В статье утверждается, что для полного понимания идей Булгакова необходимо подходить к его текстам не как к богословской или философской системе *sui generis*, а как к интерпретации традиционного христианского богословия, найденного в библейских, литургических и святоотеческих источниках. Основное различие между этими двумя подходами состоит в том, что если первый предусматривает только один логический уровень — логику всей системы (иначе система распалась бы), то второй предполагает параллельное существование в одном и том же тексте (или своде текстов) два отчетливых логических уровня — логика интерпретируемого и логика интерпретатора («метаязык»). В статье делается вывод, что такой же подход можно применить к анализу *Corpus Dionysiacum*. Таким образом, в сочинениях об ангелах Дионисия и Булгакова применяются три различных богословских языка. Антропологический и философский языки постоянно интерпретируются Дионисием в его метаязыке иерархии и Булгаковым в его метаязыке софиологии.

Ключевые слова: ангелология, ангелы, *Corpus Dionysiacum*, Сергей Булгаков, София, софиология, иерархия, богословский язык, метаязык, обожение, всеединство.

Для цитирования: Тихон (Васильев), иером. Богословский метаязык в ангелологиях Дионисия и протоиерея Сергия Булгакова // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2022. № 2. С. 19–60. DOI: 10.55398/27826066_2022_2_19

THEOLOGICAL METALANGUAGE IN THE ANGELOGIES OF DIONYSIUS AND ARCHPRIEST SERGIUS BULGAKOV

Hieromonk Tikhon (Vasilyev)

DPhil (Oxon) in Philosophy,

Russian Christian Academy for Humanities (RChAH)

St. Petersburg (Russia)

tikhon.vasilyev@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2022_2_19

Abstract. This article aims to explore the different theological languages employed by the author of *Corpus Dionysiacum* and Father Sergius Bulgakov to express their respective ideas about angels. We argue that in order to engage fully with Bulgakov's ideas there is a need to approach his texts not as *sui generis* theological or philosophical system but as an interpretation of traditional Christian theology as it is found in scriptural, liturgical and patristic sources. The main difference between these two approaches is that, while the former envisages only one logical level — the logic of the whole system (otherwise the system would disintegrate), the latter presupposes a parallel existence in the same text (or body of texts) of two distinct logical levels — the logic of that which is being interpreted, and the logic of the interpreter (the 'metalanguage'). We also argue that the same approach can be applied to the analysis of the *Corpus Dionysiacum*. Thus, we distinguish three different theological languages in the writings on angels by Dionysius and Archpriest Bulgakov. We demonstrate that the anthropological and philosophical languages are continually reinterpreted by Dionysius in his metalanguage of hierarchy, and by Bulgakov in his metalanguage of Sophiology.

Key words: angelology, angels, *Corpus Dionysiacum*, Sergius Bulgakov, Sophia, sophiology, hierarchy, theological language, metalanguage, theosis, all-unity

For citation: Tikhon (Vasilyev), hieromonk. Theological Metalanguage in the Angelologies of Dionysius and Archpriest Sergius Bulgakov // *Sretensky Word*. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2022. No. 2. P. 19–60. DOI: 10.55398/27826066_2022_2_19

Ангелы не обделены вниманием и в наш скептический век. Ангелология привлекает исследователей из различных дисциплин, включая историю искусства, философию, антропологию и теологию. Вызовы нашего времени, однако, преимущественно касаются проблем антропологии. Теологи стараются ответить на вызовы богословской мысли, сверяя свои теории с последними достижениями в области биологии и физики. Насколько актуально писать об ангелах в наше время?

Прежде чем мы обратимся к обоснованию правомерности темы ангелологии как таковой, необходимо подчеркнуть, что данная статья посвящена работам двух христианских богословов — автору корпуса сочинений, надписанных именем Дионисия Ареопагита¹, и прот. Сергию Булгакову (1871–1944). Оба автора имеют систематические работы, посвященные ангелам. Трудно установить, напрямую или через кого-то воспринял Булгаков идеи Дионисия, но вопрос возможных влияний не является нашей главной заботой. Прежде всего существуют очевидные различия между двумя авторами. Они жили в разные и удаленные друг от друга эпохи: один из них умер примерно за 1300 лет до того, как другой появился на свет. Более существенно, однако, что единственный источник наших знаний о Дионисии — это его собственный текст. Мы не знаем с полной уверенностью, кем он был и чем занимался в своей жизни, кроме того, что писал богословские трактаты под именем первого епископа Афин. Мы не знаем причин, которые подвигли его не просто пользоваться псевдонимом, но и изобрести целую реальность вокруг трактатов с письмами, корреспондентами, ссылками на другие работы и так далее. Напротив, мы знаем весьма много о Булгакове: как о его внутреннем духовном развитии, так и о фактических обстоятельствах его жизни. Несмотря на такие явные различия между ними, можно отметить и некоторые замечательные параллели между этими двумя богословами. Первая параллель состоит в том, что оба они были творческими богословами, начитанными в философии и применяющими философские понятия для выражения истин христианства. При этом существенно, что они не боялись использовать новые подходы и вводить новые термины в своих работах. Именно здесь и кроется наш основной исследовательский

¹ В данной статье мы будем следовать практике П. Рорэма, опуская негативную приставку *Псевдо-* при упоминании имени автора Ареопагитского корпуса, в то же время признавая, что он не был известным Дионисием Ареопагитом, которого обратил к вере св. апостол Павел (Rorem 1993: 3).

интерес. Мы исследуем разные богословские языки, различные способы говорить об ангелах, как это было осуществлено в работах наших авторов.

Сопоставление учения об ангелах Дионисия и прот. Сергия Булгакова необходимо и плодотворно по следующим причинам.

Во-первых, в своих богословских системах оба автора стремились соотносить нетварную реальность Бога с тварной вселенной. Булгаковское понятие Софии и идея иерархии у Дионисия являются ключевыми понятиями в их построениях, которые могут быть правильно поняты только в контексте ангелологии. Ангелы, посредники *par excellence*, играют фундаментальную роль у обоих авторов. Методология данного исследования направлена на то, чтобы по-новому взглянуть на изучение ангелологии, используя понятийный аппарат современного богословского и философского дискурса.

Во-вторых, современники считали обоих авторов проблематичными, если не сказать озадачивающими фигурами, и в последние годы они оба вызвали широкие научные дебаты². Сопоставление и анализ их ангелологий в одном тексте прояснит как общие черты, так и особенности их учений, что позволит по-новому взглянуть на богословский вклад обоих авторов. Более того, история современного православного богословия сейчас подвергается переоценке, и одной из значимых ее тенденций является переосмысление творчества Булгакова в отношении использования и толкования им святоотеческой мысли [Гаврилюк 2017; Gallaher 2013: 278–298; Nichols 2017: 251–254]. Предлагаемая статья также может послужить развитию этого направления: переосмыслению богословского наследия ученых отцов Православной Церкви — Дионисия Ареопагита и прот. Сергия Булгакова.

Актуальность ангелологии

Бесспорно, учение об ангелах не является краеугольным элементом христианской веры, если сравнивать ангелологию с триадологией или христологией. Однако представляется несомненным, что ангелология является неотъемлемым элементом христианского вероучения, как, впрочем, она необходимо присутствует и в других монотеистических религиях, о чем

² См., например, о Дионисии: (Golitzin, Bucur 2013; Ivanović 2011; Perl 2000). Другие публикации о Дионисии см. далее в сносках. О Булгакове: (Williams 1999; Swierkosz 1980; Берд 2003; Сапронов 2006; Seiling 2008; Gallaher 2016; Zaviysky 2011).

писал в своей работе «Парадоксы монотеизма» известный историк ислама Анри Корбин [Corbin 1981: 99–210]. (Булгаков оказал значительное влияние на мысль Корбина, в частности на его ангелологию.) Для христианского сознания «необходимость ангелологии» очевидна хотя бы потому, что ангелы многократно упомянуты в Евангелиях³. Причем множество раз об ангелах говорит Сам Спаситель — в притчах о сеятеле, о богаче и Лазаре, в беседе с саддукеями о воскресении и в других местах (Мф. 22, 30; 25, 31; 26, 53; Лк. 12, 8; 15, 10 и т. д.). Но, пожалуй, еще более важно, что ангелы являются в Священном Писании не просто аллегориями и атрибутами Божественной силы, а выступают непосредственными участниками многих важнейших событий, начиная от Благовещения и заканчивая Воскресением и Вознесением Господа нашего Иисуса Христа.

Однако в евангельской истории ангелы составляют как бы некий «контекст» священной истории спасения. В чем может состоять важность ангелологии как самостоятельного предмета изучения? На наш взгляд, именно в ангелологии открываются необозримые перспективы для христианской мысли, устремленной как к Богу, так и к человеку. Христианская антропология, и прежде всего понятие о человеческой личности, стали возможны только в контексте христианской мысли о Боге [Zachhuber 2014; Зизиулас 2000: 27–49; Hierotheos, Metr. 1999: 68; Лосский 1972: 32]. Подобным образом ангелология предстает совершенно в новом свете в контексте христианского вероучения, в том числе и по сравнению с ангелологией Ветхого Завета. С другой стороны, уже сама ангелология — христианское учение об ангелах — неминуемо обогащает и уточняет христианскую антропологию — учение о человеке⁴. Так, ангелология занимает центральное положение в аскетике, постольку в стремлении раскрыть в полноте свое человечество монахи-аскеты ведут жизнь, «подобную ангелам»⁵.

³ Ср. А. Лосев говорит о «диалектической необходимости ангелологии» (Лосев 2005: 495–500).

⁴ О связи антропологии и ангелологии (Gilson 1957: 160; Gavin 2009; Малков 1996: №4 (11); Туровцев 2015: Введение, 90–105).

⁵ Свидетельства о важности данной идеи для монашества можно найти в древних монастырских уставах (Constable 2000: XVI; Василий, архиеп. 1996; Flew 1934). См. также о критических замечаниях В. Соловьева касательно термина «ангельский чин» (Pilch 2018: 42).

О Дионисии и прот. Сергии Булгакове

У нас нет достоверной информации об авторе «Небесной иерархии» (CH), кроме той, что содержится в самом «Ареопагитском корпусе» (CD). После того как было доказано, что в CD есть ссылки на текст сирийской литургии, большинство современных исследователей считают, что его автором был сирийский монах VI века [Nelstrop, Magill, Onishi 2009: 107; Pousset: 4; Arthur 2008; Golitzin, Bucur].

«Ареопагитский корпус» первый раз был упомянут в 533 году, когда во время диспута со сторонниками Халкидонского собора монофизиты-севериане сослались на одно из посланий, входящих в Корпус. Сирийский перевод «Ареопагитского корпуса» появился вскоре после этого момента или даже до него. Первый известный переводчик Дионисия на сирийский язык умер в 536 году [Sherwood 1952: 74]. Позднее, в 20-е годы VIII столетия, Корпус был переведен в Константинополе с греческого на армянский язык [Thomson 1987: VII]. Арабский перевод был сделан также в VIII веке. На коптский и латинский языки CD был переведен в IX веке, на грузинский — в конце XI и на славянский — в XIV столетии [Прохоров 2003: 5]. Многочисленные переводы на другие языки появились в более позднее время. «Ареопагитский корпус» оказал громадное влияние как на восточное, так и на западное христианское богословие.

