



УДК 111+373Булгаков

ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ ЕВХАРИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В ТРУДЕ С. Н. БУЛГАКОВА «ХРИСТОС В МИРЕ»



В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Луганский национальный аграрный университет, darenskiy1972@mail.ru

Статья посвящена анализу онтологического значения концепции евхаристического богословия С. Н. Булгакова, представленной в работе «Христос в мире». Автор рассматривает предпосылки построения этого типа онтологии в основных положениях библейского Откровения о творении мира. Рассмотрены препятствия для построения адекватной онтологии творения и боговоплощения в рамках традиционной европейской метафизики, поскольку последняя основана на платоно-аристотелевской модели самодостаточного Космоса, а не библейских моделях мышления. Работа С. Н. Булгакова рассматривается в контексте онтологического «поворота» (М. Хайдеггер) в философии XX в. как наиболее радикальный вариант реализации этой парадигмы. Философский шаг С. Н. Булгакова состоял в том, чтобы помыслить Христа именно «в» мире, т. е. не только как событие Боговоплощения, единожды случившееся в Истории мира сего и поэтому уникально особого – но и как онтологию самого тварного сущего, определяющую возможность такого События. Делается вывод, что в современной христианской философии реализация онтологического «поворота» возможна в рамках общей парадигмы неопатристики, учитывающей категориальный аппарат философии Нового времени. Основоположение евхаристической метафизики, сделанное С. Н. Булгаковым, рассматривается как радикальное обновление философского дискурса.

Ключевые слова: С. Н. Булгаков, онтология, евхаристичность, творение, Христос.

DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-2-127-132

Труд о. Сергия Булгакова «Христос в мире» (1940), впервые изданный в выпусках «Вестника русского христианского движения» в 2001–2003 гг., является «богословским завещанием», в котором доведены до предельной остроты и концентрированности его идеи «евхаристического богословия», впервые сформулированные в работе «Евхаристический догмат» (1930). Этот труд до настоящего времени еще специально не рассматривался исследователями ни с богословской, ни тем более с философской точки зрения. Историки русской философии в анализе онтологии о. Сергия обычно рассматривают в первую очередь софиологию, а Н. О. Лосский даже усмотрел у него элементы «пантеизма». Из работ последнего времени знаковой является статья В. В. Лазарева «С. Н. Булгаков о троичности исходного принципа» [1], в которой автор

рассматривает его онтологию как производную от ключевых догматов христианства. Работа в этом направлении является наиболее перспективной, и стоит отметить здесь статьи Н. Струве и И. Роднянской, к которым мы обратимся далее.

Вместе с тем, как мы постараемся показать, богословская цель этого труда имплицитно включала и другую, сугубо философскую задачу. И решая эту задачу, о. Сергей совершил философский «шаг» огромной важности, по сути дела, философский подвиг, открывая совершенно новый тип метафизического мышления. Дело в том, что *евхаристическое* понимание мира, т. е. тварного бытия как такового, существующего лишь постольку, поскольку «вся Тем быша, и без Него ничтоже бысть» (Ин. 1.3) [2, с. 1026], предполагает совсем иной тип метафизики, чем тот, который был заимствован европейской философией у языческой античности. Христианская философия, начиная с эпохи патристики и схоластики, адаптировала платоно-аристотелевскую модель метафизики, насколько это требовалось для построения общей «картины мира». Однако там, где христианское мышление должно было включить в эту «картину» самое главное – библейское Откровение о человеке, модель «античного космоса» неизбежно приходилось уже «выносить за скобки». Это является универсальной проблемой всей христианской философии.

Проблема состоит, во-первых, в демаркации указанных предметных областей (которая в полной мере неосуществима в силу давления античной терминологии в философской традиции и невозможности прямого использования библейских категорий древнееврейского языка). Во-вторых, сам язык философской метафизики далеко не «нейтрален» и активно формирует строй мышления философа, внедряя в него античные образцы и тем самым искореняя библейские способы постижения мира как Откровения, а не «умозрения». Русскому языку чрезвычайно «повезло», поскольку его «высокий» интеллектуальный «каркас» благодаря кирилло-мефодиевской традиции переводов изначально выстроен в строгом соответствии с греческим языком Евангелия и литургической традиции. Самые точные и тонкие смыслы библейского языка у нас переданы лучше, чем в традиции западной Вульгаты (что



стало и одним из факторов сохранения Православия как такового). Эти бесценные языковые ресурсы в русской философии XIX–XX вв. были использованы еще явно недостаточно. Однако главная проблема состоит здесь не в языке, а в необходимости принципиального «онтологического поворота» к библейскому мышлению.

