

ЕЩЕ КЪ ВОПРОСУ О СОФИИ, ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ

(по поводу опредѣленія архиерейскаго собора
въ Карловцахъ)

*Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогію
профессора прот. Сергія БУЛГАКОВА*

Локладная Записка.

Вашему Высокопреосвященству угодно было предложить мнѣ высказать свои соображенія по содерянію Опредѣленія архиерейскаго собора въ Карловцахъ отъ 17-30 октября 1935 года о моемъ учениі о Софіи, Премудрости Божіей *). Прежде чымъ обращаться къ разбору отдѣльныхъ положеній этого Опредѣленія, я почитаю необходимымъ изложить нѣкоторыя общія соображенія (отчасти уже высказанныя мною въ отвѣтѣ на указъ м-та Сергія.). Въ Опредѣленіи, наряду съ другими моими сочиненіями, дѣлается особенно много ссылокъ на мой трудъ «Свѣтъ Невечерній», какъ еретический. Я утверждаю снова, что этотъ трудъ, вышедший въ 1917 году, былъ изданъ какъ Московскому Священному Собору съ свят. патр. Тихономъ во главѣ, такъ и рукополагавшему меня въ санъ священника, по благословенію патр. Тихона, преосвящ. еп. Феодору, б. ректору Московской Духовной Академіи. Никто никакого отречения при этомъ отъ меня не требовалъ. Самъ я (да и не я одинъ) рассматривалъ эту книгу даже какъ известное основаніе для соисканія священнаго сана, и я былъ принятъ въ клиръ Православной Церкви, будучи авторомъ этой книги, следовательно со всей ея проблематикой и доктриной. Приговоръ Священного собора и патр. Тихона былъ произнесенъ самимъ фактомъ этого принятія, которое со стороны собора было подтверждено вторичнымъ избраниемъ меня постѣ рукоположенія въ члены Высшаго Церковнаго Совѣта, т. е. одного изъ двухъ высшихъ церковныхъ учрежденій. Поэтому, поскольку

*) Напечатано въ «Карловицкихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ» и отдѣльной брошюре.

эта книга моя въ Карловацкомъ Опредѣлениі трактуется завѣдо-
мо какъ еретическая, причемъ отъ меня требуется публичное
отъ нея отреченіе (въ составѣ другихъ моихъ сочиненій), я не мо-
гу не усматривать въ этомъ актѣ не только молчаливаго противле-
нія дѣйствіямъ свят. патріарха Тихона и Московскаго Священнаго
собора, но и прямого осужденія этихъ дѣйствій. Такое осужденіе
со стороны сравнительно низшаго органа въ отношеніи къ самой
высшей церковной власти Русской Церкви является дѣйствіемъ
неканоническимъ, подрывающимъ самыя основы церковной дис-
циплины и нарушающимъ условія нормального развитія богослов-
ской мысли. Эта же тенденція проявляется съ еще большей силой
въ книгѣ арх. Серафима, который предлагаетъ въ ней, насколь-
ко мнѣ известно, подвергнуть церковному осужденію не только
мою доктрину, но и ученіе Влад. С. Соловьевъ и о. П. Флоренска-
го. Что касается первого, то «Чтенія о Богочеловѣчествѣ», основ-
ной его богословскій трудъ, содержащій очеркъ софіологии, былъ
печатанъ въ 1881 году въ Православномъ Обозрѣніи, однѣмъ изъ лучшихъ нашихъ богословскихъ (и, конечно, тѣогда
подцензурныхъ) журналовъ (а затѣмъ былъ лишь повторень въ
его французской книгѣ *La Russie et l'Eglise universelle*), и при
жизни его не навлекалъ осужденія или даже сомнѣнія (которое
вызывалось иѣкоторыми его латинскими мнѣніями). Онъ ото-
шелъ къ Господу не только въ мирѣ съ Церковью, но и признанный
— не только въ свѣтской, но и въ духовной печати — какъ одинъ
изъ мірскихъ путеводителей ко Христу. Поэтому, несомнѣнно, идея
теперь анаѳематствовать ученіе Соловьевъ включаетъ осужденіе
не только его, но и всего церковнаго общества (съ іерархией вклю-
чительно), почитавшаго Вл. С. Соловьевъ. Еще болѣе разитель-
но осужденіе о. Павла Флоренскаго, который былъ священникомъ и
профессоромъ Духовной Академіи, редакторомъ ея журнала
«Богословскій Вѣстникъ» въ теченіе ряда лѣтъ, причемъ пользовался
особеннымъ довѣріемъ преосвящ. Феодора, ректора Ака-
деміи. Очевидно, что и здѣсь вмѣстѣ съ П. Флоренскимъ, всѣ эти
органы церковной власти также обвиняются въ попустительствѣ
въ отношеніи къ ереси. Во всякомъ случаѣ, я утверждаю, что са-
мое право на существование софіологии — въ ея проблематикѣ и
богословскомъ изслѣдованіи — наряду съ другими богословски-
ми ученіями уже признано Русской Церковью въ теченіе
10-лѣтій и при томъ со стороны самыхъ высшихъ ея органовъ, и
оно не можетъ быть отнято отъ русского богословія. Въ случаѣ
же противорѣчивыхъ сужденій надлежить руководиться отноше-
ніемъ болѣе авторитетнаго органа въ сравненіи съ менѣе авто-
ритетнымъ: такъ понимаю я путь подлиннаго церковнаго и слу-
шанія.

Отмѣчу другую характерную особенность «Опредѣленія». Въ немъ подвергаются суровой критикѣ мои богословскія по-
строения, они обличаются въ противорѣчіяхъ и т. д. Разумѣется,
я не считаю себя безошибочнымъ, и не могу отрицать правомѣр-
ности богословской критики, хотя бы и самой уничтожающей,
поскольку она остается въ предѣлахъ богословскаго обсужденія.
Однако, дѣло въ томъ, что Опредѣлѣніе знаеть въ своемъ методѣ
богословской критики лишь одну категорію: ересь, почему
всякая ошибка или противорѣчіе, вѣрно или невѣрно усмотрѣн-
ное вообще, квалифицируется только какъ ересь *), Слѣдователь-

*.) Вотъ характерный примѣръ: въ Опредѣлѣніи приводится
рядъ якобы противорѣчій въ моемъ ученіи, которыхъ усматриваютъ

но, опредѣленіе усвояетъ себѣ особую харисму логической непогрѣшности въ богословствованіи, которое, конечно, должно являться дѣломъ общаго, соборнаго усиленія даже при наличіи взаимной критики, но съ предоставлениемъ извѣстной широты дискуссіи и даже возможности ошибокъ. Послѣднихъ избѣгаетъ лишь тотъ, кто ничего не дѣлаетъ.

Такая неумолимость въ богословской критикѣ, съ примѣненіемъ категоріи ереси въ качествѣ единственной, особенно неожиданна въ актѣ, подписанномъ именемъ митр. Антонія, которого мнѣнія объ искупленіи, какъ всѣмъ извѣстно, также встрѣчаются чрезвычайный протестъ и самое непримиримое отношеніе въ широкихъ кругахъ церковнаго общества, особенно въ виду того, что митр. Антоній не только развивалъ эти свои мнѣнія въ богословской статьѣ, но и включилъ въ катехизисъ. Извѣстно, что и въ составѣ русскаго епископата имѣются іерархи, относящіеся къ этому учению совершенно непримиримо, какъ къ ереси: и. Елевферій, арх. Феофанъ, арх. Веніаминъ, вѣроятно, и другіе. Не отрица за м. Антоніемъ, какъ богословомъ, права имѣть свои частныя богословскія мнѣнія, хотя бы и необычныя, я считаю, что это же право должно быть распространено и на другихъ богослововъ.

Обращаясь къ содержанию Опредѣленія, мы встрѣчаемъ здѣсь прежде всего то общее сужденіе, которое намъ пришлось разбирать уже въ отвѣтѣ м. Сергію. Мое учение объявляется не имѣющимъ «достаточнаго обоснованія для себя въ Словѣ Божіемъ и въ твореніяхъ свв. отцовъ Церкви», а мои попытки найти таковое являются, «совершенно несостоятельными». На это сужденіе я имѣю отвѣтить, что таковыя основанія я все-таки нахожу или во всякомъ случаѣ стремлюсь найти, что и стараюсь показать въ своихъ сочиненіяхъ. И совершенно невѣрно, что «въ замѣнѣ» этого я ишу ихъ «у язычника Платона и въ каббалистическомъ ученіи». Въ другомъ мѣстѣ читаемъ, что «говорить языккомъ неоплатонизма или (?) гностицизма (?)» не значитъ говорить «языкомъ Евангелія, Нового Завѣта (что, конечно, безспорно) и вообще христіанской церкви». Но спрашивается, можно ли даже по настоящему понимать языкъ Христіанской Церкви безъ знанія эллинской философіи, и возможенъ ли теперь православный богословъ, который бы не былъ освѣдомленъ въ античной философіи, въ частности въ ученіяхъ Платона, Аристотеля, Плотина, стоиковъ и т.д.?*)

ся въ разныхъ мѣстахъ моихъ сочиненій. Для меня не представляетъ здѣсь интереса разбирать эти дѣйствительныя или мнимыя противорѣчія (я самъ отнюдь не устраняю возможности извѣстныхъ различій отѣнковъ мысли въ сочиненіяхъ, писанныхъ на протяженіи болѣе чѣмъ 20 лѣтъ. Въ частности, какъ я уже заявлялъ, изложеніе Свѣта Невечерняго, касающееся только космологіи, меня самого далеко не во всемъ удовлетворяетъ). Но приведя эти «противорѣчія», «Опредѣленіе» продолжаетъ: «не мало противорѣчій... тоже отступленіе отъ ученія Православной Церкви усматриваемъ». Таковъ приемъ этой критики, безъ всякаго затрудненія дѣлающаго переходъ отъ «противорѣчій» къ «отступленію отъ ученія Православной Церкви».