Многочисленные авторы посвятили свои усилия общему анализу методологии Дионисия, а также исследованию его источников, но гораздо меньше было опубликовано работ, касающихся проблем ангелологии Дионисия. П. Рорэм (1993) отмечает, что «если говорить о количестве исследований, доступных на английском языке, “Небесная иерархия” является наименее исследованной частью Корпуса». Однако за последние годы на английском языке было опубликовано несколько серьезных монографий, частично или полностью посвященных исследованию ангелологии Дионисия [Arthur 2008; Wear 2007, особенно гл. 4 ‘On Hierarchy’; Gavin 2009: 52–64].

Наверное, нужно сказать, что невозможно писать о Дионисии, не принав какую-либо из сторон в ставшем уже классическом споре о том, до какой степени его неоплатонизм потеснил христианство в «Ареопагитском корпусе» [Perl 1994; Vanneste 1959]. Мы постараемся осветить данную дискуссию в рамках нашего методологического подхода. Подобного рода

дискуссия поднимается также и в отношении булгаковской софиологии, когда на передний край выходит вопрос о его зависимости от немецкого идеализма и романтизма.

Булгаков отличается от большинства современных христианских богословов тем, что он написал отдельную книгу, посвященную ангелам, полную глубоких мыслей и вдохновенных прозрений. Эта книга, однако, не задумывалась им совершенно независимой — она принадлежит к так называемой малой трилогии («Купина Неопалимая: о православном почитании Божией Матери» (1927); «Друг Жениха: о православном почитании Предтечи» (1928); «Лествица Иаковля: об ангелах» (1929)) и играет важную роль в построении его софиологии. Софиология, или учение о Софии, является характерной чертой русской религиозной мысли конца IX и первой половины XX столетий и стала значимой для таких мыслителей, как Владимир Соловьев, отец Павел Флоренский и, собственно, отец Сергий Булгаков. Булгаков представляет не только позднейший по времени, но и наиболее разработанный пример софиологии.

С другой стороны, значение Булгакова не ограничено только лишь софиологическим трендом в православном богословии. Его влияние на его оппонентов, таких как Владимир Лосский и отец Георгий Флоровский, все более признается широкими кругами исследователей.

Богословские языки и метаязыки в работах Дионисия и прот. Булгакова

Общая логика нашей работы базируется на предпосылке, что любое богословие является постоянно продолжающейся интерпретацией изначально христианского послания, пророческого и апостольского свидетельства, выраженного в традиции Церкви и в Священном Писании. Можно увидеть, что в принципе идея множества интерпретаций воплощена в самом Новом Завете, в его различных интерпретациях четырех апостолов-евангелистов. Четыре канонических Евангелия могут иметь разные литературные стили и различаться в некоторых незначительных деталях, но все они верны изначальному христианскому посланию, которое должно быть сохранено также в любой богословской интерпретации, считающей себя христианской.

Можно утверждать, что когда в богословскую интерпретацию вводят новые термины — или когда сама интерпретация находится в пределах

нового дискурса, — можно говорить о возникновении нового богословского языка. Очевидным примером такого нового языка можно считать терминологию *ousia* — *hypostasis*, введенную отцами-каппадокийцами. Что именно можно определить как богословский язык, остается открытым вопросом [Rosmini 2004; Bray 1989; Whillier 1990; Hordern 1964; Houston 1971: 94 (богословский язык как язык о Боге); Novorun 2013]⁶. Однако для целей данной работы мы будем использовать два вышеупомянутых критерия того, как определить правомерность говорить о новом богословском языке.

Итак, первый критерий касается новых богословских терминов, используемых авторами. Это такие термины, которые не встречаются ни в Священном Писании, ни в произведениях предшественников, либо если и встречаются, то их содержание значительно изменено нашими авторами. Эти термины могут быть как абсолютно новым изобретением, так и заимствованием из другого дискурса, например из философского, но, тем не менее, могут использоваться в богословском рассуждении.

Второй критерий нового богословского языка — введение нового дискурса; другими словами, когда речь об ангелах, эта тема усваивается не теологическому дискурсу, но конечной теологической цели⁷.

В отношении наших авторов возникает вопрос: сколько богословских языков можно выделить в их произведениях? Я утверждаю, что мы можем указать, по крайней мере, три различных богословских языка у каждого — и Дионисия, и прот. Сергия Булгакова.

— Во-первых, это «антропологический», или библейский, язык, который почти одинаков у обоих, так как каждый время от времени использует библейские выражения в рассуждениях об ангелах. Некоторые терминологические различия происходят из-за различий в их личном и литургическом опыте.

— Второй богословский язык у Дионисия включает в себя все термины, возможно, не встречающиеся в Библии, но заимствованные христианским

⁶ См. подробнее в данных работах о постановке проблемы богословского языка и рассмотрении ее в различных аспектах.

⁷ См., например: DN, 5, 7–8; ср. математическое приложение Флоренского в его книге «Столп и утверждение Истины» (Флоренский 1914: 506); также в целом «Трагедию философии» Булгакова (Булгаков 1993), где, по его собственным словам, философия используется для богословских целей.

богословием ко времени написания Корпуса из философии и других источников. Второй богословский язык у Булгакова более сложен, так как охватывает все богословие до Булгакова, в том числе и Дионисия.

— Наконец, третий язык у Дионисия — его собственный богословский язык, который я называю «языком иерархии», а у Булгакова это язык Софии, или софиология.

Эти три языка у каждого автора составляют иерархию богословских языков и относятся друг к другу как объектные языки и метаязыки. Однако использоваться они могут по усмотрению автора.

Например, если человек выучил несколько иностранных языков, это не обязательно означает, что он всегда будет говорить на том, который выучил последним. Он может пожелать использовать тот или иной язык в зависимости от обстоятельств. Другой пример: если кто-то знает, как использовать дифференциальное исчисление для решения определенных математических задач, это не означает, что он не будет использовать арифметику для других целей. Выскажем предположение, что аналогичным образом наши авторы использовали разные богословские языки в зависимости от своих потребностей.

Каждый из этих трех языков имеет свою логику. Библейский язык — это язык непосредственного опыта. Его термины обращены к нашим чувствам. Предполагается, что мы понимаем этот язык благодаря его принципиальной совместимости с нашим собственным, так сказать, общечеловеческим опытом. Второй богословский язык, или метаязык первого уровня, — это язык устоявшихся философских и богословских терминов. Эти термины апеллируют к нашему философскому знанию, к нашему знакомству с отцами Церкви и предыдущими поколениями богословов и философов. Предполагается, что мы понимаем этот язык, когда соглашаемся с точным значением некоторых установленных терминов. Наконец, метаязык второго уровня — это новый и своеобразный язык, введенный автором. Он опирается на новые термины, значение которых не является общепризнанным. Изначально этот новый язык имеет смысл только для самого автора, но впоследствии может быть усвоен следующими поколениями христиан и его термины могут быть отнесены к устоявшимся.

Прежде чем мы более подробно рассмотрим метаязык второго уровня у каждого из авторов, скажем несколько слов об их метаязыках первого уровня. «Средний слой» терминологии у обоих авторов составляет язык

богословия и философии. Он включает в себя все философские, «небиблейские» термины и понятия, которые употребляются при разговоре об ангелах в анализируемых трактатах. У Дионисия мы можем упомянуть следующие термины, относящиеся к метаязыку первого уровня: ἐλιστήμη, ἐνέργεια, εἰκόνα, σύμβολον, θέωσις, ἐλιστροφή, φύσις, νοῦς, οὐσία. Мы рассмотрим ниже значения некоторых из этих терминов, которые непосредственно используются Дионисием при определении иерархии, его собственного богословского языка. Среди терминов, относящихся к ангелологии и входящих в метаязык первого уровня, у Булгакова следует упомянуть прежде всего термины «природа» и «естество», а также «иерархия», которая принадлежит к метаязыку первого уровня у русского богослова. К «среднему слою» иерархии богословских языков у Булгакова относятся чрезвычайно важные для него термины «ипостась» и «личность», хотя эти термины и приобретают новое звучание в контексте софиологии. Будучи этимологически близким к «ипостаси», термин «ипостасность» был введен Булгаковым и поэтому принадлежит к метаязыку второго уровня его богословия. К метаязыку первого уровня можно отнести следующие обозначения ангелов у Булгакова: «умное небо», «чины ангельские», «иерархия», «бестелесные силы», «мир умных сил» и «бестелесные духи».

И Дионисий, и Булгаков используют язык Библии, язык пророков в своих текстах и писаниях об ангелах без каких-либо переделок и критики. На этом основывается аргумент в пользу их христианства. Библейский антропологический язык — это также язык литургической поэзии и гимнов, где отношения между людьми и ангелами не только концептуализируются, но реализуются и осуществляются в опыте молитвы. У Дионисия это следующие термины: ἔρως, ἀγάπη, φῶς, ἀγαθὸς καθηγεμόνος, διδάσκαλος. Говоря об ангелах языком антропологии, Булгаков употреблял следующие выражения: «небесный друг», «небесная педагогика»; он называет ангела «другом для каждого человека», «духовным воином», «собеседником», «наставником» и «воспитателем».

Иерархия и София — метаязыки Дионисия и отца Сергия Булгакова

Термин «метаязык» можно встретить в публикациях по семиологии, лингвистике и математической логике [Barthes 1967: 90; Hjelmslev 1961: 119]; термин metalanguage также встречается в логике и в математике

[Tarski 1956: 152–278]. Однако для целей предлагаемой работы мы используем данный термин, как это изложено выше. Миссионерский императив христианства выражен в заповеди апостолам Воскресшего Спасителя: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам* (Мф. 28, 19–20). Христианская проповедь теоретически может быть полностью библейской, когда все термины заимствованы из Священного Писания и в проповеди Евангелия не используются никакие новые термины или понятия. Однако эффект от такой проповеди представляется весьма ограниченным. Исполнение миссионерской заповеди потенциально включает в себя процесс интерпретации первоначального христианского послания с использованием новых терминов и понятий, использование новых богословских языков для выражения первоначального христианского послания для более широкой и разнообразной аудитории. Мы видим это уже у апостола Павла в его проповеди в Ареопаге (см. Деян. 17, 22–31), когда он ссылается на языческих авторов, а не на еврейских пророков. Верно и то, что процесс толкования всегда сопряжен с опасностью неправильного толкования и искажения, опасностью частичной или значительной утраты исходного содержания. Термин «богословский метаязык» предполагает сохранение первоначального христианского содержания, хотя для его выражения используются новые термины и понятия. Таким образом, еретическое учение, существенно искажающее исходное христианское послание, нельзя назвать метаязыком. Мы применяем термин «коннотация» к случаю, когда христианские термины используются для выражения нехристианских идей.