В западной традиции в XX в. такой поворот совершил М. Хайдеггер путем глубинного осмысления оснований античного мышления о бытии, в котором также было вскрыто понимание бытия как естественного откровения («нескрытости»). Среди христианских мыслителей наиболее ценной в этот период, видимо, была попытка Г. Марселя вернуться к пониманию бытия как таинства. В русской философии XX в. наиболее аутентичным библейскому мышлению было апофатическое понимание бытия у о. Павла Флоренского, А. Ф. Лосева и С. Л. Франка, а также ветхозаветная деконструкция метафизики у Л. Шестова. Уникальность шага, совершенного о. Сергием Булгаковым в указанной работе, состоит в том, что эти апофатические определения бытия здесь начали наполняться тем позитивным содержанием, которое открывает более фундаментальный и аутентичный способ христианского философствования.

Дерзновенный философский шаг о. Сергия Булгакова состоял в том, чтобы помыслить Христа именно «в» мире, т. е. не только как событие Боговоплощения, единожды случившееся в Истории мира сего и поэтому уникально особое, но и как особую онтологию самого тварного сущего, *определяющую саму возможность такого События*. Для сравнения: языческие бесчисленные «аватары» уже не требуют для своего понимания какого-то принципиального философского «шага», поскольку само Божество здесь изначально мыслится как не только трансцендентное, но и имманентное миру, и поэтому может беспроблемно воплощаться сколько угодно и в ком угодно. Наоборот, для секулярного мышления, в своей наиболее полной форме доходящего до материализма и атеизма, факт Боговоплощения представляет собой «философский скандал» и поэтому либо уже не рассматривается как философская тема (в скромных формах деизма), либо вообще отрицается. В свою очередь, опора на платоно-аристотелевский Космос, модель которого является основой западной метафизики, как-то позволяет философии обосновывать единичность Боговоплощения, о котором свидетельствуется в Евангелии. В данном случае единичность этого онтологического События коррелируется с единственностью и уникальностью тварного Космоса, в котором оно произо-

шло. Этой модели понимания всегда следовали и патристика, и схоластика. В секуляризированной форме она выразилась, например, в философии «предустановленной гармонии» этого «лучшего из миров» у Г. В. Лейбница. Этот мир является безусловно «лучшим» из всех возможных именно потому, что именно в нем произошло Боговоплощение, для которого и была предсоздана «предустановленная гармония» еще в акте Творения мира сего. Непонимание этой логики ведет лишь к падению философии на уровень обыденности – начиная с философских пошлостей Вольтера в «Кандиде» – и неизбежно ведет к скептицизму и атеизму.

В философском «шаге», совершенном о. Сергием Булгаковым, открывается совершенно иной путь, намного более аутентичный с точки зрения «библейского мышления»: суть его в том, что в качестве изначальной онтологии мира берется не синтез платоно-аристотелевского Космоса (который затем уже подвергается усиленной «библейзации»), но берется сам сверхмыслимый акт творения мира сего в качестве «модели» любой онтологии как таковой. Это мир, сотворенный из Ничто первичным необусловленным Актом божественной Любви (по др.-евр. глаголу *бара*) и абсолютно ничем другим не обусловленный. Мир, изначально сотворенный ради Воплощения – воплощения в нем «образа и подобия Божия» – человека. Поэтому этот мир изначально человекосообразен, и первый Адам (а в нем и все будущее человечество) является его бесконечной энтелехией, завершающей «круг» Творения в ее свободной обращенности к Творцу. *Так сотворенный мир изначально готов «вместить» в себя своего Творца в единичном акте Боговоплощения*. Сын Божий рожден Отцом предвечно, еще до сотворения мира, и поэтому то, что воплотится затем в качестве человеческой природы Христа, изначально существует в Божием замысле о мире, в вечной Софии Премудрости Божией.