*) Здѣсь умѣстно привести слѣдующую тираду... м. Антонія: «Да, не ошибался древній великій язычникъ... когда доказывалъ, что въ дѣйствительности существуютъ только идеи, неуловимыя нашими внѣшними чувствами, но постигаемыя высшими силами

Упоминаніе же о Каббалѣ, какъ источникѣ моей софіології, можетъ вызвать только изумленіе: конечно, въ Свѣтѣ Невечернемъ я излагалъ многія ученія, какъ тѣ, которыхъ раздѣляю, такъ и тѣ, которыхъ не раздѣляю; это обычный методъ сравнительного изслѣдованія, но и только всего. Даѣ, подлиннымъ источникомъ моего ученія объявляется гнозисъ Валентина. На это я могу отвѣтить лишь то, что уже говорилъ въ отвѣтѣ м. Сергію: никакого отношения моя доктрина къ гностицизму не имѣеть. Фактически имъ я никогда не вдохновлялся и даже не занимался сколько нибудь углубленно, и какое-либо вліяніе въ смыслѣ заимствованія біографически явлеается мнѣ совершенно чуждо. Надо еще прибавить и то, что мы вообще недостаточно знаемъ и еще менѣе понимаемъ гностическая система, сохранившіяся для насы лишь въ бѣгломъ и полемическомъ изложеніи свв. Ирина, Епифанія, Ипполита. Поэтому быть подъ вліяніемъ гнозиса, по правдѣ сказать, и фактически невозможно, хотя, можетъ-быть, и очень удобно бряцать этимъ полемическимъ оружиемъ. Наконецъ, ничего общаго гнозисъ съ моей софіологіей не имѣеть и потому, что онъ есть система эманативнаго пантегиизма (*), мнѣ вообще глубоко чуждаго и даже враждебнаго. Вообще я самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаю приписываемую мнѣ связь съ гнозисомъ, ибо твердо знаю истинные источники своего вдохновенія въ этомъ ученіи: это Слово Божіе и жизнь Святой Православной Церкви въ ея літургії, въ ея почитаніи Богоматери и святыхъ — ангеловъ и человѣковъ. Слѣдующіе признаки «гнозиса» находить Определеніе въ моемъ богословіи. Во-первыхъ, ученіе о «двуихъ премудростяхъ». Я хотѣлъ бы понять точнѣе, что это значитъ, но ограничусь только напоминаніемъ, что ученіе о двухъ премудростяхъ, Словѣ до воплощенія и послѣ воплощенія, изъ отцовъ Церкви свойственно, напр., св. Афанасію Великому, — поэтому не былъ ли и онъ гностикомъ? Во-вторыхъ: ученіе о «образѣ Божіемъ». Но это есть, прежде всего, біблейское, святоотеческое и общеправославное, которое можно найти во всѣхъ догматическихъ руководствахъ. И это — признакъ гнозиса? Въ-третьихъ,

познающаго духа. Созерцать дѣйствительность не въ ея виѣшнихъ признакахъ, но въ ея идеѣ... научили насы и древніе пророки. (М. Антоній. Собр. соч. I, 418. Слово передъ отпѣваніемъ С. Родомскаго).

Не мѣшаѣтъ помнить, что изображенія этихъ «христіанъ до Христа» (по слову св. Іустина Мученика) помѣщаются иногда въ притворахъ христіанскихъ храмовъ (например, въ Благовѣщенскомъ соборѣ Московскаго Кремля).

*) Попутно я обвиняюсь и въ «пантеизмѣ»: «стремленіе раскрыть и обосновать въ Софії все сущее всеединство при наименованіи ея старымъ терминомъ «душа міра» обнаруживаетъ неправославное пантегистическое міровоззрѣніе». Почему? въ чемъ здѣсь пантегизмъ и что онъ означаетъ? Не являются ли въ такомъ случаѣ «пантеизмомъ» и слова апостола: «будетъ Богъ вся во всемъ» (І Кор. XV, 28) или и І Кор. VIII, 6? По поводу «пантеизма» слѣдуетъ принять къ руководству слѣдующую мысль: «Теизмъ перестаетъ быть теизмомъ и становится пантегизмомъ не черезъ виѣдреніе Бога въ міръ, но透过 отрицаніе въ Богѣ жизни и вообще всякаго содержанія, п о м и м о т о г о , ко-торое проявляется въ міровомъ развитії» (М. Антоній, полн. собр. соч., т. III, 105. Диссертациѣ о свободѣ воли).

о Софії, какъ сущности творенія и какъ творцѣ міра: хотя въ Опредѣленіи и поставлены ссылки на соотвѣтствующія страницы моихъ сочиненій, однако мое ученіе здѣсь изображается настолько невнятно и невѣрно, что трудно на основаніи такого изложенія даже и говорить о сходствѣ или несходствѣ съ гностисомъ. И вообще вся эта попытка характеризовать мое ученіе, какъ гностическое, относится къ разряду полемическихъ пріемовъ, которые не имѣютъ для себя никакого оправданія въ моихъ собственныхъ сочиненіяхъ. Тамъ, насколько я помню, едва ли найдется даже упоминаніе о гностисѣ, въ частности Валентиновскомъ, который якобы является сокровеннымъ источникомъ моей софіології. И не лучше ли просто обратиться къ VIII главѣ книги Притчъ Соломоновыхъ, соотвѣтствующимъ главамъ Прем. Сол. и др., чтобы найти этотъ дѣйствительный и не сокровенный, но откровенный источникъ? Премудрость Божія есть откровеніе Отца въ Сынѣ и Духѣ Св. и потому существуетъ нераздѣльно съ божественными Упостасями, въ то же время отличающимися отъ нихъ въ томъ же самомъ смыслѣ въ какомъ Божественная усія присуща единосущной Троицѣ и по своему — каждой изъ Упостасей, не отдѣляясь, но и отличаясь отъ нихъ. Она есть и а ч а л о, которое имѣлъ Господь въ началѣ путей Своихъ въ сотвореніи міра (Пр. Сол. VIII, 22), и она соединяетъ и вмѣстѣ опосредствуетъ міръ съ Богомъ. Во-просъ о соотношеніи міра и Бога живо занимаетъ и христіанское богословіе еще въ начальныхъ и неувѣренныхъ его шагахъ, причемъ подъ вліяніемъ односторонняго космологизма въ пониманіи Св. Троицы оно склоняется къ субординационизму: Логосъ, какъ посредникъ между Богомъ и міромъ, понимается какъ неравный Отцу — одинаково у Тертулліана и у Оригена, пока, наконецъ, эта мысль не получаетъ для себя явно еретического выраженія въ аріанствѣ, которое и было осуждено Церковью въ Никеї. Отчасти можетъ быть, вслѣдствіе реакціи на аріанство, и самый вопросъ объ отношеніи между Богомъ и міромъ далѣе исчезаетъ съ поверхности догматической мысли, предметомъ которой являются преимущественно трудныя и сложныя проблемы христології. Только въ нѣкоторыхъ высказываніяхъ отдѣльныхъ отцовъ Церкви: св. Григорія Богослова (*), св. Максима Исповѣдника, св. Іоанна Дамаскина, бл. Августина — о первообразахъ или прототипахъ творенія міра въ Богѣ (**), да въ ученіи св. Аѳанасія о сотворенной премудрости мы имѣемъ, правда, въ зачаточномъ и недоговоренномъ видѣ постановку вопроса.

*) Св. Григ. Богословъ говоритъ: «чѣмъ была занята мысль Божія прежде, нежели Всевышній, царствую въ пустотѣ вѣковъ, создаль вселенную и украсиль формами? Она созерцала вожделѣнную свѣтлость Своей доброты, равную и равно совершенную свѣтозарность трисіянаго Божества (т. е. Божественную Софію)... Мірородный умъ разсмотривалъ также въ великихъ своихъ умопредставлениихъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ внослѣдствіи, но для Бога и тогда былъ настоящимъ. У Бога есть предъ очами, и что будетъ, и что было и что есть теперь» (здѣсь сопоставляется Софія Божественная, какъ вѣчный прототипъ тварного міра, и Софія тварная, самый этотъ міръ).

**) См. экскурсъ въ Купинѣ Неопалимой.

са обь основанія творенія въ Богъ, или, что то же, о Божественной Премудрости. Вопросъ возникаетъ съ новой силой въ нашу эпоху, искушенную именно въ разныхъ видахъ пантезма и имѣющую для христіанской философіи нарочитую задачу его преодолѣнія. Религіозная философія знаетъ слѣдующія пути разрѣшенія вопроса: 1. деизмъ, который фактически совпадаетъ съ атеизмомъ: здѣсь отношеніе между Богомъ и міромъ понимается какъ полная взаимная чуждость, такъ что становится непонятной и сама возможность творенія; 2. пантезмъ разныхъ видовъ, отъ панлогического (у Гегеля) до материалистического, — практически это есть такое атеизмъ, поскольку здѣсь такъ или иначе утверждается тожество Бога и міра, міробожіе и человѣкобожіе; 3. акосмизмъ или антикосмизмъ (въ индуизмѣ и въ возвращенной имъ философіи пессимизма): здѣсь отрицается реальность міра, который объявляется иллюзіей, а въ основѣ своей (атманъ) отожествляется съ Божествомъ: этотъ космологический докетизмъ приводить также къ пантезму; 4. манихействующій нигилизмъ, для которого міръ, сотворенный изъ «ничего» и лежащий во злѣ, практически не признается имѣющимъ въ себѣ образъ Божіей Премудрости, чѣмъ повреждаются далѣе и основные догматы христіанства о богооплещеніи, преображеніи міра и его обоженіи. Ни одно изъ этихъ учений не соответствуетъ христіанскому откровенію. И предъ лицомъ всѣхъ этихъ трудностей богословіе нашихъ дней съ неизбѣжностью заново ставить передъ собой проблему о Богѣ въ отношеніи къ міру. Этимъ и опредѣляется основная проблематика софіологии, которая имѣть дѣло именно съ этой исконной христіанской проблемой, заново нынѣ поставленной всѣмъ развитіемъ новѣйшей философіи и богословія (*).