Дионисий указывает на два разных языка, используемых для разговора о невидимом [EH 4, 5–6; PG 3, 480C-D], а именно: это чувственный и символический язык Библии и язык понятий, который можно было бы назвать в данном случае языком неоплатонической философии [Novogun 2013: 13–18]. Наше представление о том, является ли Дионисий христианином или неоплатоником, будет зависеть от того, рассматривается ли неоплатоническая философия как коннотация или как метаязык по отношению к Библии. Другими словами, становится ли Библия означающим, а содержание остается неоплатоническим, или она становится означаемым, подразумевая, что неоплатонические термины используются для выражения христианского содержания. Однако реальная картина оказывается еще сложнее, потому что Дионисий вводит свой собственный

метаязык иерархии. К понятию иерархии следует подходить не как к языку неоплатонической философии, а как к особому метаязыку, связанному как с языком философии, так и с Библией. Прочтение иерархии Дионисия как метаязыка позволяет нам охватить все ее возможные значения, не впадая в односторонний подход, рассматривающий ее просто как неоплатоническую концепцию или экстраполирующий эту идею в первоначальное христианство.

Необходимо также отметить, что для того, чтобы правильно понимать тексты Булгакова, следует различать в его произведениях упомянутые в предыдущем разделе термины, принадлежащие языкам богословия и философии, и термины его собственного метаязыка софиологии. Этот метаязык был создан Булгаковым без всякого стремления заменить язык традиционного богословия. Введение метаязыка в теологический нарратив означает для Булгакова возможность внесения новых терминов и понятий и решения собственных задач, где термины и понятия традиционного богословия помогают решить проблемы своего времени: рассмотрение «антропологии в связи с космологией, что характерно для софиологии» [Bulgakov 1993: 5]⁸.

Ответ Булгакова на экзистенциальные вопросы современности — создание новой христианской антропологии. Вот почему его тексты следует читать как предписывающие и перформативные. Действительно, его язык и стиль в некоторых местах говорят сами за себя:

«Здесь существует дурная “диалектика” непревзойденных противоречий, от которой изнемогает современность. Но такая “диалектика” совсем не есть последнее слово мудрости. Должна быть установлена правильная христианская аскетика в отношении к миру, которая есть борьба с ним из любви к нему. Должно быть достигнуто преодоление секуляризирующих сил Реформации и Ренессанса не отрицательное, “диалектическое”, которое

⁸ В цитатах из данной опубликованной на английском языке работы используется оригинальный русский текст, который сейчас готовится к изданию в Германии с параллельным немецким переводом. Благодарим д-ра Р. Цвален за предоставленную возможность сверки текстов (Bulgakov, S. Sofiya — Premudrost' Bozhiya. Oчерк sofiiologii [Sophia — die Weisheit Gottes. Abhandlung über die Sophiologie / ed. B. Hallensleben, R. Zwahlen, A. P. Kozyrev. Münster, forthcoming 2022, Deutsch-russische Ausgabe der Originale aus dem Archiv des Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (Paris). Deutsche Übersetzung von Xenia Werner]).

к тому же и кабинетно-бессильно, но положительное — в любви к нему» [Bulgakov 1993: 20 (курсив мой)].

Ни «иерархия» у Дионисия, ни «София» у Булгакова не принадлежат логике языка предыдущего уровня, а создают свою новую логику. В случае Дионисия это означает систематическое применение концепции иерархии к различным областям: богословию творения, экклезиологии, антропологии и т. д. Важно подчеркнуть, что метаязык — это не просто расширение старой системы, это новый язык, с новой внутренней логикой. В следующем подразделе мы постараемся обозначить логику иерархии у Дионисия.

Иерархия

Концепция иерархии (ἱεραρχία) является центральной идеей не только для «Небесной иерархии», но и для всего Копруса [Louth 1989: 38]. Однако современный читатель может быть легко введен в заблуждение современным значением слова «иерархия» и его основными ассоциациями. Например, в авторитетном Толковом словаре русского языка С. Ожегова «иерархия» объясняется как «порядок подчинения» [Ожегов 1992].

Схожее определение мы находим и в других языках. Например, в Оксфордском словаре английского языка (2010) можно найти следующую запись: «Иерархия, существительное (мн. иерархии) — система, в которой члены организации или общества ранжируются в соответствии с относительным статусом или властью: *инициатива была у тех, кто ниже в иерархии* [массовое существительное]: *тенденция — уйти от иерархии и контроля*;

- (иерархия) духовенство Католической Церкви или Епископальной церкви: *римско-католическая иерархия в Румынии*;
- (иерархия) высшие эшелоны иерархической системы: *журнал читался довольно широко даже некоторыми представителями иерархии*;
- расположение или классификация вещей в соответствии с относительной важностью или включенностью: *таксономическая иерархия типов, классов, порядков, семейств, родов и видов*;
- (теология) традиционная система чинов ангелов и других небесных существ: *небесная иерархия*» [Oxford Dictionary of English (OUP) 2010 (курсив в словаре)].

Ключевыми понятиями в приведенной выше записи являются «статус» и «власть». Это то, что сразу приходит на ум, когда мы сталкиваемся со словом «иерархия».

Что не упоминается в этих словарных статьях, так это авторство слова *ἱεραρχία*, оно было придумано Дионисием, и его первоначальное значение имело мало общего с идеями власти или подчинения [Louth 1989: 38]. Наоборот, оно было связано с христианским пониманием деятельной любви и очищающего знания, хотя с XII века и далее, как отмечает Лускомб, на латинском Западе оно все чаще применялось к различным церковным и светским структурам [Luscombe 1997: 25]. На греческом Востоке работа «Об иерархии» монаха XI века Никиты Стифата значительно продвинула современное понимание иерархии как «системы подчиненной власти, которая служит тем, кто вне иерархии» [Louth 2008: 594]. Пожалуй, единственным звеном, объединяющим как Дионисиево, так и современное понимание иерархии, является их «систематический» характер, характеризующийся такими словами, как «система» и «порядок».

Слово *ἱεραρχία* невозможно найти в лексиконе классического древнегреческого языка, потому что оно не использовалось древними авторами. Это слово, как и многие его производные, встречается в CD впервые. Дионисий очень любил придумывать новые слова и выражения, что особенно затрудняет понимание его произведений.

Слово *ἱεράρχης* встречается в текстах до Дионисия и означает «первосвященник или председатель священных обрядов». *ἱεραρχία* — сложное абстрактное существительное, состоящее из двух слов: *ἱερός* и *ἀρχή*. Первое из них является прилагательным и может означать «святой», «посвященный», «наполненный Божественной силой» или «сверхъестественный». Слово *ἀρχή* также имеет несколько значений: «начало, происхождение», «первоначало», «суверенитет», «власть» и некоторые другие, в основном из области политики.

Дионисий уделяет особое внимание термину *ἱεραρχία*, посвятив этому понятию целую главу в «Небесной иерархии», которая, по всей видимости, является вводной главой как для «Небесной иерархии», так и для «Церковной иерархии». Наиболее важное определение выражается в следующих словах:

Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερά καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδόμενας αὐτῇ θεόθεν

ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη [СН 3, 1; PG 3, 164D; ср.: Louth 1989: 38] («Иерархия, по моему мнению, есть священный чин (τάξις), и наука (ἐπιστήμη), и деятельность по отношению к богоподобному (ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδές), насколько вместиимо уподобляющаяся и в соответствии с дарованными ей божественными просветлениями к богоподражанию возвышающаяся»).

В первую очередь в контексте нашего подхода мы обращаем внимание на вводные слова «по-моему». Это очевидный маркер метаязыка второго уровня. Также в данном определении заслуживают внимания три существительных, а именно: τάξις, ἐπιστήμη и ἐνέργεια. Все они вместе называются иерархией. По-видимому, иерархия — это не что-то одно из них, отдельно от других, а обязательно эти три идеи во взаимосвязи. Если вырвать данное определение из контекста, то можно подумать, что речь идет о попытке сформулировать какой-то безличный, неумолимый закон. Однако если посмотреть на это определение шире, то видно, что речь идет о Субъекте, стремящемся «дать каждому по его заслугам долю света» [СН 3, 1; PG 3, 164D]. Действительно, когда мы говорим о науке или знании, как можно перевести ἐπιστήμη, мы не можем не говорить о чьем-то знании или чьей-то науке. Наличие Субъекта подразумевается. То же самое можно сказать и об ἐνέργεια или деятельности. Деятельность должна быть чьей-то деятельностью. Более того, деятельность может быть осмысленной только в том случае, если она осуществляется в соответствии со знаниями. Существует своего рода примат знания над деятельностью, потому что деятельность обусловлена знанием.

Все три термина прочно вошли в греческую философию и патристику.

Рок отмечает, что термин τάξις менее отмечен философскими значениями, чем другие термины, выражающие идею порядка [Roques 1954: 36]. Тем не менее его можно найти в «Тимее» Платона (30а), а также в «Физике» Аристотеля (252а, 4), где он используется для выражения упорядоченности природы.

В Новом Завете апостол Павел использует τάξις в 1 Кор. (14, 40), применяя его к литургической жизни христиан, и в Послании к Колоссянам (2, 5) с аналогичным значением «хорошего порядка» в жизни христианской общины. Этот смысл ясно сформулирован и расширен в Послании святителя Игнатия к Ефесянам:

«Воистину, сам Онисим высоко хвалит ваше благоустройство в Боге (ἐν θεῷ εὐταξίαν) — что вы все живете по истине и что между вами не живет

никакого разногласия; а вы и не слушаете никого, кроме того, кто истинно говорит об Иисусе Христе» [Ignatius VI, 2; Schoedel, Köster 1985: 6.2].

Станг приводит доводы в пользу связи между идеями Игнатия и Дионисия, особенно в отношении определения иерархии [Stang 2012: 84]. Можно сказать, что определенное влияние весьма вероятно, учитывая, что имя Игнатия и ссылка на одно из его посланий встречаются в Корпусе [DN 4, 12; PG 3, 709B]. Далее, Рок указывает, что отцы Церкви Ириней, Григорий Нисский, Василий Великий употребляют термин τάξις с двумя вышеупомянутыми значениями порядка в природе и порядка в Церкви [Irenaeus III, XI, 8; PG 7, 886B; cf. IV, VIII, 3; ibid. 995A; Gregory of Nyssa: PG 44, 120B; ibid. 76 B/C; ibid. 113C; 72C; Basil 2.2; 3.10; 5.3 etc.].

В своем трактате «О вечности мира» Прокл анализирует термин τάξις по отношению к материи (ἡ ὕλη) и космосу (κόσμος). Он считает τάξις чем-то присущим космосу и одновременно нерожденным и нетленным [Proclus XIV, 20–25, 114–115]. Порядок (τάξις) нисходит от Демиурга [Ibid. IV, 3, 2, 102.30, 57]. Термин «порядок» (τάξις) может иметь разное значение в зависимости от того, применяется ли он к пространственно-временным отношениям или используется в логике [Rorem 1993: 51–52]. Голицын не без оснований утверждает, что τάξις Дионисия следует понимать не как чисто рациональную цепь нисходящих причин и следствий, а как аналогичное определение Божественного Промысла [Golitzin 1994: 121–124].