Впрочем, такой тип онтологии кажется чем-то «новым» только в рамках европейской (антично-платоновской) метафизической традиции. Однако в более глубоком культурном контексте он, наоборот, относится к самым глубоким, архетипическим уровням человеческого миропонимания. Действительно, как известно, исторически самым первым метасмысловым «схватыванием» сущности Бытия как такового в пракультуре является сакральный ритуал Жертвоприношения, в основании которого лежит метасмысловая модель *Жизнь – Смерть – Воскресение* как онтологическая первооснова всего существующего. Этот метасмысл, очевидно, был постигнут самими первыми людьми, а затем



отмоделирован в ритуале, еще без каких-либо сакральных текстов, а путем непосредственно-мистического наития. Способность к такому наитию, очевидно, сохраняется и у современных людей, поскольку без нее вообще была бы невозможной вера в Боговоплощение как таковое. Отличие современного человека от первобытного, приносившего кровавые жертвы, состоит не в базовой структуре сознания, а в его вторичных формах. У современного человека сознание «захламлено» обломками более поздних культурных форм, и поэтому «пробиться» к базовым первосмыслам ему очень трудно, хотя и вполне возможно. У «дикаря» же эти первосмыслы явлены в сознании «весомо, грубо, зримо», т. е. непрерывно воспроизводятся в ритуальных действиях и структурируют их миропереживание в целом.

Евхаристическая онтология – понимание самого Бытия как жертвы – является тем предельным уровнем структур человеческого сознания, выше которого помыслить уже ничего невозможно. Вопрос состоит лишь в конкретном смысловом наполнении этой предельной структуры, а оно может быть различным. Богословское его «наполнение», в частности евхаристическое богословие, развернутое о. Сергием Булгаковым, является ее собственным абсолютным содержанием, данным в Откровении. Возможно также даже абсолютно эмпирическое (например, художественно-поэтическое, психологическое, риторическое) «наполнение» этой структуры сознания и миропереживания. Но самое адекватное философское ее наполнение – евхаристическая онтология – непосредственно примыкает к богословскому и является экспликацией тех особых метафизических категорий и моделей мышления, которые развертывают понимание Бытия как Жертвы.

В тексте работы «Христос в мире» о. Сергия эта экспликация уже осуществляется непосредственно как философская рефлексия православной догматики. Методологически такая рефлексия осуществляется как своего рода «отслаивание», т. е. абстрагирование от непосредственных данных библейского Откровения – тех презумпций понимания бытийных структур, которые могут стать предметом рационального философского дискурса. Если восприятие Откровения есть результат особого духовного опыта каждого человека и никогда не «гарантировано», возникая лишь как дар Духа Святаго и благодать преображения разума, то уже философские рефлексии этого опыта относительно автономны и могут далее развиваться индивидуально в соответствии с направленностью мысли философа.

О. Сергий Булгаков в данной работе выделил ряд содержательных моментов, которые очерчивают основания евхаристической онтологии. Выделим некоторые из них в том порядке, в котором их рассматривает автор. Основное определение принципа евхаристической онтологии таково: «Основное положение наше состоит в том, что Христос как был в мире уже ранее Своего воплощения, так и пребывает в нем и ныне, после Своего Вознесения на небо» [3, с. 18]. В традиционной философской форме вопрос состоит в том, *как это возможно?* Каким образом мы должны понять базовые структуры тварного сущего, чтобы это понимание уже предполагало возможность уникальности Боговоплощения?

О. Сергий формулирует этот исходный онтологический тезис и в более развернутой форме: «Можно сказать, что история земной жизни Господа нашего Иисуса Христа продолжается и пребывает не только в памяти мира и человечества, но и в их конкретной действительности. Сюда также применимо слово Его: “Се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века”. Образно это выражается в последовании церковного года, который включает в свою память события земной жизни Спасителя и Его слова, как очередные евангельские чтения. Если мы и не были их современниками в прямом и непосредственном смысле, то мы их вмещаем в полноту нашей собственной жизни. В этом смысле мы все, каждый по-своему и в свою меру, являемся современниками Христа и Его сотаинниками» [4, с. 6–7].