*) Начало софіологии можно найти даже и у... м. Антонія: «Можно вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ, признавать за всѣми Божескими желаніями, мыслями и дѣйствіями нѣкоторую, хотя пассивную, виѣшнюю реальность, большую реальность, чѣмъ имѣютъ мысли и чувства человѣка виѣ его сознанія. Тогда безконечная матерія будетъ вѣчный, созерцаемый Богомъ, но не въ себѣ существующій міръ. По св. Григорію выходитъ, что творчество состояло въ волевомъ реализированіи идеального міра, въ его осуществленіи для себя, а не для Божескаго только сознанія, каковымъ онъ былъ вѣчно... твореніе матеріи можно будетъ понимать какъ усвоеніе Богомъ идеального міра, т. е. своихъ мыслей, и человѣческому сознанію, такъ что человѣкъ остается центромъ и цѣлью творенія, а матерія будетъ существовать только въ его и Божественному сознаніи и притомъ въ послѣднемъ только какъ идеальное бытіе, а не реальное, не въ себѣ супеє» (ib. 109). Ср. также изложеніе ученія м. Антонія, очевидно, авторизованное, по поводу его юбилея, въ «Ц. Вѣстн.» № 470 (13 окт. 1935). Здѣсь читаемъ: «св. Библія отнюдь не говоритъ, что нашъ міръ былъ созданъ изъ «ничего»... міръ былъ созданъ не изъ «ничего», а изъ той жизни, которая была и есть у Бога. Владыка Митрополитъ, ссылаясь на Григорія Богослова, объяснилъ, что «міръ прошлый, настоящий и будущій вѣчно существуетъ въ Богѣ». По Евангелисту «въ немъ была жизнь». Жизнь Божества и есть истинный ее, безусловнѣйшее и реальнѣйшее бытіе, которое обнимаетъ собою все супеє и при томъ съ полной силой зависимости отъ Него. Твореніе міра, по изъясненію владыки, заключалось въ томъ, что вѣчно существующій въ Богѣ міръ идей,

Она въ томъ или иномъ видѣ неустрашима изъ современного богословія, и въ этомъ состоить гайсон d'être и моихъ софіологическихъ построеній. Что же мы находимъ по этому важнѣйшему вопросу въ богословіи «Определенія»? Для него просто не существуетъ ни эта проблема, ни законность попыткъ ея разрѣшенія. Моя мысль о Божественной Софії, какъ связующей и опосредствующей Богъ и міръ, безъ всякаго разсмотрѣнія объявляется, во-первыхъ, «гностической», а во-вторыхъ, ложной, и это сужденіе является достаточнымъ основаніемъ для ея отверженія. При этомъ огульномъ отрицаніи, которое какъ бы само собой разумѣется, въ Определеніи отсутствуетъ даже попытка дать свое собственное, и оложительное сужденіе по данному вопросу. Такой образъ дѣйствій въ отношеніи къ самому жгучему вопросу современного богословія является догматическимъ произволомъ, ибо нельзя одной нѣтовщиной и запрещеніями справляться съ догматическими проблемами (*).

Ученіе о Софії далѣе называется произведеніемъ «обновленного дуализма». Что это можетъ значить? Значить ли это, что я возстановлю восточное ученіе о двухъ богахъ: добромъ и зломъ? Но истолковать Софію, Премудрость Божію, какъ злой принципъ, значитъ завѣдомо приписывать миѳ то, что такъ далеко отъ моихъ мыслей, какъ небо отъ земли. Даѣте приписывать миѳ наряду съ «нашимъ» ученіемъ о Св. Троицѣ ученіе «о Софіи какъ о нѣкоемъ другомъ Богѣ» есть столь же основаній, какъ и для истолкованія его въ смыслѣ манихейскаго дуализма. Какъ я свидѣтельствую во всѣхъ моихъ сочиненіяхъ, св. Софія есть не Богъ, но Божество въ Богѣ, совершенно въ томъ смыслѣ, въ каковомъ является Усія (или физисъ) во Св. Троицѣ. Есть ли Усія во Св. Троицѣ «другой Богъ»? Конечно, задачей здраваго богословія, тринитарного и софіологического, является понять Усію-Софію во Св. Троицѣ, какъ начало подлиннаго единосущія, трединой жизни и сткровенія, — Единицы въ Троицѣ и Троицы во Единицѣ, не только въ отношеніи Троицы разнобожественныхъ Упостасей, но и Ихъ подлиннаго единосущнаго трединства въ природѣ. Иначе получается не дѣгматъ Троичности, но тритезизмъ, противорѣчій ученію о Св. Троицѣ и осужденій Церковью. Согласно Аѳанасьевскому символу, «единаго Бога въ Троицѣ и Троицу во единицѣ почитаемъ ниже сливающе Упостаси, ниже существо раздѣляюще... Но Отче, и Сыновнє, и Св. Духъ едино есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Каковъ Отецъ, такъ и Сынъ, таковъ и Св. Духъ». Съ точки зрѣнія Определенія и это православное ученіе о единомъ Божествѣ въ троичномъ Богѣ остается понимать только какъ «нѣкое другое Божество».

духовный міръ, былъ превращенъ въ міръ вещественный. Владыка ссылается на Григорія Богослова, который поясняетъ, что все божескія желанія, мысли и дѣйствія имѣютъ большую реальность, чѣмъ мысли и чувства человѣка виѣ его сознанія. Поэтому то, что невозможно для человѣка — превращеніе идеи въ вещественный міръ — возможно для Бога».

*) Оставляю безъ отвѣта ту серию якобы противорѣчій въ моихъ сочиненіяхъ, которая собраны здѣсь въ связи съ этимъ, не потому, чтобы я не могъ на это отвѣтить, но потому, что считаю эту мелочную полемику тутъ безсодержательной.

Въ развитіе этой общей мысли мнѣ приписывается Опредѣленіемъ, что у меня «введеніемъ содѣйствія гностического посредства искажается православное ученіе о твореніи міра вплоть до отверженія его. Ибо св. Церковь учитъ, что Богъ сотворилъ міръ черезъ Упостасное Слово Свое и Св. Духа, не мысля и не допуская здѣсь никакихъ посредниковъ и содѣйствій». У меня же «гностическое посредство васлоняетъ Божественное посредство (sic!) Сына и Духа Св., не оставляя мѣста дѣятельности того и другого». Начну съ того, что формулировка христіанского догмата о твореніи міра дана здѣсь неточно и двусмысленно. Что значитъ, что «Богъ сотворилъ міръ черезъ Упостасное Слово и черезъ Св. Духа, или черезъ Божественное посредство Сына и Духа»? Не возвращаетъ ли эта формула нашу мысль къ субординационизму, Тертулліано-Оригеновскому, а далѣе также и аріанскому, согласно которому Богъ творить міръ именно чрезъ посредство Сына и Духа Св., Которые, соответственно этому инструментальному своему значенію, являются уже не равны «Богу» въ Своемъ Божествѣ? Или же Опредѣленіе, при всей неточности своихъ выражений, хочетъ въ дѣйствительности сказать, что Богъ - Отецъ творить міръ чрезъ Слово и Духа Св., какъ это подлинно соответствуетъ православному ученію, и тогда возникаетъ вопросъ, что же значитъ именно это чрезъ, введенное Опредѣленіемъ въ самую сердцевину догмата о твореніи міра? О предѣленіе даже не замѣчаетъ, что здѣсь то именно и начинается настоящая проблема. Для меня она разрѣшается въ томъ смыслѣ, что Богъ-Отецъ, какъ Первоволя, «Творецъ неба и земли», творить міръ на основаніи Своего образа, который во Св. Троице раскрывается въ Словѣ и Духѣ Св., и это-то самооткровеніе Божества, или Божественная Софія, и есть то Начало творенія о которомъ говорится въ Быт. I, I и въ Пр. Сол. VIII, 23. Чрезъ здѣсь означаетъ, что Вторая и Третья Упостась въ твореніи міра участвуютъ, такъ сказать, не упостасно, но софійно, т. е. согласно Божественному содержанию Своей жизни. Богъ - Отецъ говоритъ: да будетъ (Духомъ Св.) то и то (Словомъ, имѣя вся быша). Очевидно, именно эту самую мысль только и можетъ имѣть въ виду Опредѣленіе въ словахъ о «Божественномъ посредствѣ Сына и Духа Св.» Но зачѣмъ же мнѣ приписывается «гностическое посредство», «замѣняющее Божественное посредство»? Богъ и Софія не два начала, но единный Богъ, совершенно также — не больше и не меныше — какъ Богъ и Усія, ибо Усія въ откровеніи и есть Софія.