Греко-английский лексикон (Лидделл и Скотт) дает два основных значения термина ἐπιστήμη: 1) знакомство с делом, понимание, навык, опыт и 2) научное знание, наука.

Греческий философский словарь уточняет, что ἐπιστήμη «возможно только о неизменном и необходимом <...> у Платона <...> и у Аристотеля, а также у их последователей» [Urmson 1990: 59]⁹. Прокл говорит в своих «Началах богословия»: «Только когда мы признаем причины вещей, мы говорим, что обладаем знанием», и в другом месте: «Поэтому Платон как бы сказал, что тот, кто обладает научным знанием (ὁ ἐπιστήμων), не может ошибаться (ἀπαραλόγιστος) ни в каких отношениях, кроме интеллекта (νοῦ), поскольку он не застрахован от ошибки интеллекта. Но недостаточно, чтобы разум не вводил в заблуждение: действительно, он должен

⁹ См. также: Plato's theory of knowledge: the Theaetetus and the Sophist of Plato [1960].

умудрять душу (φρενοῖ τὴν ψυχὴν)» [Proclus 11; Procli Diadochi II, 56.3–6; ср. ἐπιστήμη kata ousian / kata energian — Proclus 240. 13–14; 242. 13].

Термин ἐνέργεια также хорошо изучен в современной науке [Tollefsen 2012; Kosman 1984; Witt 1989]. Он означает «деятельность» или «действие» и может применяться к Божественной, человеческой, ангельской и даже демонической реальности. Святоотеческий лексикон Лампе предлагает пять столбцов ссылок на святоотеческие произведения с различными нюансами значения.

Обозначив смысловые поля данных ключевых терминов, мы можем предложить следующее истолкование термина ἱεραρχία у Дионисия, переформулировав его определение иерархии следующим образом:

«Иерархия представляется образом жизни и деятельности (ἐνέργεια), основанным на опытном знании (ἐπιστήμη) Божественного Промысла (τάξις), поскольку оно дано от Бога по собственной мере (ἀναλόγως) каждого, и ведущего к уподоблению Богу, насколько это возможно».

Дионисий использует ряд различных понятий и образов, чтобы объяснить сложное понятие иерархии. Кажется чрезвычайно важным предшествующее этому понятию его глубокое размышление о границах человеческого разума и возможных способах говорить об ангелах и Боге.

Другой важный отрывок показывает, что идею иерархии можно понять только через Христа:

«Я надеюсь, что моя речь будет направляться Христом, — моим Христом, если можно так выразиться, — вдохновением всякого описания иерархии» [СН 2, 5; PG 3, 145С; ср.: СН 4, 1; ЕН1, 1; ЕН 5, 5: Ὡς γὰρ ἄλασαν ἱεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποτεταυμένην, οὕτως ἐκάστην εἰς τὸν οἰκεῖον ἔνθεον ἱεράρχην [PG 3, 505В] («И точно так же, как мы видим, что вся иерархия заканчивается в Иисусе, каждая отдельная иерархия достигает своего предела в своем собственном Божественном иерархе»)].

Христос и иерархия связаны идеей богообщения и обожения. Воплощение Христа сделало возможным обожение людей. Об этом четко сказано в «Церковной иерархии»:

«Прибегая к чувственному, к образности, он разъясняет то, что дает жизнь нашему уму. Он предлагает нашему взору Иисуса Христа. Он показывает, как из любви к человечеству Христос вышел из сокровенного своего Божества, чтобы принять человеческий образ, чтобы полностью воплотиться среди нас, оставаясь при этом несмешанным.

Он показывает, как Он спустился к нам из своего природного единства на наш собственный раздробленный уровень, но без изменений. Он показывает, как, вдохновленные любовью к нам, Его добрые дела призывали человеческий род к соучастию с Ним и к соучастию в Его благодати, если бы мы сделали себя едиными с Его Божественной жизнью и подражали ей, насколько можем, чтобы мы могли достичь совершенства и истине войти в общение с Богом и с Божественными вещами» [ЕН 3, 13; РГ 3, 444D].

Только через Христа человек достигает «истинного общения с Богом», обожения. Иерархия как средство обожения возможна только во Христе. Дионисиева иерархия невысказана без Христа. Идею иерархии можно увидеть во многих различных существующих иерархиях, и каждая из них имеет одну и ту же задачу обожения:

«Теперь я думаю, что уже достаточно сказано о том, что цель каждой иерархии всегда состоит в том, чтобы подражать Богу, чтобы принять Его форму, что задача каждой иерархии состоит в том, чтобы получать и передавать неразбавленное очищение, Божественный свет и знание, которое приводит к совершенству» [СН 7, 2; РГ 3, 208А].

Приведенный выше пример взаимосвязи между Христом, Воплощением, идеями совершенства в богообщении и иерархии в текстах Дионисия подтверждает наш руководящий тезис о том, что Дионисию иерархию можно назвать метаязыком [Novorun 2013: 18]. Действительно, приведенная выше цитата из ЕН 3, 13 иллюстрирует использование Дионисием языка традиционного христианского богословия без ссылок на термин «иерархия». В нем говорится о Воплощении и деле Христа как о спасительных событиях, ведущих к участию падшего человечества в Божественной жизни, совершенствованию и истинному общению с Богом. Все они становятся «означаемыми» в его метаязыке иерархии, что ясно из приведенной выше цитаты из СН 7, 2, а также из определения иерархии в СН 3, 1.

Таким образом, иерархия есть эпистемологический принцип, не претендующий на описание онтологической реальности, а скорее обеспечивающий сопричастность ей. В самом деле, Дионисий неоднократно пишет о недостаточной точности знаний об ангелах:

«Сколько и какого рода чины наднебесных существ? Как каждая иерархия достигает совершенства? Я говорю, что только Божественный источник

их совершенства знает точно, и далее, что они сами знают свои собственные силы и озарения, а также свое священное и надмирное благочиние» [СН 6, 1; РГ 3, 200С].

Из этих слов ясно, что когда Дионисий описывает небесные иерархии, он не претендует дать нам как бы «карту неба». У него нет и не может быть точного (ἀκριβῶς) описания небесной реальности [Cf.: τὰς ἡμῖν ἀναριθμήτους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διατάξεις («...чины небесных существ для нас неисчислимы») СН 14, 1; РГ 3, 321А]. Он применяет, «насколько он может», свое «иерархическое понимание» (ιεραρχικὴ ἐπιστήμη) к данным, содержащимся в Священном Писании, и дает символическое описание ангельского мира [СН 4, 1; РГ 3, 177С].

«Насколько мы можем, мы должны созерцать иерархии небесных умов, и мы должны делать это в соответствии с тем, что Священное Писание открыло нам в символической и возвышающей форме. Мы должны поднять нематериальные и устойчивые глаза нашего ума к тому излиянию Света, которое столь первично, а на самом деле гораздо более первично и исходит из того источника Божественности, я имею в виду Отца. Это Свет, Который посредством изобразительных символов открывает нам самые благословенные иерархии среди ангелов» [СН 1, 2; РГ 3, 121В].

Приведенная выше цитата ясно показывает, что «умные иерархии» можно увидеть и созерцать глазами нашего ума (νοῶς ὀφθαλμοῖς), то есть интеллектуально. Дионисий применяет термин «иерархия» как к ангельскому миру в целом, так и к каждой из групп ангелов, которые он упоминает в ходе своего труда.

Нужно воспевать (ὕμνητέον) иерархию ангелов, чтобы воспевать Начало «иерархического знания». У ангелов есть свой образ существования, и, как тварные сущности, они приходят из небытия. Ангельские существа приобщаются к Божественности (θεότητος) через свое существование, силу и разум [СН, 4, 1; РГ 3, 177С-D]. Ангелы созданы по образу Божию и свободно в нем возрастают. Вся их жизнь умна (νοεράν), и Божественное просвещение дается им первым среди разумных существ [СН, 4, 2; РГ 3, 180А]. Дионисий утверждает, что все богоявления и откровения Ветхого Завета были опосредованы ангелами. Можно говорить о посреднической функции небесных сил. При этом каждая ангельская иерархия имеет свои первый, средний и последний чины. Первые чины — это те, кто обладает Силами и просветлениями низших. Высшие чины возвышают (ἀνάγει)

низшие [СН 5; PG 3, 196С] «Καὶ κάθαρσις ἐστὶ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις ἢ τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις» («Очищение, озарение и совершенство — все три являются причастностью к Божественному знанию») [СН 7, 3; PG 3, 209С]. Цель (σκοπὸν) каждой иерархии связана с уподоблением Богу. Дело каждой иерархии (πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγμатеῖαν) — это и участие в очищении, и его передача [СН 7, 2; PG 3, 208А].

Слово «иерархия» используется в Корпусе в разных местах в разных значениях. Дионисий видит иерархии в мире ангелов, в Церкви и в каждой отдельной душе. Он также упоминает идею «иерархического знания», говоря об отношениях между Богом и творением. На самом деле, понятие иерархии, данное в главе 3 СН и упоминаемое в других местах, можно рассматривать как попытку систематически выразить идею отношения между Богом и тварями [McGinn 1992: 158]. Это позволяет нам говорить об иерархии не только как об отдельном понятии, но и как о новом богословском языке. Хотя идея иерархии подробно не обсуждается Дионисием в DN («О Божественных именах»), этот термин встречается и в этом трактате, и его использование поддерживает идею иерархии как универсального принципа:

«Всегда и через все наше богословие (ὅπερ ἀεὶ κατὰ πᾶσαν ἡμῖν θεολογίαν) иерархический закон ведет нас (ὁ ἱεραρχικὸς θεσμὸς ὑφηγεῖται), да изучим богоявления богозрящей мыслью (θεολτικῆ διανοίᾳ τὰς θεοφανεῖς ἐποπτεύσωμεν) — в полном смысле этого слова — созерцания и священный слух изъяснению священных богоименований предадим. Как повелевает нам Божественное Предание, пусть святое будет там только для святого (τοῖς ἁγίοις τὰ ἅγια κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ἐνιδρύοντες), и пусть такие вещи будут удалены от насмешек и глумления непосвященных» [DN, 1, 8; PG 3, 597В-С].

Все наше изучение и понимание Священного Писания зависит от «иерархического закона». Все обсуждаемые Божественные имена, все понятия и учения, встречающиеся на страницах этого трактата, объединены и удерживаются вместе в «иерархическом законе». Это сфера «небесного созерцания» и доступна только «святых»¹⁰. Все эти учения становятся «иерархическими словами» в том смысле, что они изучаются внутри иерархии:

¹⁰ Ср. возглас священника в литургии св. Иоанна Златоуста: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις!

«Я не сохранил для себя ни одного из иерархических слов (ἱεραρχικῶν λόγων), которые были переданы мне» [DN 13, 4; PG 3, 984A].