Таким образом, *сама «бытийственность» нашего существования во времени, т.е. его причастность нетленности и вечности как подлинному бытию определяется его онтологической сообразностью Христу.* Тем самым само бытие как таковое представляет собой не что иное, как космический Ритуал, лишь воспроизводимый в ритуалах человеческих, в том числе в священнодействиях Церкви. «Пребывание Христа в мире, – пишет о. Сергий, – таинственно осуществляется в Евхаристическом жертвоприношении, в котором Он есть и жертва и жрец, в полноте Его *praesentia realis*. Он присутствует как первосвященник, совершающий таинство чрез человеческого жреца, священника. Он Сам приносится Богу как жертвенно заклаемый на алтаре, и Он дается в причастие верующим, как хлеб жизни. В Таинстве Евхаристии мы имеем Евхаристическое присутствие Христа на земле, преодолевающее наше разлучение с Ним в Вознесении» [5, с. 6]. Продолжая ту же мысль, можно сказать, что тот «вопрос о бытии», который ставится в европейской метафизике в период ее кризиса, здесь получает совершенно



нетривиальный ответ. Если спросить: Почему есть сущее, а не наоборот, небытие? – то ответ будет гласить: Потому что Сам Творец жертвует Собой, воспроизводя бытие.

Н. Струве в кратком докладе-анализе «Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова» дает этому принципу следующий развернутый исторический и богословский комментарий: «Жертва есть основной и изначальный феномен религиозной жизни, осуществляющий соединение человека с божеством, она есть одновременно дар, выкуп и, через вкушение, соединение. Ветхозаветные жертвоприношения (от Авеля до Исхода из Египта) были лишь прообразом, тенью (а уж тем более языческие жертвоприношения, были лишь тенью тени) единого, окончательного, всемирного и надмирного, жертвоприношения Богочеловека. Христос одновременно жрец, жертва и алтарь, приносимый и приносимый, приемля и раздаваемый. Это определение позволим себе пояснить через всем нам знакомый образ земного творца. Поэт (само слово означает “творящий”) тоже приносит своеобразную “священную жертву”, он тоже одновременно жрец и жертва, да и алтарь муз, не отделим от него самого, хотя он есть и нечто трансцендентное ему. Образ поэта позволяет понять, что в самом акте творения (а тем самым, и бытия, ибо нет бытия без творческого начала) заключен момент жертвоприношения» [6, с. 41].

Если же оставить хайдеггеровский вопрос об отличиях бытия и сущего, то понятие бытия как «несокрытости» здесь также будет применимо, но только в качестве формы, а не содержания ответа, поскольку тогда возникает самый исходный вопрос: А что, собственно, не сокрыто? Ответ: Само бытие – в данном случае остался бы лишь пустой тавтологией. Содержательно ответ таков: это несокрытость Христа как Творца и Жертвы в самом бытии, чья тварность удерживается в бытии только посредством этой предвечной божественной жертвы. Иначе мгновенно уже наступило бы Ничто и мир как таковой перестал бы существовать навсегда.

Тем самым, и святыя таинства, совершаемые в Церкви в соответствии с определенными канонами, – суть *космогонические действия*, воспроизводящие порядок Божиего Промысла о мире. То, что совершается в Церкви, не сводится только лишь к приятию благодати Божией ради спасения и преображения людей, но актуально делает все человечество причастником творения и спасения мира через Христову Жертву. Между этими двумя онтологическими уровнями нет разрыва, но есть различие в формах их осуществления. Как пишет об этом о. Сергий, «Есть два образа

praesentia realis: незримое и тайное присутствие Христа в мире и человеке – вочеловечившегося Господа, и таинственное присутствие Его во Святах Дарах, зримо и незримо, чрез сакраментальное предложение» [7, с. 28].

В главе «Евхаристическое присутствие Христа в мире» о. Сергий специально отмечает, что «Тайносовершитель есть Христос, Который “как пребывающий вечно, имеет и священство непреходящее” (Евр. 7:24). Он есть Первосвященник священников, в них и через них все совершающий» [7, с. 6]. А «в самом евхаристическом тайнодействии мы имеем, прежде всего, принесение жертвы “великим Священником над домом Божиим” (Евр. 10:21) “со Своєю Кровию вошедшим однажды и не в рукотворенное святилище” (Евр. 9:12), но в самое небо, причем это жертвоприношение в единственности своей в небесах не повторяется, однако становится повторно доступным на земле <...> В первом смысле мы имеем Первосвященническое служение Христа, которое выражается в действии, в самом жертвоприношении, а во втором же Он Сам есть и Жертва: “ты бо еси приносишь и приносимый, приемля и раздавая” (молитвы на литургии св. Иоанна Златоустого)» [7, с. 9].