И вотъ въ результаѣ всего этого сужденія, подлинно скользнувъ надъ самой бездной аріанства, Опредѣленіе спѣшилъ заключить, что мое ученіе должно признать «еретическимъ какъ вѣроученіе древняго гностицизма, примыкающее и къ аріанской ереси и по всему этому подпадающее поць осужденіе св. Церкви на I, а затѣмъ и на VI Всел. Соборахъ вмѣстѣ съ другими еретическими лжеученіями», однимъ словомъ, приписываетъ мнѣ цѣлый каталогъ ересь. Однако, опасно бросать камень въ другого тому, кто самъ въ стеклянномъ домѣ. Непосредственно послѣ этого неумолимаго сужденія, продолжая свое обвиненіе, Опредѣленіе само уже не скользитъ только на краю ереси, но прямо впадаетъ въ нее, допуская грубѣйшую доктринальную ошибку. А именно мы въ немъ читаемъ: «далѣе въ опредѣленіи Софіи, гдѣ она именуется «энергіей Божіей» и гдѣ Софія, какъ дѣйствіе Божіе отожествляется съ Самимъ Богомъ, повторяется ересь варлаамитовъ, которые, въ противоположность ученію св. Гри-

горія Паламы, енергію Божію отожествляють съ Самимъ Богомъ, за что и были осуждены опредѣленіями помѣстныхъ К-льскихъ соборовъ 1347, 1352 годовъ». Просто не вѣришь глазамъ, читая эти строки, въ которыхъ православный догматъ принятый Церквию въ согласіи съ ученiemъ св. Григорія Паламы, приписываетъся его противнику Варлааму, который былъ именно анаематствованъ за его отрицаніе (*). Въ исторіи варлаамитскіхъ споровъ

*) Ученіе Варлаама и Акиндина анаематствуется въ синодикѣ въ недѣлю православія (греческий текстъ въ Тріоди Постной Аѳинское издание 1930 г. стр. 151-2, въ славянскомъ переводѣ у О. Успенскаго. Одесса 1893, стр. 30 - 38) въ пяти анаематизмахъ, и противоположное ученіе св. Григорія Паламы ублажается въ пяти возглашеніяхъ вѣчной памяти (тамъ же). Текстъ этотъ прямо свидѣтельствуетъ то, что должно быть извѣстно всякому богослову и архипастырю. Различие между ученiemъ паламитовъ и варлаамитовъ состоитъ въ томъ, что первые, различая въ Богѣ усю нѣвѣдомую и трансцендентную отъ энергій, которыми Богъ открывается, утверждаютъ божественность и нетварность этихъ энергій и въ этомъ смыслѣ отожествляютъ энергию съ Богомъ, различаютъ въ Немъ бѣдѣ и бѣдѣтсѧ. Напротивъ, варлаамиты отрицаютъ самое различіе между усіей и энергией въ Божествѣ, или сливая, отожествляя усію и энергию, или же признавая энергию тварными, даже человѣчески-субъективными состояніями. Такъ понимали они явленіе Фаворскаго свѣта, тогда какъ паламиты видѣли здѣсь явленіе Божества, т. е. Самого Бога. Варлаамиты упрекали паламитовъ за это ученіе о множественности энергій Божества въ многобожіи, паламиты упрекали варлаамитовъ въ аріанствѣ и мессаліанствѣ.

Какъ излагается въ синаксаріи недѣли второй В. поста, Варлаамъ «училь умовредно, яко общая благодать Отца, Сына и Св. Духа, и свѣтъ будущаго вѣка, имже иправедніи возсіяютъ яко солнце, егоже и Христосъ предпоказа на горѣ возсіявый, и просто вся сила и дѣйствіе тріупостаснаго божества — πάσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν и все въ божественномъ естествѣ, различающее — καὶ τὸ διαθέρον ὅποσοῦ τῆς βελτίου φύσεως — есть создано — κτιστὸν—εἴησι. — Благочестно же и удруструющія, яко не созданъ — есть божественійшиі свѣтъ и вся сила и дѣйствіе — καὶ πάσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν (ничто же бо воистину можно есть ново приложити ко естественно присущимъ Богу) во словесѣхъ и писаніяхъ пространныхъ именова двобожники и многобожники». Соответственно этому анаематствуется (2) ученіе Варлаама, по которому Богъ не имѣетъ никакой природной энергіи — μηδεμίαν ἐνέργειαν φυσικὴν ἔχειν τὸν Θεόν, но есть только одна усія — μόνην οὐσίαν εἴησι — какъ и то, по которому «одно тоже и совершенно неразличимо есть какъ божественная усія, такъ и божественная энергія», и не исповѣдается, согласно ученію Святыхъ и разумѣнію Церкви, «усію въ Богѣ и сущностную и природную Его энергию — οὐσίαν τε ἐπι θεον καὶ οὐσιώδη καὶ φυσικὴν κούσου ἐνέργειαν». И эта же мысль получаетъ положительное выраженіе въ ублаженіи тѣхъ, кто исповѣдуется въ ру въ тріупостаснаго Бога «не только и не с тѣмъ, ре и на го по сущности — ἀκτιστον κατὰ τὴν οὐσίαν, и упостасямы, но и по энергіи — κατὰ τὴν ἐνέργειαν — которая мо-

теперешніе богословы нашли бы не мало для себя поучительного, — въ частности св. Григорій обвинялся своими противниками въ томъ, что въ понятіи энергія Божества имъ вводится многобожіе, совершенно подобно тому, какъ теперь противники софіологии въ Софії усматриваютъ то «четвертую Упостась», то «другого Бога» и т. под. (*).

Ложное пониманіе моего ученія о Божественной Софії какъ объ иномъ, небожественномъ или инакобожественномъ началь въ Богъ или наряду съ Богомъ, приводить автора Определенія къ такому разумѣнію: «еще болѣе грубая, противная самой сущности вѣры христіанской ересь вводится въ определеніи Софії какъ Усій, существа Божія, называемой имъ самобытнымъ начальомъ наряду съ Божественными Упостасями, ибо этимъ намъ дается понятіе о Софії-Усіи, какъ о какомъ-то второмъ Богѣ, вопреки ученію св. Церкви. Послѣдняя, какъ всѣ мы хорошо знаемъ, смотритъ на существо Божіе и Божественныя три Упо-

жетъ быть и сообщасма святымъ (какъ Фаворскій свѣтъ). Итакъ-
сначала устанавливается различеніе въ тріупостасномъ Божествѣ: Его усія и Его же несозданныя, божественные энергіи, и анаѳематствуется отрицаніе существованія такого различія въ Богѣ. Но эта энергія въ Богѣ, различаемая отъ сущности, въ то же время отожествляется съ нею по нетварной божественности своей, какъ софійное откровеніе усіи. Эту то тожественность въ божественной несotворенности именно и отрицали варлаамиты, которымъ Определеніе притисывается такимъ образомъ, въ качествѣ ереси, православное ученіе. Именно ученіе варлаамитовъ анаѳематствуется (3) слѣдующими словами: «еще съ ними мудрствующимъ и говорящимъ что всякая природная сила и энергія — Πάσαν φυσικὴν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν — тріупостаснаго Божества тварна κτιστήν. И этому противополагается «согласно богодохновенному богословію святыхъ и Церкви благочестивое мнѣніе: несotворенна всякая природная сила и энергія тріупостаснаго Божества». Еще анаѳематствуется (5) ученіе тѣхъ которые считаютъ возможнымъ примѣнять имя Божества τῆς Θεότητος только къ божественной усіи, но отказываются примѣнять его къ Божественной энергіи, ибо ученіе Святыхъ и Церкви, свидѣтельствуя единое Божество Отца и Сына и Св. Духа, одинаково говорить о Божествѣ какъ въ отношеніи къ усіи такъ и энергіи. Предъ лицомъ всѣхъ этихъ определеній Церкви какъ же звучить О предъ леніе, притисывающее именно Варлааму православную мысль о божественности усіи и энергіи и почитающи ересь, осужденною соборами, то самое ученіе, которое они провозгласили какъ истинное?

*) Здѣсь кстати вспоминается и «имябожничество», по слу-
чаю котораго я показываюсь повиннымъ и въ евноміанствѣ. Луч-
ше здѣсь не вспоминать эту печальную исторію, которая еще на
памяти у многихъ. Разсуждая же догматически, надо сказать,
что, во-первыхъ, три доклада, представленные Свят. Синоду (м.
Антонія, а. Никона, проф. Троицкаго) всѣ между собою разно-
рѣчать, выражаютъ три разныя догматически несогласимыя точ-
ки зрѣнія. Во-вторыхъ, догматический споръ по существу не только
не можетъ почитаться законченнымъ, ибо еще и не начинался. Въ
Московскомъ соборѣ, въ подотделѣ сектантства, подъ пред-
сѣдательствомъ арх. Феофана, извѣстнаго какъ сторонника имѧ-
славія, вопросъ былъ обращенъ къ догматическому дослѣдованию,
или, вѣрнѣе, изслѣдованию.

стаси не какъ на двѣ, а какъ на одно самобытное существо Божіе, т. е. Божественное Начало» (далѣе слѣдуетъ подтвержденіе мысли на основаніи библейскихъ текстовъ). «Вѣдь совершенно несомнѣнно, что самобытнымъ началомъ можетъ быть только Богъ, какъ единое Божественное существо, каковымъ является въ нашемъ христіанскомъ ученіи Божественная природа во всей Пресвятой Троицѣ, такъ и каждая Упостась въ отдѣльности».