Ранее, в 1-й главе «О Божественных именах», Дионисий упоминает «иерархические предания» [DN, 1, 4; PG 3, 592 B]. Порэм отмечает, что данное выражение в разных местах Корпуса связано с литургией (СН 2, PG 3, 145С; ЕН 1, PG 3, 372А; ЕН 6, PG 3, 532D) [Pseudo-Dionysius 51, в сносках, п. 12]. На самом деле не только литургия определяется через иерархию. У Дионисия все может быть либо определено через иерархию, либо связано с ней. Святая Троица есть «начало иерархии» [ЕН 1, 3; PG 3, 373D]. Священное Писание есть «сущность нашей иерархии» («Ὀὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας») [ЕН 1, 4; PG 3, 376B]. В Ветхом Завете есть «законная» иерархия [τὴν νομικὴν ἱεραρχίαν], которая продолжается в «нашей иерархии» [ЕН 3, 4; PG 3, 429С]. Любовь к Богу, а также подобие и союз с Богом есть «цель иерархии» [ЕН 1, 3; PG 3, 376А]. Иерархия есть дар «спасения и обожения» для всех разумных существ [ЕН 1, 4; PG 3, 376B]. Иисус является «источником и сущностью и богоначальнейшей силой освящения и богодействия всей иерархии» [ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγίαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις] [ЕН 1, 1; PG 3, 372B].

Как мы определились в начале, о богословском метаязыке мы можем говорить только в том случае, если в творчестве автора есть что-то отчетливо новое. Это может быть либо новая терминология, либо новая система отсчета. Мы попытались продемонстрировать, что термин «иерархия» безусловно новый и не существовал до Дионисия. По-видимому, одного термина недостаточно для формирования языка, если только этот термин не относится к фундаментальному понятию и не приобретает черты универсальной точки отсчета в рамках анализируемого произведения. Очевидно, что именно так и обстоит дело с понятием «иерархии» у Дионисия. Термин «иерархия» обозначает концепцию различных аспектов сотворенной реальности. Кроме того, он используется для образования ряда других сложных терминов, широко применяемых в различных трактатах Корпуса. Среди новых терминов и выражений, принадлежащих к языку иерархии у Дионисия, можно указать следующие: οὐρανία ἱεραρχία, ἀνθρώπινα ἱεραρχία, καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία, ἱεραρχικὴ πραγματεία, ἱεραρχικὸς θεσμὸς, ἱεραρχικὸς λόγος, ἱεραρχικὴ παράδοσις, νομικὴ ἱεραρχία, ἱεραρχικὴ ἐπιστήμη, τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχία, ἱεραρχικῶς ἀνάγεται, κατὰ νοῦν ἱεραρχικόν, ἱεραρχικῶς ἐννόησον и др.

Каковы преимущества подхода к иерархии как к метаязыку?

Во-первых, выделение иерархии как метаязыка позволило четко артикулировать наиболее значительный самобытный вклад Дионисия в богословский дискурс. Это обусловлено отмеченной выше характеристикой новизны метаязыка.

Во-вторых, когда иерархия рассматривается как одно из понятий наряду с другими неоплатоническими философскими и христианскими богословскими понятиями, она неизбежно сводится только к одному из своих аспектов, поскольку должна быть включена в ранее существовавшие системы мысли, а не анализируется как самостоятельное понятие. Понимание иерархии как метаязыка сохраняет исходное многообразие значений данного понятия.

В-третьих, экстраполяция понятия иерархии и его включение в неоплатоническую парадигму мысли антиисторичны, поскольку такой подход смешивает более ранние философские системы с более поздней концепцией, тогда как прочтение иерархии как метаязыка требует анализа исторического контекста создания Корпуса. На самом деле анализ исторического контекста не исключает анализа предшествующих философских терминов и понятий, а лишь ставит оправданные пределы такому анализу.

Наконец, прочтение иерархии как метаязыка подтверждает православие Дионисия. Его верность христианской традиции становится очевидной, когда рассматривается и ясно указывается логика различных богословских языков в его произведениях.

София

София представлялась отцу Сергию Булгакову совершенно необходимой и незаменимой для его мысли. Он был убежден, что универсальная христианская весть недостаточно артикулирована, чтобы быть услышанной наиболее образованными членами российского и европейского общества. Вот почему требовались новые интерпретации, и Булгаков подхватил тему Софии у своих предшественников В. Соловьева и отцу Павла Флоренского, разработавших в своих сочинениях софиологию и выдвинувших это понятие на первый план.

Среди авторов нет единого мнения относительно стиля булгаковской мысли. Те из них, которые пытаются применить логику догматического

богословия или философии к софиологии, неизбежно заключают, что София есть миф, так как логика софиологии для них непостижима [Сапронов 2008: 360; ср. Лосский 1936: 80; Бонецкая 2003: 869; Хоружий 1994: 84; Берд 2003: 276–284]. По-видимому, такие авторы либо не верят Булгакову, либо не воспринимают всерьез его слова, тогда как он неоднократно утверждает, что его софиология — не догмат, а только интерпретация догмата. Некоторые авторы, видя положительные результаты софиологии, склонны говорить о ее интегративной функции [Volkova 2015: 148; ср. Ваганова 2011: 12; Мажуко 2016: 265].

Те критики, которые осуждают Софию как миф, настаивают на том, что главным источником софиологии Булгакова должно было быть его творческое воображение. Мы же позволим себе согласиться с теми авторами, кто считает, что интуиция всеединства является наиболее существенным источником вдохновения Булгакова [Михайлов 2013: 251–262; Riches 2015: 9; Управителей 2001: 36]. Можно утверждать, что эта интуиция была опосредована и усилена опытом молитвы, и особенно литургической молитвы [Louth 2009: 255; ср. Грабар 2003: 266–272]. Литургия и литургический опыт стали для Булгакова постоянным ориентиром. Однако есть ряд других тем (культурных, философских и богословских), о которых можно сказать, что они опосредуют интуицию всеединства. София в этом отношении становится, по словам Управителя, «универсальным методологическим принципом» [Управителей 2001: 86].

Внимательно вчитываясь в сочинения Булгакова, в них можно различить термины, принадлежащие языкам богословия и философии, от его собственного метаязыка софиологии. Булгаков ввел этот метаязык в свои сочинения как свой личный теологумен, не намереваясь отменить язык традиционного богословия. Есть пример, когда он написал книгу по богословию, не используя своего софиологического языка [Булгаков 1965]. Отец Сергий сам приводит пример этой книги как не касающейся софиологии [Булгаков 1935: 52]. В «Докладной записке, представленной в октябре 1935 Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогию профессором прот. Сергием Булгаковым» автор пишет: «...я приемлю и считаю для себя обязательными к руководству в своем богословствовании все догматы Церкви, содержащиеся в Св. Предании» [Там же: 30]. И в другом месте: «Моя софиология есть богословская доктрина, которая составляет доселе мое личное достояние. Я никогда <...> не думал обвинять

в ереси или неверности Православию с нею несогласных» [Там же: 31]. Он утверждает, что является полностью православным: «Исповедую все истинные догматы Православия. Моя софиология отнюдь не относится к самому содержанию этих догматов, но лишь к их богословской интерпретации» [Там же: 51]¹¹.

Ангелы и София: ангелология на языке софиологии

Использование Софии как метаязыка позволяет о. Сергию Булгакову изменить основную аксиому своей системы с догмата творения на интуицию всеединства. Догмат творения сохранился и не изменился в своем содержании, но изменился его гносеологический статус. Булгаков утверждает, что сильная противоположность между нетварным и тварным — между Богом и миром — приводит к дуалистическому мировоззрению, когда, «избирая Бога, побуждается человек отворачиваться от мира, презирать его дела и ценности, оставлять его на долю его собственного ничтожества и отпадения от Бога» [Bulgakov 1993: 15]. Такое мировоззрение можно найти в Православии, особенно среди монашествующих; поэтому Булгаков называет его «псевдомонашеским». Его можно встретить и в ортодоксальном протестантизме с его упором на трансцендентность Бога миру. Тенденция к секуляризации жизни указывает на «общий духовный паралич новейшего христианства» [Bulgakov 1993: 15]. По Булгакову, выход из этого тупика «заключается в основном догмате христианства о Богочеловечестве» [Ibid. 1993: 17]. Эпистемологически это означает, что перед любыми рассуждениями предполагается, что Бог и мир каким-то образом объединены в Софии. Этот союз действительно очень проблематичен и постоянно нуждается в переосмыслении и подтверждении. С другой стороны, он, по-видимому, открывает новые горизонты в диалоге между христианством и современной культурой через переосмысление догматов и возобновление взаимодействия с миром.

¹¹ Наблюдения Н. Вагановой подтверждают наше предположение. Она пишет, что Булгаков сначала пытался определить, чем является София, — в «Свете Невечернем» (1917) и в работах начала 1920-х годов. Однако в «Купине неопалимой» (1927) и в более поздних работах «все определяется через Софию: “человек — это София тварная”, “откровение Святой Троицы в мире — это София”, “мир — это тварная Премудрость”, “ипостась — умный луч Софии”» (Ваганова 2011: 328).

Обратимся теперь к ангелологии и посмотрим, что означает для нее введение метаязыка софиологии.

У Дионисия догмат творения является основополагающей аксиомой. Предполагается в первую очередь, что ангелы были сотворены. Таким образом, ангелология рассматривается как часть сотворенного мира: Дионисий определяет место ангелов в сотворенной реальности и дает описание. Определение иерархии применяется к сотворенной реальности. Дионисий видит свою задачу толкования Писания в том, чтобы дать более или менее подробное перечисление ангельских иерархий и чинов, предложить некое описание ангельского мира [СН, 2, 1; PG 3, 136D–137A].

Хотя Булгаков без сомнения признает, что ангелы были сотворены, догмат творения становится в его системе несколько проблематичным. Предполагается, во-первых, что ангелы причастны Божественной Софии.

«Святые ангелы суть ипостасный план творения, его идеи», — утверждает Булгаков в «Агнице Божиим» [Булгаков 1933: 150]. Он предлагает более развернутое размышление в книге «Лествица Иаковля»: «Господь сначала осуществляет творческие образы Премудрости Своей в создании бесплотного, ангельского мира, вызывает к бытию тварные ипостасные лики, в которых запечатлеваются все образы бытия, его “идеи”. Премудрость Божия получает личное, многоипостасное отражение во “вторых светах” ангельского мира, находящегося в непосредственной близости к Божеству в своем иерархическом соборе. Ангельскому миру по-своему присуща вся *полнота* — *πλήρωμα* творения, это есть не *часть* мира, но *целый* мир, лишь в своем особом, ипостасно-духовном, образе бытия. Премудрость Божию имеет Господь как Начало путей Своих, в котором Он сотворил небо и землю. Оно, конечно, во всей своей полноте отобразилось в ангельском мире как совокупность идей, тем, парадигм мира в ипостасном образе бытия. В этом смысле ангельский мир причастен *всему*, созданному Словом, содержит в себе это *все*» [Булгаков 1929: 49–50].