Наконец, завершающий компонент евхаристической метафизики – *эсхатологический*. Бытие как жертвенный вселенский Ритуал было бы просто бессмысленно, если бы не было устремлено к своему полному преображению в Вечности. Ритуальность бытия циклична, однако эта цикличность (хотя уже и сама по себе являет образ вечности) изначально конечна – устремлена к Концу. Именно таков предельный смысл Времени: «пока не упразднится самое различие между земным и небесным, и весь мир не пройдет чрез огонь таинственного предложения» [8, с. 55].

В этом контексте выглядит откровенным недоразумением мнение И. Б. Роднянской, что якобы «Булгаков не подготовил свежей философской почвы для своего богословия, чары христианских платоников Соловьева и Флоренского вместе со всей классической немецкой выучкой тяготели на нем» [9, с. 31]. На самом же деле немецкая выучка сама по себе никому повредить не может, если не превращается в те «чары», которые уже к самой выучке не имеют отношения. И уж тем более нельзя называть «чарами» христианскую философию Соловьева и Флоренского, которую можно назвать «платонизмом» только по самому формальному признаку. Если же говорить строго, то никакого «христианского платонизма» не может существовать в принципе, поскольку платонизм – это изначально языческое учение о



таким самодостаточном Космосе, который изначально вообще не предполагает наличие Творца в библейском смысле слова.

Мнение уважаемого литературоведа в данном случае совершенно нелепо, но вполне объяснимо. Дело в том, что именно такая радикальная дерзновенность философского прорыва, который был осуществлен о. Сергием в данной работе, как раз труднее всего поддается осознанию. Возникает соблазн редуцировать его к чему-то уже знакомому и простому. Именно такая абберрация здесь и произошла. Если же попробовать отнестись основоположение евхаристической метафизики, предложенной о. Сергием, к какой-то привычной историко-философской схеме, то в первом приближении это можно охарактеризовать как неопатристику. Свв. Отцы Церкви умели обходить «ловушки» языческого мышления, затаившиеся в рамках платоно-аристотелевской традиции путем своей оригинальной экспликации опыта библейского Откровения о мире. Однако для них не было чем-то важным создание новых форм философствования, поскольку они не играли существенной роли в тот период вообще.

Но в XX в. ситуация радикально изменилась. Современный человек, и философ в особенности, очень тесно привязан к самой форме мысли, благодаря которой он может переоткрывать и реконструировать в себе те формы опыта (интеллектуального и духовного), которые уже почти утрачены в господствующей культуре. Наступила эпоха «необходимости формы», как назвал ее М. К. Мамардашвили, имея в виду именно данное обстоятельство. Только активно работающая форма мысли способна заново воспроизводить и возрождать смыслы после их почти полного разрушения в условиях «антропологической катастрофы». Именно поэтому углубление в

традицию парадоксальным образом становится самым мощным стимулом к философским инновациям. Такова закономерность и необходимость того онтологического «поворота», который был дерзновенно осуществлен о. Сергием в рассмотренной работе. Среди всех многочисленных заделов на будущее развитие русской православной философии, заложенных в XIX–XX вв., основоположение евхаристической метафизики нам представляется наиболее мощным основанием для нового философского синтеза.

Список литературы

1. Лазарев В. В. С. Н. Булгаков о троичности исходного принципа // История философии. М., 2002. Вып. 9. С. 90–109.
2. Библия : Священное Писание Старого и Нового Завета. М., 1992. 926 + 294 с.
3. Булгаков С., прот. Христос в мире (глава из книги) // Вестн. русского христианского движения. 2001. № 1 (182). С. 6–18.
4. Булгаков С., прот. Христос в мире (глава 2 «Христос на земле») // Вестн. русского христианского движения. 2002. № 1 (183). С. 6–15.
5. Булгаков С., прот. Христос в мире. Первосвященническое служение // Вестн. русского христианского движения. 2002. № 2 (184). С. 5–19.
6. Струве Н. Об евхаристическом богословии о. Сергия Булгакова // Вестн. русского христианского движения. 2001. № 1 (182). С. 38–44.
7. Булгаков С., прот. Христос в мире (продолжение) // Вестн. русского христианского движения. 2003. № 1 (185). С. 6–30.
8. Булгаков С., прот. Христос в мире // Вестн. русского христианского движения. 2003. № 2 (186). С. 41–58.
9. Роднянская И. Б. С. Н. Булгаков – о. Сергий : стиль мысли и формы мысли // Вестн. русского христианского движения. 2000. № 1 (182). С. 21–37.