Приписавъ мнѣ совершенно чуждую мнѣ мысль о томъ, что Божественная Софія есть «другой Богъ», Определеніе пытается выразить правый догматъ о Божественномъ тріединствѣ, но при этомъ совершенно запутывается въ неточностяхъ. Я подвергаюсь упреку за то, что признаю Усію-Софію «самобытнымъ началомъ наряду съ божественными Упостасями». Если это понимать такъ, что въ единосущії Св. Троицы я различаю три Упостаси и единую сущность, то я слѣдую здѣсь прямому учению Церкви (см. выше). Также я различаю въ единомъ Богѣ три раздѣльноличные Упостаси («ниже сливающе Упостаси»). Въ извѣстномъ смыслѣ можно сказать, что и три Упостаси, и единая природа существуютъ «наряду» одна съ другой, однако это «наряду» есть лишь безсиліе нашего языка выразить одновременно и троицу во единицѣ, и единицу въ троицѣ, и единосущіе, и единство Божіе. И, конечно, это различіе не есть только плодъ нашей мыслительной абстракції, но соотвѣтствуетъ и божественной реальности, хотя и не поддается нашимъ рациональнымъ схемамъ, которая разрываетъ (*). Для того, чтобы преодолѣть всѣ эти трудности для мысли, Определеніе примѣняетъ выраженія, отнюдь не обычныя въ богословской терминології и по существу двусмысленные. Именно различіе тройственныхъ Упостасей при единствѣ природы оно погружаетъ въ «одно самобытное, т. е. Божественное начало». Что можетъ значить это понятіе «одного начала» въ примѣненіи къ Св. Троицѣ, невѣдомое богословію? Вносится ли этимъ въ тринитарный догматъ западный приматъ сущности надъ Упостасями? Даѣте это понятіе «самобытного начала» разъясняется какъ «Богъ, какъ единое божественное существо, каковымъ является въ нашемъ христіанскомъ ученіи Божественная природа во Св. Троицѣ». Въ этомъ непонятномъ определеніи можно видѣть только новое подтвержденіе того не-православнаго имперсонализма, въ который невольно впадаетъ само Определеніе. Именно оно превращаетъ тріединное и единосущное божественное Лицо въ безликое оно, въ «начало или природу», съ дальнѣйшимъ еще сопоставленіемъ: «божественная природа во всей Св. Троицѣ, такъ и каждая Упостась въ отдѣльности». Это послѣднее сопоставление природы и каждой изъ Упостасей не поясняетъ, а только запутываетъ дѣло, и я чувствую себя отнюдь не вразумленнымъ такимъ смутнымъ определеніемъ. Критика моей софіологіи заканчивается тѣмъ, что мнѣ приписывается пониманіе Софіи какъ «особаго Божественного существа» (безъ поясненія, что именно значитъ здѣсь «существо»): «Софія трактуется какъ другое (?) Божественное существо, рядомъ съ существомъ Божіимъ, что противорѣчить православному учению о Св. Троицѣ». Послѣднее положеніе, конечно, требуетъ доказательства. Тріупостасный Богъ имѣть единую Усію или существо, единосущенъ, — таковъ православный дог-

*) См. мои Главы о троичности.

матъ. Спрашивается, примышляется ли въ Усіі къ Св. Троицѣ «другое существо»? А если нѣтъ, то нѣтъ этого и въ Софії, поскольку она тожественна съ Усіей, какъ ея самооткровеніе въ Богѣ. Все недоразумѣніе возникаетъ изъ того, что «Определеніе» (также какъ и указъ м-та Сергія) претыкается о ту мысль, что Усія-Софія въ Богѣ также любить Тріупостаснаго Бога, хотя и особымъ образомъ любви, именно, не-члопостасной. Однако и она по своему осуществляеть ту истину, что Богъ есть любовь. Цѣльныи рядомъ библейскихъ и церковныхъ текстовъ я показалъ въ отвѣтъ м-ту Сергию, что это именно такъ. Церковь учить о разныхъ образахъ любви въ Божествѣ, и рационалистическое противленіе этой мысли свидѣтельствуетъ, что общая аксиома: Богъ есть Любовь, ограничивается въ своей силѣ у этихъ богослововъ, поскольку она не примѣняется ими къ Божественной Усіи-Софіи. Согласно ихъ утвержденію Богъ-Любовь имѣть Свою сущность, Усію-Софію, на началѣ не любви, но нѣкогда вещнаго, виѣнняго обладанія, каковая мысль является величайшимъ противорѣчиемъ въ учениі о Пресв. Троицѣ, какъ Любви. Наоборотъ, въ Богѣ въ се есть любовь, и нѣтъ ничего, что не было бы причастно любви. Представленіе о вещномъ обладаніи, чуждомъ взаимности любви, въ примѣненіи ко Святой Троицѣ противорѣчivo и хульно. Богъ есть любовь не только въ томъ смыслѣ, что Его личное самосознаніе есть тріупостасная любовь, Единаца въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ, но и Его природное бытіе есть любовь, опредѣляется любовью. Иначе сказать то, что Богъ имѣть Усію-Софію, означаетъ, что Онъ любитъ ее, или въ ней любить Самаго Себя въ тріупостасномъ самооткровеніи (причемъ именно эта тріупостасность освобождаетъ эту любовь и къ Самому Себѣ отъ всякаго себялюбія, напротивъ, дѣлаетъ ее жертвеннымъ самоотверженіемъ). Но и Усія тоже не есть мертвая вещь, принадлежащая на началѣ виѣнняго обладанія — сія хула да не будетъ! — ибо и на нее распространяется царство божественной любви, и она есть любовь, т. е. любить, хотя и особымъ образомъ не-члопостасной любви. Но образы любви могутъ быть многоразличны, одно и то же начало любви различается въ члопостасномъ образѣ соответственно характеру члопостасей (Отецъ, Сынъ, Духъ Святый) и въ не-члопостасномъ образѣ любви усійно-софійной. На основаніи многочисленныхъ свидѣтельствъ Церкви совершенно необходимо утверждать возможность и наличіе разныхъ образовъ нечлопостасной любви, въ частности, напримѣръ, — творенія къ своему Творцу.

Обращаясь къ вопросу о богооплощеніи, Определеніе заявляетъ, что я «неизбѣжно долженъ былъ столкнуться (!!) съ определеніемъ IV вселенскаго Халкидонскаго собора.» Въ отвѣтъ на это мнимое столкновеніе свидѣтельствую со всей отвѣтственностью передъ Христовой Церковью, что вся моя христологія въ Агнцѣ Божіемъ, какъ это, впрочемъ, должно быть ясно для всякаго непредубѣжденаго читателя, стремится быть именно Халкидонскимъ богословіемъ, она проникнута пасюкомъ Халкидонскаго догмата, въ немъ именно видить высшую мудрость христологіи. Это въ полной мѣрѣ способенъ почувствовать тотъ, кто знакомъ со всей полемикой противъ этого догмата въ протестантскомъ богословіи и съ новѣйшимъ его отрицаниемъ. И если я утверждаю, что Халкидонское определеніе оставляетъ мѣсто дальнѣйшему догматическому уясненію, то это свидѣтельствуетъ лишь о моемъ почитаніи этого догмата, въ которомъ я вижу не только данное уже определеніе, выраженное въ

четырехъ отрицаніяхъ, но и зерно положительного опредѣленія, на самомъ соборѣ не даннаго. Но ни одинъ вселенскій соборъ никогда и не притязалъ на исчеришающи характеръ своего опредѣленія, но оставлялъ мѣсто для дальнѣйшаго раскрытия догмата какъ на новыхъ соборахъ, такъ и въ общемъ доктринальномъ движении мысли, и отнюдь не устанавливать принципа доктринальной неподвижности. И слова глумленія по поводу того, что я «приписываю себѣ честь» и проч. доктринального уразумѣнія Халкидонскаго догмата, я воспринимаю лишь съ болѣзненнымъ недоумѣніемъ. По поводу же основной моей мысли, что соединеніе двухъ природъ въ одной Упостаси Логоса не можетъ быть понимаемо механически какъ *deus ex machina*, но предполагаетъ изначальное соотвѣтствіе или онтологическое соотношеніе обѣихъ природъ, Софіи Божественной и тварной, я не нахожу ничего, кромѣ слѣдующаго голословнаго заявленія: «не можетъ быть рѣчи ни о какомъ софійномъ моментѣ?», потому что при прямомъ, вѣрномъ и ясномъ воспріятіи Халкидонскаго догмата нѣтъ мѣста ни Божественной, ни тварной Софіи». Вѣрно или невѣрно мое софіесловіе, но въ данномъ случаѣ моя проблематика и аргументація остаются просто непоняты или неуслышаны, и мнѣ остается только отослать читателя къ «А. Б.» Вмѣсто такового отзыва опять и здѣсь повторяется утвержденіе о софійномъ въ «гностическомъ смыслѣ» ученіи, причемъ все заканчивается слѣдующимъ сужденіемъ: «Булгаковъ раздѣляетъ еретическія воззрѣнія Аполлинарія, осужденного II и VI вселенскими соборами». (Конечно, удобнымъ поводомъ здѣсь является моя чисто историческая интерпретація доктрины Аполлинарія, которую я понимаю не въ смыслѣ «аполлинаріанства», но въ смыслѣ Халкидонскаго догмата). Здѣсь приводится слѣдующее мѣсто изъ Агнца Божія: «то, что въ человѣкѣ есть его человѣческій духъ, отъ Бога исшедшій, то во Христѣ есть предвѣчный Логосъ, Вторая Упостась Прѣв. Троицы»; эта-то мысль и инкриминируется мнѣ какъ аполлинаріанство, какъ «совершенное и неправославная мысль». Предъ этимъ сужденіемъ я снова останавливаюсь въ глубочайшемъ изумленіи: въ качествѣ «совершенно неправославной мысли» (еретическихъ воззрѣній Аполлинарія, осужденного II и VI вселенскими соборами) здѣсь квалифицируется основной доктринальный элементъ, составляющій самую сердцевину православной христологіи и повторенный трижды: на IV, V, VI вселенскихъ соборахъ. Это доктринальное опредѣленіе читается такъ:

... «мы согласно исповѣдуемъ всѣ того же совершенного въ Божествѣ и того же совершенного въ человѣчествѣ, истинного Бога и истинного человѣка, того же изъ разумной души и тѣла — ἐκ φυκῆς λογικῆς καὶ σώματος — единовѣщнаго намъ по человѣчеству... одного и того же Господа Христа, Сына единороднаго въ двухъ природахъ — — ἐν δύο φύσεσιν, несліянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемыхъ... при сохраненіи же свойствъ каждой изъ природъ, соединяющихся въ одномъ лицѣ и въ одной Упостаси — εἰς ἐν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπὸστασιν, не раздѣляемомъ или разлучаемомъ въ два лица, но одинъ и тотъ же единородный Сынъ, Божіе Слово, Господь Иисусъ Христосъ».