Такого рода эпистемология делает булгаковскую ангелологию не просто очередным расширенным и приукрашенным описанием иерархий, а инструментом, помогающим конструировать антропологического субъекта как идеальную личность через понятия любви и личности. Ангельский и человеческий миры «едины в Софии <...> но они различаются в образе бытия своего» [Там же: 64]. Ангельский мир служит «небесным зеркалом»

для человеческого мира. Ангел-хранитель «есть наше небесное я — софийное основание в небесах нашего бытия на земле» [Там же]. Булгаков описывает отношения между человеком и его ангелом как «сизигию». Это подразумевает понимание себя, «я», как имеющего «своего двойника <...> Оно <...> знает и имеет себя лишь в связи со своим двойником, в двойстве» [Там же: 14].

По Булгакову, задача этого сизигического «ангела-хранителя» состоит в том, чтобы подготовить «осуществление в мире своей собственной софийной идеи, пришествие в мир человека, к которому он находится в личном отношении как к своему другу» [Там же: 97]. Это отношение не механическое или естественное, а личное и значит, основанное на взаимной любви, свободе и творчестве. Булгаков называет это отношение «небесной педагогией» [Там же: 24]. С помощью своих ангелов-хранителей люди призваны стать «собой, восходить в полноту тех творческих задач, которые они призваны разрешить в своем самотворчестве» [Там же: 136]. Булгаков вводит идею «сочеловечности ангелов и соответствующей ей соангельности человечества» как основу и условие личных отношений между ними [Там же: 58; ср. Corbin 1981: 84].

В своей более ранней работе «Философия хозяйства» (1912) Булгаков называет ангелов-хранителей «нашими идеальными образами», данными нам Богом. Ангелы соответствуют представлениям Бога о сотворенной реальности. Совокупность всех возможных идей составляет сотворенный умопостигаемый мир, приобщающийся к жизни Божией через Божественную Софию.

«Человек есть творение в том смысле, что он осуществляет в себе мысль Божию о нем. Как *качественно* определенная личность, он воплощает в себе творческую идею, имеет в себе известное идеальное задание, предвечно существует как представление Бога. Наши идеальные образы (ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека) предвечно существуют в мире духовном, а мы осуществляем в себе свою жизнь подобие их и чрез это — в силу своей свободы — уподобляемся им или же отдаляемся от них. Эти идеи о нас даны и, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа. Мы не сами себя определили, но таковыми нас замыслил и восхотел Бог, вызывая из небытия <...> Осуществление идеи на основе свободы допускает разные возможности, или модусы. Как элементы Божественной полноты, умопости-

гаемого мира (κόσμος νοητός), все человеческие идеи-индивидуальности, качественно определенные и потому между собою различающиеся, приобщены к вечному своему тождеству в синтетическом единстве Божественной Софии» [Булгаков 1990: 172–173].

Присмотримся к этой цитате повнимательнее. Можно сделать предположение, что могут быть разные толкования вышеприведенного текста в зависимости от того, на какую логику опираться. Если подходить к этому тексту как к изложению своеобразного «догматического» учения Булгакова, оперирующего только лишь устоявшимися богословскими терминами, то следует признать, что это описательный текст без всякого метаязыка. Следуя этой довольно прямолинейной логике, Булгаков учит о предсуществовании человеческих душ или даже о том, что часть человеческой природы не сотворена. Действительно, о человеке как о «творении» он говорит с некоторыми оговорками, только «в том смысле, что». Эта несотворенная часть называется «божественной мыслью», «творческой идеей», «идеальным заданием», «вечным своим тождеством», существующим «предвечно как Божье представление». По-видимому, ангельский мир, как существовавший до времени, принадлежит и вечности. Из текста также кажется очевидным, что вечные идеи Бога связаны с человеческой природой таким образом, что почти становятся ее частью: «Эти идеи о нас даны и, как данные, они составляют начало метафизической необходимости в нас, как наша основа и природа».

Необходимо отметить, что основополагающим богословским понятием, упомянутым в приведенном выше отрывке, является понятие творения. Понимание всего отрывка зависит от правильной интерпретации этого понятия. Оно приобретает иное значение в свете нашего понимания булгаковской Софии как метаязыка. Ключевым моментом здесь является то, что понятию творения в системе Булгакова придается иной методологический статус по сравнению с догматической системой, где догмат творения является наиболее основополагающим и системообразующим положением. Действительно, Библия начинается с утверждения о творении: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1) как и Никейский Символ веры: «Верую во Единого Бога, Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого», тогда как наиболее фундаментальная интуиция софиологии есть интуиция всеединства. Это не означает, что догмат творения отрицается или изменяется его содержание. На самом деле это

означает, что творение больше не является корнем любых размышлений, оно не является исходной и основной аксиомой. Его место занимает понятие всеединства. В рамках такой логики становится возможным говорить о творении в относительном смысле, как это видно из приведенной выше цитаты: «Человек есть творение в том смысле, что...» Опять же, это не означает, что человек воспринимается как несотворенный в какой-то степени, это оказывается лишь методологической ссылкой на некую реальность, мыслимую за пределами творения. Все кажущиеся избыточными термины, типа «идеальное задание», «творческая идея» или «вечное самотождество», придают идее творения привкус потенциальности и эсхатологии. Идея этого текста не может быть просто описанием. Мы слышим в нем назидание и призыв к преображению, что указывает на перформативную функцию данного текста. Мысль Булгакова обращена не назад, в прошлое, — он не пытается дать строгую и логичную картину возникновения человека. Булгаков устремлен вперед, в будущее, — он говорит о том, кем человек должен стать.

Нет сомнения, что Булгаков считает ангелов сотворенными Богом. Действительно, мы можем найти место, где он прямо говорит об этом: «Ангелы сотворены по образу Божию» [Булгаков 1929: 113]. [А.] Ясно, что эта фраза, взятая сама по себе, принадлежит к традиционному языку богословия, который для Булгакова становится языком-объектом. В другом месте Булгаков утверждает сотворение ангелов менее прямым образом: «живет тварная София в ангельской многоипостасности ее лучей» [Там же: 133]. [В.] Здесь он использует свой метаязык, и идея творения отменяется концепцией Софии. Булгаков принципиально не отрицает сотворения ангелов, но акцент его мысли изменился. Понятие творения может показаться еще более скомпрометированным, когда встретишь следующий текст: «Единая София открывается и в Боге, и в творении» [Булгаков 1933: 148]. [С.] Читая эту и подобные булгаковские формулировки, надо иметь в виду, что «метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного» [Булгаков 1917: 216].

Когда не различают язык-объект [А] и метаязык [В и С], а пытаются объединить их все как бы под одной крышей, то понятие Софии, естественно, становится излишним и ненужным. Представим себе, что существует

антология оригинальных немецких текстов с комментариями на русском языке, которые были собраны и изданы для русскоговорящих, изучающих немецкий язык. В этом случае немецкий является языком-объектом, а русский — метаязыком. Если некоторые носители немецкого языка, которые не знают или не заботятся о цели этого учебника, начнут читать тексты на немецком языке, все комментарии на русском языке будут им казаться излишними и ненужными. Точно так же и понятие Софии нужно лишь тогда, когда его цель видится как интерпретация, которая используется для установления связей внутри тварной реальности и между творением и его Творцом.

Итак, главное преимущество рассуждения о Софии как о метаязыке состоит в том, что он соответствует собственному пониманию Булгаковым софиологии как истолкования без отвержения или изменения каких-либо догматов Церкви. Мы видели, что толкование некоторых текстов у Булгакова может различаться в зависимости от того, читается или не читается София как метаязык. В целом прочтение Софии как метаязыка помогает нам избавить самого Булгакова от обвинения в «ереси», которое в противном случае означало бы, что Булгаков хотел навязать всем христианам свое понимание как единственно верное на все времена. Однако такое прочтение Софии не избавляет нас от необходимости оценить интерпретацию Булгакова на предмет ее православия. В данной публикации мы не ставим себе такой цели. Наша задача была более скромной: попытаться подобрать методологический ключ к богословскому наследию Булгакова.

Заключительные замечания

В ангелологиях каждого из наших авторов можно говорить о трех разных богословских языках. Эти три языка составляют три хронологических и логических пласта интерпретации в их произведениях. Верхний слой является самым последним у каждого из авторов и называется метаязыком второго уровня. Это — «иерархия» у Дионисия и «София» у Булгакова. Эти понятия были введены нашими авторами и применены в их обсуждении ангелов. У каждого из них были свои причины использовать новый богословский метаязык. Разница в том, что если мы знаем, почему Булгаков развил новый богословский язык, из его собственных слов, то о причинах

Дионисия мы можем только догадываться. Булгаков видел в понятии Софии возможность новых богословских интерпретаций, необходимых для преодоления разрыва между Церковью и секуляризованным образованным обществом его времени. В частности, ангелология Булгакова, по-видимому, играет важную роль в построении новой христианской антропологии. В этом контексте традиционный христианский ангел-хранитель известен как «идея человеческой личности» и «наше небесное Я». Ангелы суть «софийные семена всего земного, человеческого мира» и «сумма идей, тем и парадигм мира в ипостасной форме бытия».

Сложнее обстоит дело с Дионисием, который не указал в своих трудах цель введения термина «иерархия». Однако можно предположить его цель исходя из исторического контекста его сочинений, а также из некоторых внутренних намеков в Корпусе. В связи с этим мы можем указать на два основных соображения. Во-первых, послехалкидонская ситуация в Восточной Церкви характеризовалась активным поиском новых богословских формулировок, которые примирили бы защитников и противников решений IV Вселенского Собора. То, что Дионисий использовал новый богословский язык, позволивший ему избежать спорных христологических формулировок, весьма правдоподобно. Действительно, цель каждой иерархии определена в Корпусе как обожение — понятие, обсуждавшееся ранее в основном в связи с языком Воплощения. Во-вторых, монашеское происхождение Ареопагитского корпуса указывает на воспитание монахов как на еще одну возможную цель введения метаязыка иерархии, что отражено также в тексте CD.