Образец для цитирования:

Даренский В. Ю. Основоположение евхаристической метафизики в труде С. Н. Булгакова «Христос в мире» // Изв. Саратов. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2018. Т. 18, вып. 2. С. 127–132. DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-2-127-132.

Foundation of Eucharistic Metaphysics in “Christ in the world” by S. Bulgakov

V. J. Darenskiy

Vitaliy J. Darenskiy, Lugansk National Agrarian University, darenskiy1972@mail.ru

The article considers the ontological significance of the Eucharistic theology by S. Bulgakov, as it is presented in his works «Christ in the world» (1940). The author considers some prerequisites for develop-

ment of this type of ontology in the framework of biblical Revelation about the creation of the world. The obstacles to building an adequate ontology of creation and incarnation in the traditional European metaphysics, since the latter is based on platono-Aristotelian model of the Cosmos is self-sufficient. This work of S. N. Bulgakov is considered in the context of the ontological «turn» (M. Heidegger) in philosophy of the twentieth century as the most radical variant of implementation of this paradigm. Philosophical step by S. N. Bulgakov was to think of Christ “in” the world – that is, not only as an event of the Epiphany, once happened in the History of this world and therefore uniquely special-but also as a special ontology of the most created being,



defining the very possibility of such an Event. The author's conclusion is that in the modern Christian philosophy, the implementation of this ontological "turn" is possible in the framework of General paradigm of neoplatonic, taking into account the categorical apparatus of philosophy of New time. The fundamental principle of the Eucharistic ontology made by S. N. Bulgakov, is seen as a radical renewal of philosophical discourse.

Key words: S. Bulgakov, ontology, Eucharistic, creation, Christ.

References

1. Lazarev B. V. S. N. Bulgakov o troichnosti iskhodnogo printsiipa [S.N. Bulgakov about trinity of origin principle]. In: *Istoriya filosofii* [History of philosophy]. Moscow, 2002, iss. 9, pp. 90–109 (in Russian).
2. *Bibliya: Svyashhennoe Pisanie Starogo i Novogo Zaveta* [Bible: The Holy Scriptures of the Old and New Testament]. Moscow, 1992. 926 + 294 p. (in Russian).
3. Bulgakov S., prot. Khristos v mire (glava iz knigi) [Christ in the world {Chapter from a book}]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2000, no. 1 (182), pp. 6–18 (in Russian).
4. Bulgakov S., prot. Khristos v mire (glava 2 «Khristos na zemle») [Christ in the world {Chapter 2 «Christ on earth»}]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2001, no. 1 (183), pp. 6–15 (in Russian).
5. Bulgakov S., prot. Khristos v mire. Pervosvyashchenicheskoe sluzhenie [Christ in the world. Chief priest's ministry]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2002, no. 1 (184), pp. 5–19 (in Russian).
6. Struve N. Ob evkharisticheskom bogoslovii o. Sergiya Bulgakova [On the eucharistic theology of Fr. Sergius Bulgakov]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2000, no. 1 (182), pp. 38–44 (in Russian).
7. Bulgakov S., prot. Khristos v mire (prodolzhenie) [Christ in the world {Extension}]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2003, no. 1 (185), pp. 6–30 (in Russian).
8. Bulgakov S., prot. Khristos v mire [Christ in the world]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2003, no. 2 (186), pp. 41–58 (in Russian).
9. Rodnyanskaya I. B. S. N. Bulgakov – o. Sergiy: stil mysli i formy mysli [S.N. Bulgakov – o. Sergiy: style thoughts and forms of thoughts]. *Vestn. russkogo khristianskogo dvizheniya* [Bulletin of the Russian Christian movement], 2000, no. 1 (182), pp. 21–37 (in Russian).

Cite this article as:

Darenskiy V. J. Foundation of Eucharistic Metaphysics in "Christ in the world" by S. Bulgakov. *Izv. Saratov Univ. (N. S.), Ser. Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2018, vol. 18, iss. 2, pp. 127–132. DOI: 10.18500/1819-7671-2018-18-2-127-132.