Итакъ, ученіе Халкидонскаго догмата есть именно то самое, которое содержится въ приведенныхъ мною словахъ, и ко-

торое признается Определением неправославнымъ. Именно здесь устанавливается въ Богочеловѣкъ единое лицо, или Упостась, Логосъ, которая имѣеть (упостазируетъ) двѣ природы, «совершенное Божество» и «совершенное человѣчество», причемъ послѣднее совершиенно точно опредѣляется какъ тѣло и разумная душа, т. е. безъ особой человѣческой Упостаси или, что то же, человѣческаго духа, который замѣщается Упостасью Логоса (душа не есть духъ, но сила, оживляющая человѣческое тѣло). Конечно, терминология эпохи оставляетъ здѣсь извѣстную неопределеннность, которая, однако, достаточно устраиняется дальнѣйшимъ разясненiemъ относительно недопустимости духовъ Упостасей въ силу единства Упостаси Богочеловѣка.

Ту же мысль находимъ въ определеніи V-го вселенского, II-го Константинопольского собора: въ канонѣ 4-мъ анаематствуются тѣ, кто, утверждая двойство лицъ («несторианство»), «не исповѣдуютъ единства Бога Слова во плоти, воодушевленной разумной и мыслящей душой — πρὸς τὰρκα ἐμψυχομένην ψυχὴ λογικὴ γει τοερά (*), по соединенію или по Упостаси». Здѣсь даже яснѣе, чѣмъ въ формулы IV собора выражается мысль о томъ, что человѣческое естество во Христѣ, состоя изъ плоти, воодушевленной разумной душой, не имѣть своего особаго лица или Упостаси (или, по примѣняемой мною терминологіи, духа). «Св. Церковь исповѣдуетъ единство Бога Слова съ плотю по сложенію — κατὰ σύνδεσιν, что есть по Упостаси — καθ' ὑπόστασιν.» Въ канонѣ 5-мъ еще разъ повторяется осужденіе тѣмъ, кто не признаетъ, что Богъ Слово соединился съ плотю по Упостаси, или одному лицу (ср. текстъ канона 8). Наконецъ, ту же мысль находимъ и въ определеніи VI вселенского, III Константинопольского собора, воспроизводящемъ въ соотвѣтственной части определеніе IV собора.

Такимъ образомъ, церковное учение состоять въ томъ, что «полнота» человѣческой природы, воспринятая Господомъ, распространяется лишь на тѣло и (разумную) душу, но не включаетъ Упостаснаго духа, каковымъ является Самъ Логосъ. И противоположное учение, которое Определеніе хочетъ выдать за православное, анаематствуется какъ несторианское. Такова степень догматической отчетливости Определенія, которое такъ легко обличаетъ мнимыя ереси.

Однако, то, что можно лишь предполагать на основаніи приведенного мѣста, раскрывается во всей несомнѣнности въ дальнѣйшемъ изложеніи Определенія, гдѣ читаемъ: «въ своемъ учении о соединеніи двухъ естествъ во Христѣ Церковь выражаетъ вѣру, что съ Богомъ-Словомъ соединилось полное естество человѣческое, состоящее изъ тѣла, души и духа, но такъ, что въ результатѣ получилось одно Божественное Лицо». То, что здѣсь выдается за православное учение, есть классическое несторианство, учение о τυγάφεια двухъ лицъ, Божескаго и человѣческаго, во Христѣ: «духъ» человѣческій, — конечно, Упостасный, ибо духъ не существуетъ безъ-упостасно, — соединяется съ духомъ Божественнымъ, т. е. Логосомъ, въ одно Божественное лицо. Это есть

*) Между прочимъ σὰρξ ἐμψυχομένη есть обычное выражение Аполлинария.

именно та ересь, которая была отвергнута на Халкидонскомъ соборѣ въ слѣдующемъ его опредѣлениі:

«исповѣдуемъ... единаго и того же Христа, Сына, Господа, единороднаго, въ двухъ естествахъ... познаваемаго... не на два лица разсѣкаемаго или раздѣляемаго, но единаго и того же Сына и единороднаго Бога Слова».

А далѣе это же самое повторено на V и VI всел. соборахъ. «Опредѣлениѣ» же, какъ и въ вопросѣ о Фаворскомъ свѣтѣ, выдается за православное ученіе чистѣйшую несторіанскую ересь, осужденную церковью, причемъ еще утверждается, что, отрицая послѣднюю, Булгаковъ «не раздѣляетъ этой вѣры нашей Церкви» *).

Немедленно же послѣ того, какъ я обвиняюсь въ томъ, что утверждаю принятіе Логосомъ человѣческаго естества, мнѣ приписывается уже, что я говорю «не о воплощеніи Логоса, а о воплощении Софіи»: «не Богъ умалился у него до зрака раба, но лишь Софія и Пречистая Матерь Божія сдѣлалась, такимъ образомъ, вмѣстилищемъ не Сына Божія, о лишь той же Божественной Софіи». Такимъ образомъ получается, что тамъ, гдѣ меня нужно завинить въ аполлинаріанствѣ, я повиненъ въ V постасномъ воплощении Логоса, а гдѣ подлежу суду за софіанство, я обвиняюсь въ отрицаніи воплощенія Логоса, которое замѣняетъся воплощеніемъ Софіи. И эти два, другъ другу противорѣчащихъ обвиненія на одной и той же страницѣ! Что касается приписываемой мнѣ мысли, будто я понимаю богооплещеніе какъ воплощеніе не Логоса, но Софіи, я опять таки могу только отослать къ своимъ книгамъ, гдѣ развивается и утверждается совершенно православная мысль о воплощеніи Упостаснаго Логоса, соединившаго въ Себѣ божескую и человѣческую природу, согласно Халкидонскому догмату. Вся особенность моей софіологии лишь въ томъ, что эти двѣ природы въ Богочеловѣкѣ я истолковываю какъ небесную Софію, Божеское естество, и тварную Софію, сотворенную по образу Небесной и на Ея основанії.

Приписывается мнѣ далѣе и критически-высокомѣрное отношеніе къ авторитету VI вселенскаго собора на основаніи одного мѣста изъ «А. Б.», относящагося отнюдь не къ опредѣлению собора, а къ одной изъ частностей догматической полемики, ему предшествовавшей и, что здѣсь самое важное, не вошедшей въ догматическое опредѣлениe VI собора. При этомъ приводимый отрывокъ неправильно истолковывается въ томъ смыслѣ, будто

*) Однако, въ другомъ мѣстѣ Опредѣления, гдѣ требуется обвинить меня въ аполлинаріанствѣ, выражается совсѣмъ иная точка зрѣнія на чистоасное соединеніе, приближающаяся къ церковной. Именно здѣсь говорится: «и е смотря на то, что ученіе о соединеніи двухъ естествъ въ одну божественную Упостась было въ Церкви еще до Аполлинарія и находилось во всѣхъ древнихъ символахъ, начиная съ такъ называемаго апостольскаго». Явное противорѣчіе съ вышеупомянутымъ можетъ быть объясняется и тѣмъ, что для Опредѣления «духъ» и «упостась» представляются чѣмъ то различнымъ и отдѣлимъ. Поэтому, утверждая наличность въ Богочеловѣкѣ, наряду съ Духомъ Божественнымъ и особаго человѣческаго, наряду съ душою и плотью, оно полагаетъ, что при двухъ дукахъ можетъ быть одна Упостась. Но это означаетъ такое неразумѣніе чистоасной природы духа, съ которымъ вообще трудно и приступать къ разсмотрѣнію «Упостаснаго соединенія».

подъ «кизнью духа» я разумѣю Софію (чего именно въ данномъ случаѣ нѣть), и тѣмъ «отвергая опредѣленіе вышеупомянутаго Вселенскаго собора (пусть же, произнося такое обвиненіе, отвѣтственно укажутъ: гдѣ и когда, какими словами?), «замѣнило его софіанскимъ ученіемъ новоизмыщенаго типа». Прискорбно констатировать въ Опредѣленіи такой способъ обвиненія, который основанъ на приписываніи мнѣ мною несodъяннаго.