Хотя ангелы описываются в Священном Писании на языке символов, Дионисий доказывает, что о небесных существах можно говорить и на языке иерархии. Бог Библии и Бог Дионисия есть Бог Всемогущий Творец видимого и невидимого миров. Бог творит все в красоте и порядке. Творец не оставляет Свое творение, а поддерживает и совершенствует его существование различными способами через Божественный Промысл. Концепция иерархии у Дионисия представляется универсальным принципом отношения между Богом и творением. Согласно этому принципу, ангелы тесно участвуют в жизни человечества. Быть частью иерархии значит нести ответственность не только за свое положение в ней и соответствующее очищение, озарение и совершенствование, но и за те «низшие чины», которые полагаются на нас, которые очищаются, озаряются

и совершенствуются посредством Божественных озарений, передаваемых через нас. Каждый член иерархии получает личную заинтересованность в духовном прогрессе всех остальных членов. В этом смысле между небом и землей нет разделения. Ожидается, что и небо, и земля внесут свой вклад в реализацию воли Бога в творении. Родство ангельского и человеческого миров, столь сильно выраженное в софиологии Булгакова, можно увидеть уже у Дионисия. Чтобы преуспеть в своем духовном путешествии, нужно сохранять и развивать существующие отношения между двумя мирами на своем собственном уровне. Это достигается через молитву и созерцание, не в последнюю очередь через молитвенную беседу со своим ангелом-хранителем. Такая беседа с ангелами не ограничивается какими-то экстатическими моментами, оторванными от повседневной жизни, так как нельзя сказать, что наша повседневность менее важна для нашего спасения, чем любые так называемые мистические переживания. Более того, те подвижники, которые были признаны Православной Церковью образцовыми иноками и монахинями, именуются в песнопениях «наставниками монахов и собеседниками ангелов». Можно сказать, что и по Дионисию, и по Булгакову ангелы тесно связаны с нашей жизнью. Принадлежа к сообществу небесных существ, они не исключены из наших земных хлопот и дискуссий из-за факта их непосредственной связи с себе подобными человеческими существами. Иными словами, оба богослова согласились бы, что невидимый ангельский мир занимает свое незаменимое место как в истории спасения, так и в учении Церкви о Царстве Божием, которое также называется Царством Небесным и которое не придет «приметным образом» (Лк. 17, 20).

Источники

Булгаков С., прот. Агнец Божий, о Богочеловечестве. Ч. 1. Париж : YMCA Press, 1933.

Булгаков С., прот. Докладная записка, представленная в октябре 1935 г. Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогию профессором прот. Сергием Булгаковым // О Софии Премудрости Божией. Париж : YMCA Press, 1935. С. 20–51.

Булгаков С., прот. Лествица Иаковля: об ангелах. Париж : YMCA Press, 1929.

- Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж : YMCA Press, 1965.
- Булгаков С., прот.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. Москва : Путь, 1917.
- Булгаков С., прот.* Трагедия философии // С. Н. Булгаков: Сочинения в двух томах. Т. 1. Москва : Наука, 1993. С. 309–518.
- Булгаков С., прот.* Философия хозяйства. Москва : Наука, 1990.
- Василий Великий, свт.* Homiliae // Hexaameron (PG 29) = Homilien zum Hexaameron / ed. E. A. de Mendieta, S. Y. Rudberg. Berlin : Akademie-Verlag, 1997.
- Григорий Нисский, свт.* In Hexaameron Explicatio Apologetica // PG 44.62 / ed. Hubertus, R. Drobner. 'Apologia in Hexaameron' // Gregorii Nysseni Opera Online / ed. by W. Jaeger (accessed April 3, 2019). [Электронный ресурс]. URL: doi:http://dx.doi.org/10.1163/2214-8728_gnoo_aGNO_19_t.
- Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Максим Исповедник. Толкования / ред. и пер. Г. Прохорова. Санкт-Петербург : Алетейя, Византийская библиотека. Источники, 2003.
- Игнатий Антиохийский, свт.* Lettres. Sources Chrétiennes (no 10) / ed., intr., transl. and notes by P. Th. Camelot, 2. éd., rev. et augm. Paris: Éditions du Cerf, 1951.
- Иринеи Лионский, свт.* Adversus haereses // Sources Chrétiennes (no. 153) / ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. Paris : Éditions du Cerf, 1969.
- Толковый словарь русского языка / под ред. С. Ожегова, Н. Шведовой. Москва, 1992. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ozhegov.org/words/10547.shtml>
- A Greek-English lexicon / compiled by H. Liddell, R. Scott. 6th ed., rev. and augmented. Oxford: Clarendon Press, 1869.
- A Patristic Greek lexicon / compiled by Lampe G. W. H. Oxford : Clarendon Press, 1961.
- Bulgakov, Sergius.* Sophia, The Wisdom of God: An Outline of Sophiology. [1937] / transl., revised [eliminating gender specific language with no regard to the

Russian] by Christopher Bamford from that of Patrick Thompson, O. Fielding Clarke and Xenia Braikevitch. NY : Lindisfarne Press, 1993.

Bulgakov, S. Sofiya — Premudrost' Bozhiya. Ocherk sofiiologii / Sophia — die Weisheit Gottes: Abhandlung über die Sophiologie / ed. B. Hallensleben, R. Zwahlen, A. P. Kozyrev. Münster, forthcoming 2022, Deutsch-russische Ausgabe der Originale aus dem Archiv des Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge (Paris). Deutsche Übersetzung von Xenia Werner.

De Caelesti Hierarchia (CH) / ed. G. Heil and A. M. Ritter, Patristische Texte und Studien = PTS 36. Berlin; New York, pp. 1991, 7–59; La Hiérarchie celeste // Sources Chrétiennes (no. 58) / introd. René Roques, ed., and text G. Heil, transl. and notes by M. de Gandillac. Paris : Éditions du Cerf, 1958.

De Divinis Nominibus (DN) / ed. B. R. Suchla, PTS 33. Berlin; New York, 1990; Les Noms Divins // Sources Chrétiennes (no 578–579) / texte grec: B. R. Suchla (PTS 33) / transl. intr. notes by Y. De Andia. Paris: Éditions du Cerf, 2016; Greek and Arabic: C. Bonmariage; S. Moureau. 'Critical edition and annotated translation of Noms Divins IV, 1–9. Museon 124 (no. 3–4). 2011, pp. 427–459.

De Ecclesiastica Hierarchia (EH) / ed. G. Heil and A. M. Ritter, PTS 36. Berlin; New York, 1991, 61–132.

Oxford Dictionary of English. 3rd ed. / ed. by Angus Stevenson. New York : Oxford University Press, 2010.

Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Greek: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana) / ed. E. Diehl, Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1903. English: Commentary on Plato's Timaeus. In 6 volumes / transl., intr. D. Baltzly, H. Tarrant, D. T. Runia, & M. J. Share. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Proclus. Commentary on the first Alcibiades of Plato / ed., comm. L. G. Westerink. Amsterdam. North-Holland, 1956. English: Commentary on the First Alcibiades (Platonic texts and translations series; v. 6). Greek text: L. G. Westerink / transl. W. O'Neill, Westbury: Prometheus Trust, 2011.

Proclus. Proklou Diadochou Stoicheiōsis theologikē = The elements of theology (2nd ed.) / a revised text, with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Proclus. In *Platonis Cratylum commentaria* / ed. G. Pasquali, Teubner, 1908.

Proclus. On the eternity of the world = *De aeternitate mundi* / transl. Helen S. Lund and A. Macro, Berkeley; London: University of California Press, 2001.

Pseudo-Dionysius: *The Complete Works* / transl. by Colm Luibheid; foreword, notes, and translation collaboration by Paul Rorem; pref. by Rene Roques; intr. by Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq, and Karlfried Fröhlich. New York: Paulist Press, 1987.

Литература

Берд Р. Богословие о. Сергия Булгакова: ересь или ересеология // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / ред. А. Козырев и М. Васильева. Москва : Русский Путь, 2003. С. 61–78.

Бибихин В. Софиология отца Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / ред. А. Козырев и М. Васильева. Москва : Русский Путь, 2003. С. 80.

Бонецкая Н. Русский Фауст и русский Вагнер // С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1 / сост. И. И. Евлампиев. Санкт-Петербург : РХГИ, 2003. С. 854–884.

Ваганова Н. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. Москва : ПСТГУ, 2011.

Грабар М. Церковно-мистический опыт отца Сергия Булгакова как возможный корень его религиозной философии // С. Н. Булгаков: религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения, 5–7 марта 2001 г. / ред. А. Козырев и М. Васильева. Москва : Русский Путь, 2003. С. 266–272.

Зизиулас И. Бытие как общение. Исследование о личности и Церкви / предисл. прот. Иоанна Мейендорфа : СПбДАиС. Санкт-Петербург, 2000.

Лосев А. Перводанная сущность // Книга Ангелов: антология христианской ангелологии / сост. Д. Дорофеев. Санкт-Петербург : Амфора, 2005.

- Лосский В. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Богословские труды. (№ 8). 1972.
- Лосский В. Спор о Софии: «Докладная записка» прот. Сергия Булгакова и смысл указа Московской Патриархии. Париж : Братство Св. Фотия, 1936; также опубликовано в: Боговидение / ред. А. Филоненко. Москва : АСТ, 2006. С. 11–110.
- Мажуко С. Свидетель Софии. Судьба отца Сергия Булгакова // Апельсиновые святые. Москва : Рипол-классик, 2016.
- Михайлов П. Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: сборник научных статей // сост. К. Антонов, Н. Ваганова. Москва : ПСТГУ, 2013. С. 251–262.
- Обсуждение на круглом столе // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: сборник научных статей // сост. К. Антонов, Н. Ваганова. Москва : ПСТГУ, 2013. С. 276–284.
- Сапронов П. Русская философия. Проблема своеобразия и основные линии развития. Санкт-Петербург : Гуманитарная академия, 2008.
- Управителев А. Конструирование субъектности в антропологии С. Н. Булгакова : дис. ... д-ра филос. наук. Барнаул, 2001.
- Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Москва : Путь, 1914.
- Хоружий С. София — космос — материя: устои философский мысли отца Сергия Булгакова // После перерыва: пути русской философии. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. С. 84.
- Arthur R. A. Pseudo-Dionysius as polemicist: the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Barthes R. Elements of semiology. Lavers, Annette; Smith, Colin. London: Cape. 1967.
- Constable G. 'Preface' in Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' typika and testaments / edd. Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides, Constable, Giles. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. 2000.

- Corbin H.* Necessité de l'angéologie// Le paradoxe du monothéisme. Paris: L'Herne, 1981.
- Gallaher B.* The "Sophiological" Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism // *Scottish Journal of Theology*. Vol. 66(3). 2013. P. 278–298.
- Golitzin A.* Et introibo ad altare Dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition. Thessalonike: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1994.
- Golitzin A., Bucur, B.* Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita (Cistercian studies series); (no. 250); The Liturgical Press; Kindle Edition, 2013.
- Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos.* The person in the Orthodox Tradition / transl. by Esther Williams, Birth of the Theotokos Monastery, 1999.
- Hjelmslev L.* Prolegomena to a theory of language / transl. by Whitfield, Francis J. Rev. English ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.
- Hovorun C.* Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language // *Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011*. Vol. 6: Neoplatonism and Patristics / ed. by Marcus Vinzent. *Studia Patristica*. LVIII. Peeters: Leuven; Paris; Walpole, MA, 2013. P. 13–18.
- Louth A.* Denys the Areopagite. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Louth A.* Sergii Bulgakov and the Task of Theology// *Irish Theological Quarterly*, (no. 74), 2009.
- Louth A.* The reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas, *Modern Theology*, Vol. 24, (no. 4). 2008. October. P. 585–599.
- Luscombe D. E.* Medieval thought, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- McGinn B.* The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century. New York: Crossroads, 1992.
- Nelstrop L., Magill K., Onishi B.* Christian mysticism: an introduction to contemporary theoretical approaches. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- Nichols A. O.* Mystical Theologian. The work of Vladimir Lossky. Leominster: Gracewing, 2017.