Наибольшее негодованіе Опредѣленія почему-то вызываетъ моя попытка богословскаго истолкованія Вознесенія Господня. Излишне говорить, что я твердо и несумнѣнно исповѣдую догматъ Вознесенія Господня и Одесную Отца Сидѣнія. Однако, нельзя не признать, что доктринальская истина, здѣсь содержащаяся, выражена въ символахъ антропоморфическихъ, прямого и буквального истолкованія для себя не допускающихъ. Это съ достаточной силой засвидѣтельствовано было уже св. Іоанномъ Дамаскініемъ, который говоритъ слѣдующее относительно Одеснou Отца Сидѣнія: «говоря, что Христосъ тѣлесно возсѣлъ Одеснou Бога и Отца, мы разумѣемъ правую сторону Отца не въ смыслѣ пространства. Ибо какимъ образомъ неограниченный можетъ имѣть пространственно правую сторону? Правая и лѣвая сторона суть принадлежности того, что ограничено. Подъ правой стороной Отца мы разумѣемъ славу и честь, въ которой Сынъ Божій, какъ Богъ и единосущный Отцу, пребываетъ прежде вѣковъ и въ которой, воплотившись въ послѣдокъ дней, возсѣдаетъ и тѣлеснымъ образомъ по прославленіи плоти Его» (Кр. изв. прав. вѣры, IV, гл. II). Но подобно тому какъ «Одеснou Отца Сидѣніе» нельзя понимать въ смыслѣ пространства, такъ и «сочество съ небесъ» и «вознесеніе на небо» не могутъ быть понимаемы пространственно (астрономически), хотя Вознесеніе и символизируется въ пространственныхъ образахъ.

Извѣстно, что вопросъ о Вознесеніи и Одеснou Отца Сидѣніи (*«dextera Patris»*) подвергался особому обсужденію въ эпоху Реформации въ Евхаристическихъ спорахъ, въ частности между кальвинизмомъ и лютеранствомъ. Но эта богословская проблема для Опредѣленія просто не существуетъ и «никакой антиноміи не представляется» (*): «догматъ о вознесеніи нисколько не менѣе свѣтель и приемлемъ, чѣмъ всякий догматъ нашего вѣроученія». Но рѣчь идетъ совсѣмъ не о приемлемости или неприемлемости доктринального утверждения Вознесенія, но объ его богословскомъ уразумѣніи, для которого отнюдь недостаточно представления объ исчезновеніи Христа изъ поля зрењія апостоловъ черезъ поднятіе его въ высоту: доказательство относится не къ эмпирическому исчезновенію, но къ онтологическому удаленію изъ мѣра сшедшаго съ небесъ Спасителя, который снова вознесся на небо. И здѣсь прежде всего надлежитъ исправить искаженіе «свѣтлаго» доктринального утверждения Вознесенія, которое допущено въ Опредѣленіи. Именно здѣсь говорится: «вѣдь

*) Антиномія отнюдь не есть то же, что противорѣчіе, какъ повидимому думаетъ Опредѣленіе. Противорѣчіе свидѣтельствуетъ о логической ошибкѣ въ мысли, требующей исправленія, тогда какъ антиномія свидѣтельствуетъ о наличии предѣла для мысли, которая съ необходимостью должна съ равной силой и полной отвѣтственностью утверждать антиноміческія положенія. Тѣмъ не менѣе — на протяженіи всего нѣсколькихъ строкъ — Опредѣленіе превращаетъ антиномію въ «противорѣчіе».

все историческое христианство (?) всегда признавало, что вознесся Господь на небо не Божествомъ Своимъ, Которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцомъ, а человѣчествомъ, и что въ человѣчествѣ Своемъ Онъ вознесся именно полнымъ человѣкомъ — въ душѣ и тѣлѣ Его (*), и этою прославленною въ воскресеніи и вознесеніи Его плотю и душею Онъ и возсѣль и пребываетъ одесную Отца Своего»....

Остановимся для разбора содержания этого догматического определения.

Основная мысль, его есть чисто «неисторіанское» раздѣленіе Божества и Человѣчества во Христѣ, примѣняемое въ данномъ случаѣ къ истолкованію Вознесенія Христова. Прежде всего мы узнаемъ, что «вознесся Господь на небо не Божествомъ Своимъ, которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцемъ». Значить, напрасно учить насы символъ вѣры о Сынѣ Божіемъ, «съ едѣшемъ съ небесъ»? Значить мы должны думать, вслѣдъ за Павломъ Самосатскимъ и другими модалистами, что Иисусъ не былъ Богочеловѣкомъ, въ которомъ «обитаетъ всякая полнота Божества тѣлѣно», но лишь человѣкомъ, на которомъ почивала сила Божія? или же вслѣдъ за «неисторіанскимъ» учениемъ, мы должны думать, что человѣкъ Иисусъ былъ лишь, такъ сказать, мѣстомъ присутствія Сына Божія, встрѣчи и соединенія двухъ лицъ: небеснаго Логоса и земного Иисуса? Значить мы не должны стѣдовать учению ап. Павла (Фил. II, 6-8) объ унижениіи Сына Божія, которое есть въ извѣстномъ смыслѣ богоодновенная транскрипція формулы: «съ едѣшаго съ небесъ? Здѣсь Определеніемъ вводится прямо еретическое, подлинно уже осужденное Церковью, учение, раздѣляющее природы (вопреки Халкидонской формуле: «ниже соединяюще, ниже соединяющіе») и тѣмъ самымъ отрицающее единство Богочеловѣка, подлинность Его вознесенія, а постольку и самого богооплощенія. Конечно, при изложеніи догмата о богооплощеніи нельзя забывать о томъ, что существо Логоса съ небесъ соединяется и съ иѣкою Его иераргичностью со Св. Троицей (это составляетъ самое сердце догмата о кенозисѣ Сына), но уже одно это показываетъ, что догматъ Вознесенія совсѣмъ не такъ простъ («свѣтель»), какъ это кажется Определенію.

Поврежденіе общаго христологического догмата о богооплощеніи неизбѣжно включаетъ въ себя неменьшее поврежденіе и догмата Вознесенія Христова. Именно о послѣднемъ и говорится, что Христосъ вознесся «не Божествомъ Своимъ, Которымъ Онъ всегда пребываетъ на небѣ съ Богомъ Отцомъ, а человѣчествомъ» (**).

*) Если при обличеніи меня въ «аполлинаріанствѣ» (см. выше) обявлялось совершенно неправославнымъ мнѣніе, что человѣчество представлено во Христѣ лишь душою и плотью, безъ чистоснаго человѣческаго духа, который замѣщень Логосомъ, то здѣсь, какъ сама собой разумѣющееся, приводится именно это пониманіе человѣчества Христа, какъ состоящаго изъ плоти и духа. Такъ шатко и неустойчиво богословіе Определенія.

**) Въ другомъ мѣстѣ говорится: «плоть отнюдь не (не) соучастуетъ съ Нимъ въ Его сидѣніи одесную Бога Отца. И тѣмъ болѣе непонятно и странно, что для духовнаго Его пребыванія на небѣ, тѣлесное Его вознесеніе туда, передаваемое намъ въ трехъ новозавѣтныхъ книгахъ (Мр. XIV, 19; Лк. XXIV, 50; Д. А.

Такое заключение естественно, разъ Определение фактически отрицает существо съ небесъ а слѣд., и богооплощеніе. Но только надо отдать себѣ полный отчетъ въ томъ, что такое учение о Вознесеніи прямо противится словамъ Самого Господа, Который говорить отъ лица всего Своего Богочеловѣчества, т. е. не одного только человѣчества, какъ мнить Определеніе, но и упостасно соединенного съ нимъ Божества въ прощальной бесѣдѣ: «Я иду къ Отцу». Кто это Я, отъ лица Котораго говорить Господь? При отрицаніи прямого воплощенія Логоса въ Определеніи (см. выше), при отрицаніи Вознесенія въ сего Богочеловѣка, съ ограниченіемъ Вознесенія лишь Его человѣческимъ съствомъ, это Я должно быть отнесено несторіанствующимъ Определеніемъ къ невѣдомому для Церкви человѣческому «я» въ Богочеловѣкѣ: оно имѣть вознести на небо къ другому Божественному Я, которое согласно определенію, всегда пребываетъ на небесахъ и на землю не сходитъ. Тогда пусть внимають дальнѣйшимъ словамъ Богочеловѣка, Самого воплотившаго Слова: «и нынѣ прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣль у Тебя прежде создания міра» (Іо. XVII, 5). «Я къ Тебѣ иду, Отче Святый» (ІІ).. «Отче! которыхъ Ты далъ Мне, хочу, чтобы тамъ, где Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою которую Ты далъ Мне, потому что возлюбилъ Меня прежде создания міра» (24). Отъ лица какого Я, возлюбленнаго и прославленнаго Отцомъ прежде создания міра, говорить Господь? Ужели отъ лица человѣческаго, «несторіанскаго» Я? Определеніе съ настойчивостью еще прибавляетъ, что Христосъ «именно въ человѣчествѣ Своемъ вознесся полнымъ человѣкомъ, въ душѣ и тѣлѣ Его». Надо сказать, что это поясненіе отличается не только неточностью, но и завѣтной двусмысленностью, настолько, что можетъ быть понято прямо въ двухъ противоположныхъ значеніяхъ, въ зависимости отъ того, исходить ли Определеніе изъ дихотомического, или трихроматического учения о человѣкѣ, предполагающи двучастный — изъ души и тѣла — его составъ или же тричастный: изъ духа, души и тѣла. Въ первомъ случаѣ утвержденіе Определенія значитъ, что во Христѣ наличествовалъ полный упостасный человѣкъ, наряду съ Упостаснымъ Логосомъ, т. е. ересь «несторіанская», συνάθετος Бога и человѣка во Христѣ, сложная, двусоставная Упостась. И въ примѣненіи къ Вознесенію это означаетъ, что человѣкъ во Христѣ во всей полнотѣ своего человѣческаго состава вознесся на небо, чтобы тамъ соединиться съ Логосомъ. Въ другомъ мѣстѣ Определеніе, правда, высказываетъ, какъ мы видѣли, мысль о тричастномъ составѣ человѣка, — изъ духа, души и тѣла, и потому определеніе этого состава какъ двучастного, которое мы находимъ здѣсь, является противорѣчіемъ или, по крайней мѣрѣ, неточностью. Однако, несмотря на это противорѣчіе, мысль и интенція Определенія въ данномъ случаѣ совершенно ясна: рѣчь идетъ о полномъ составѣ человѣка въ Богочеловѣкѣ и о вознесеніи на

1, 9) вовсе не имѣло нужды и реального смысла, ибо Духъ для Своего прибытия (!) къ Богу не нуждается въ процессѣ духовнаго восхожденія — не къ Отцу на небо, а невѣдомо куда (?!)» И еще разъ: профессоромъ Булгаковымъ «определенно и отчетливо отвергается догматическое учение нашей Церкви о томъ, что Христосъ вознесся къ Божественному Отцу Своимъ прославленнымъ тѣломъ въоплощенія».