- Perl E. D.* Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite // The Greek orthodox theological review. 39/3–4. 1994. P. 311–356.
- Pilch J.* Breathing the Spirit with Both Lungs: Deification in the Work of Vladimir Solovi'ev. Eastern Christian Studies. Vol. 25. Peeters: Leuven-Paris-Bristol, 2018.
- Pousset É.* De l'allure de Dieu, quand il vient : lectures d'Augustin et de Denys l'Aréopagite, Paris: Médiasèvres, 2001.
- Riches A.* Eleusa: Secularism, Post-Secularism and Russian Sophiology: Paper presented at a conference "Russian Religious Philosophy and Post-Secularism". The Pontifical University of John Paul II in Krakow, 11 June, 2015.
- Roques R.* L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Aubier, 1954.
- Rorem P.* Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Schödel, William R., Köster H.* Ignatius of Antioch: a commentary on the Letters of Ignatius of Antioch. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sherwood, Dom P.* Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis // Sacris Erudiri. Vol. 04. 1952. P. 174–184.
- Stang C. M.* Apophasis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'no longer I'. Oxford: Oxford University Press. 2012.
- Tarski A.* The concept of truth in formalized languages // Logic, Semantics and Metamathematics / ed. and transl. by J. H. Woodger. Oxford: Oxford University Press, 1956. 152–278.
- Thomson R.* Introduction // The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite. Lovanii: E. Peeters, 2 v. 1987.
- Tollefsen, Torstein.* Activity and participation in late antique and early Christian thought. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Urmson J. O.* The Greek philosophical vocabulary. London: Duckworth, 1990.
- Vanneste J.* Le mystère de Dieu : essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite. [Bruges]: Desclée De Brouwer, 1959.

Volkova A. “How is Religion Possible?” The Features and Contemporary Importance of Sergey Bulgakov’s Theological Method’ // *Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / ed. Teresa Obolevitch, Pavel Rojek, Krakov: The Pontifical University of John Paul II in Krakov Press, 2015.

Список сокращений

CD	Corpus Dionysiacum
CH	De Caelesti Hierarchia
DN	De Divinis Nominibus
EH	De Ecclesiastica Hiierarchy
PG	Patrologia Graeca
PTS	Patristische Texte und Studien

References

- Arthur R. A. *Pseudo-Dionysius as polemicist: the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Barthes R. *Elements of semiology*, Lavers, Annette; Smith, Colin. London: Cape. 1967.
- Berd R. [The Theology of Fr. Sergiy Bulgakov: heresy or hereology]. *S. N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put’: Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and philosophical path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow, Russkii Put’ Publ., 2003, pp. 61–78. (In Russ.)
- Bibikhin [The Sophiology of Father Sergiy Bulgakov]. *S. N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put’: Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and philosophical path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow, Russkii Put’, Publ., 2003, p. 80. (In Russ.)

- Bonetskaya N. [Russian Faust and Russian Wagner]. *S. N. Bulgakov: pro et contra. T. 1* [S.N. Bulgakov: pro et contra. Vol. 1]. St. Petersburg, The Russian Christian Academy of the Humanities Publ., 2003, pp. 854–884. (In Russ.)
- Constable G. 'Preface' in *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the surviving founders' typika and testaments* / edd. Thomas, John Philip; Hero, Angela Constantinides, Constable, Giles. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection. C. 2000.
- Corbin H. *Nécessité de l'angéologie. Le paradoxe du monothéisme*. Paris: L'Herne, 1981.
- Discussion at the round table. *Sofiologiya i neopatristsheskii sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya* [Sophiology and neopatristic synthesis: theological results of philosophical development]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox Univ. of Humanities Publ., 2013, pp. 276–284. (In Russ.)
- Florenskii P. *Stolp i utverzhenie Istiny* [The Pillar and the statement of Truth]. Moscow, Put' Publ., 1914.
- Gallaher B. *The "Sophiological" Origins of Vladimir Lossky's Apophaticism*. *Scottish Journal of Theology*, Vol. 66(3), 2013, 278–298.
- Golitzin A. *Et introibo ad altare Dei: the Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian tradition*. Thessalonike: Patriarchikon Hidryma Paterikon Meleton, 1994.
- Golitzin A., Bucur, B. *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita* (Cistercian studies series); (no. 250); The Liturgical Press; Kindle Edition, 2013.
- Grabar M. [The Church-mystical experience of Father Sergiy Bulgakov as a possible root of his religious philosophy]. *S. N. Bulgakov: religiozno-filosofskii put': Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 130-letiyu so dnya rozhdeniya, 5–7 marta 2001 g.* [S. N. Bulgakov: Religious and philosophical path: International Scientific Conference dedicated to the 130th anniversary of his birth, March 5–7, 2001]. Moscow, Russkii Put', Publ., 2003, pp. 266–272. (In Russ.)
- Hierotheos, Metropolitan of Nafpaktos. *The person in the Orthodox Tradition* / transl. by Esther Williams, Birth of the Theotokos Monastery, 1999.

- Hjelmslev L. *Prolegomena to a theory of language* / transl. by Whitfield, Francis J. Rev. English ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1961.
- Hovorun C. *Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language*. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Vol. 6: Neoplatonism and Patristics / ed. by Marcus Vinzent, *Studia Patristica*, LVIII, Peeters: Leuven — Paris — Walpole, MA, 2013, 13–18.
- Khoruzhii S. [Sofia – cosmos – matter: the foundations of the philosophical thought of Father Sergiy Bulgakov]. *Posle pereryva: puti russkoi filosofii* [After the break: the Ways of Russian philosophy]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 1994, p. 84. (In Russ.)
- Losev A. [Primordial essence]. *Kniga Angelov: antologiya khristianskoi angelologii* [The Book of Angels: an anthology of Christian angelology]. St. Petersburg, Amfora Publ., 2005. (In Russ.)
- Losskii V. [An essay on the Mystical theology of the Eastern Church]. *Bogoslovskie trudy* [Theological Works], 1972, no. 8. (In Russ.)
- Losskii V. *Spor o Sofii: «Dokladnaya zapiska» prot. Sergiya Bulgakova i smysl ukaza Moskovskoi Patriarkhii* [Dispute about Sofia: The ‘Memo’ by Archpriest Sergius Bulgakov and the implications of the decree of the Moscow Patriarchate]. Paris, Bratstvo Sv. Fotiya Publ., 1936; also published in: *Bogovidenie / red. A. Filonenko* [The Vision of God, ed. by A. Filonenko]. Moscow, ACT Publ., 2006, pp. 11–110. (In Russ.)
- Louth A. *Sergii Bulgakov and the Task of Theology*. *Irish Theological Quarterly*, (74), 2009.
- Louth A. *Denys the Areopagite*. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- Louth A. The reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas, *Modern Theology*, Volume 24, no. 4, October 2008, 585–599.
- Luscombe D. E. *Medieval thought*, Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Mazhuko S. [Sofia’s witness. The fate of Father Sergius Bulgakov]. *Apel’sinovyte svyatye* [Orange saints]. Moscow, Ripol-klassik Publ., 2016. (In Russ.)
- McGinn B. *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, New York: Crossroads, 1992.

- Mikhailov P. [The Theological method in the dispute about Sofia]. *Sofiologiya i neopatristicheskiy sintez: bogoslovskie itogi filosofskogo razvitiya* [Sophiology and neopatristic synthesis: theological results of philosophical development]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox Univ. of Humanities Publ., 2013, pp. 251–262. (In Russ.)
- Nelstrop L., Magill K., Onishi B. *Christian mysticism: an introduction to contemporary theoretical approaches*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.
- Nichols A. OP. *Mystical Theologian. The work of Vladimir Lossky*. Leominster: Gracewing, 2017.
- Perl E. D. *Symbol, Sacrament, and Hierarchy in Saint Dionysius the Areopagite*. The Greek orthodox theological review, 39/3–4, pp. 311–356, 1994.
- Pilch J. *Breathing the Spirit with Both Lungs: Deification in the Work of Vladimir Solovi'ev*. Eastern Christian Studies, vol. 25. Peeters: Leuven—Paris—Bristol, 2018.
- Pousset É. *De l'allure de Dieu, quand il vient: lectures d'Augustin et de Denys l'Aréopagite*, Paris: Médiasèvres, 2001.
- Riches A. *Eleusa: Secularism, Post-Secularism and Russian Sophiology*: Paper presented at a conference “Russian Religious Philosophy and Post-Secularism”: The Pontifical University of John Paul II in Krakow, 11 June, 2015.
- Roques R. *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Aubier, 1954.
- Rorem P. *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Sapronov P. *Russkaya filosofiya. Problema svoeobraziya i osnovnye linii razvitiya* [Russian philosophy. The problem of originality and the main lines of development]. St. Petersburg, Gumanitarnaya akademiya Publ., 2008.
- Schödel, William R., Köster H. *Ignatius of Antioch: a commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Sherwood, Dom P. *Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denis*. *Sacris Erudiri*, vol. 04, pp. 174–184, 1952.

- Stang C. M. *Apophasis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'no longer I'*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Tarski A. *The concept of truth in formalized languages. Logic, Semantics and Metamathematics* / ed. and transl. by J. H. Woodger. Oxford: Oxford University Press, 1956, 152–278.
- Thomson R. Introduction. *The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite*. Lovanii: E. Peeters, 2 v., 1987.
- Tollefsen, Torstein. *Activity and participation in late antique and early Christian thought*. Oxford: Oxford University Press: 2012.
- Upravitelev A. *Konstruirovaniye sub'ektnosti v antropologii S. N. Bulgakova*. Diss. dokt. filosof. nauk [Constructing subjects in the anthropology of S. N. Bulgakov. Dr. philosoph. sci. diss.]. Barnaul, 2001.
- Urmson J. O. *The Greek philosophical vocabulary*. London: Duckworth, 1990.
- Vaganova N. *Sofiologiya protoiereya Sergiya Bulgakova* [Sophiology of Archpriest Sergiy Bulgakov]. Moscow, St. Tikhon's Orthodox Univ. of Humanities Publ., 2011.
- Vanneste J. *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. [Bruges]: Desclée De Brouwer, 1959.
- Volkova A. "How is Religion Possible?" *The Features and Contemporary Importance of Sergey Bulgakov's Theological Method*. *Overcoming the Secular. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism* / ed. Teresa Obolevitch, Pavel Rojek, Krakov: The Pontifical University of John Paul II in Krakov Press, 2015.
- Zizioulas I. *Bytie kak obshchenie. Issledovanie o lichnosti i Tserkvi / predisl. prot. Ioanna Meiendorfa* [Being as communication. Research on personality and the Church. Preface by prot. John Meyendorff]. St. Petersburg, St. Petersburg Theolog. Academy Publ., 2000.