небо этого полного человѣка. Поэтому другая возможность пониманія этого мѣста, именно какъ учить Православіе въ опредѣленіяхъ IV и др. вселенскихъ соборовъ, т. е. о наличії лиши человѣческихъ души и тѣла въ Богочеловѣкѣ, здѣсь не можетъ быть допущена, поскольку здѣсь прямо сказано, что «въ человѣчествѣ Своемъ Христосъ вознесся именно полнымъ человѣкомъ». Итакъ, схема богословія Вознесенія, согласно Опредѣленію, такова: въ небесахъ пребываетъ Логосъ, съ неба не сходившій, и въ небеса возносится человѣкъ, никогда на небесахъ не бывшій (и все это въ прямомъ противорѣчіи Іо. III, 13: «никто не восходитъ на небо, какъ только съшедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ»). «И этою, прославленію въ воскресеніи и вознесеніи Его, плотю и душою Онъ и возсѣлъ и пребываетъ одесную Отца Своего». Этимъ и исчерпывается все богословіе Вознесенія въ Опредѣленіи, которое противопоставляется моему — пусть несовершенному — богословствованію. Но что же можетъ здѣсь означать на языкѣ богословія и метафизики это тѣлесное сидѣніе одесную Бога Отца, т. е. въ абсолютномъ Духѣ? Уже отъ св. Іоанна Дамаскина Опредѣленіе смогло бы научиться, что это не можетъ быть понято буквально, но требуетъ объясненія, такъ сказать, перевода на языкъ богословія. Что есть *dextera Patris*, что значитъ «Вознесеніе» и Одесную Отца «Сидѣніе»? Опредѣленію это кажется «свѣтлымъ» и яснымъ, и въ немъ отсутствуетъ даже попытка выразить догматъ богословски.

Богословская проблема догмата Вознесенія заключается въ антиномической сопряженности, съ одной стороны, удаленія изъ міра, «вознесенія», и, вмѣстѣ съ тѣмъ, пребыванія въ мірѣ, сохраняющейся связи съ нимъ. Это выраженіе въ одновременному наличіи повѣствованія о Вознесеніи у евангелистовъ Мр. и Лк. и обѣтованія о пребываніи съ ними во вся дни до скончанія вѣка у Ме. (при отсутствіи разсказа о Вознесеніи у Іо). Эта же антиномія выражена и въ кондакѣ праздника, на который ссылается и Опредѣленіе: ... «вознеслся еси во славѣ, Христе Боже нашъ, никакоже отлучаяся, и о пребывая неотступный»... Антиномичность догмата выражается, далѣе, въ томъ, что «Вознесеніе на небо и одесную Отца сѣдѣніе» не можетъ быть понято какъ пространственное опредѣленіе или «мѣсто» (какъ, согласно съ Опредѣленіемъ, толкуетъ это и Кальвинъ), ибо Богъ выше пространственности, и въ то же время означаетъ удаленіе — притомъ именно тѣлесное — изъ этого міра. Антиномія догмата состоитъ далѣе томъ, что въ нѣдрахъ Св. Троицы, поскольку «Богъ есть Духъ», нѣть мѣста тѣлесному присутствію, въ частности, «одесную» Отца, и въ то же время догматъ необходимо включаетъ именно и такое. Далѣе, небесное «одесную Отца сѣдѣніе» соединяется съ таинственнымъ евхаристическимъ присутствіемъ Христа на землѣ въ Св. Дарахъ, какъ и вообще съ духовнымъ Его присутствіемъ въ Церкви, силою Духа Святого. Наконецъ, удаленіе изъ міра въ премірность является только времененнымъ, поскольку въ патріїи Христосъ возвращается въ мірѣ въ томъ же образѣ, пребывая навѣки и въ нѣдрахъ Св. Троицы. Задача богословія Вознесенія состоять въ томъ, чтобы соединить все эти антиноміческія опредѣленія въ сложной системѣ богословскихъ понятій, что я и пытаюсь — худо-ли, хорошо-ли — сдѣлать. Оцѣнить это попытку есть дѣло богословской критики. Для Опредѣленія же вовсе не существуетъ всей этой богословской проблематики. Оно въ качествѣ исчерпывающаго богословскаго опре-

дѣленія учить о «вознесеніи на небо человѣческой плоти Христа», даже безъ попытки поясненія, что это можетъ значить для мысли, какъ это можетъ быть ею реализовано. Моя доктрина не только подвергается просто глумлению, но я еще обвиняюсь въ ученіи о развѣщеніи Христа. Здѣсь приходится имѣть дѣло не только съ непониманіемъ, но и съ полнышими богословскими нечувствіемъ самой проблемы. Подобная же участіе постигаетъ и мои идеи, касающіяся евхаристического богословія. Конечно, для Опредѣленія не существуетъ всей той многовѣковой борьбы окольо проблемъ евхаристического богословія, которое въ частности для православного богословія имѣло послѣдствіемъ его зараженіе латинской теоріей транссубстанції. Моя общая мысль, что Господь возвращается на землю въ Божественной Евхаристіи, обличается Своимъ прославленнымъ Тѣломъ и въ него таинственно включаетъ евхаристические элементы, св. Дары, для духовно-тѣлеснаго причащенія, расцѣнивается такимъ образомъ, что «и тѣни подобныхъ представлений нѣтъ въ ученіи св. Церкви», и это есть «фантазія перемудрившаго богослова», которая «ничего общаго не имѣютъ съ ученіемъ въсего историческаго Христіанства».

Извративъ, какъ мы видѣли, догматъ Вознесенія, Опредѣленіе переходитъ далѣе къ извращенію догмата Второго пришествія, который выраженъ въ Символѣ вѣры слѣдующими словами: «и паки грядущаго со славою судити живымъ и мертвымъ, его же царствію не будетъ конца». Здѣсь говорится о новомъ возвращеніи Христа въ міръ и Его воцареніи въ мірѣ. Эта мысль поясняется въ новозавѣтныхъ пророчествахъ какъ преображеніе этого міра, явленіе «новаго неба и новой земли», сошествіе съ неба Небеснаго Іерусалима, въ которомъ Господь будетъ жить вмѣстѣ съ Своимъ Человѣчествомъ. «И увидѣль я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нѣтъ. И я Іоаннъ увидѣль святой городъ Іерусалимъ, новый, сходящий отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышаль я громкій голосъ съ неба, говорящій: Се скиния Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними; они будутъ Его народомъ... И вознесъ меня въ духѣ на великую и святую гору и показалъ мнѣ великій городъ, святой Іерусалимъ, который нисходилъ съ неба отъ Бога... Храма же я не видѣль въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его и Агнецъ... И ничего уже не будетъ проклятаго, но престоль Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему» (Откр. XXI, 1-3, 10, 22; XXII, 3-4).

Изъ приведенного явствуетъ съ очевидностью, что будущее Царствіе Христово имѣть быть на преображеній землѣ, въ сошедшемъ съ неба градѣ Іерусалимѣ для народовъ, которые принесутъ туда свою «славу и честь»; однимъ словомъ, Царствіе Божіе для твари совершиится въ этомъ мірѣ, «на землѣ». Что же мы находимъ по этому поводу въ Опредѣленіи? А вотъ что: «такими его (т.е. моими) представлѣніями и категорическимъ заявленіемъ о недопустимости никакого «ѣла плоти» въ мірѣ небесный отвергается и ученіе Православной Церкви о будущемъ блаженствѣ святыхъ людей послѣ Страшнаго Суда Христова съ воскресшими и прославленными тѣлами славы въ небесномъ царствѣ Пресвятой Троицы, ибо сущность этого блаженства и будетъ состоять въполнотѣ богообщенія, какъ и сказано въ Апокалипсисѣ: «се скиния Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними» (Гл. XXI, 3), какъ, значитъ, и они съ Нимъ.

Снова не въришь своимъ глазамъ, читая такую эсхатологію. Оказывается, согласно Определенію, что будущее Царство Христово имѣть быть не въ этомъ тварномъ мірѣ на землѣ, но въ небесномъ царствѣ Пресвятой Троицы, иными словами, прославленное человѣчество будетъ вознесено на небо въ лоно Пресвятой Троицы. Откуда взято это странное и отнюдь не православное учение о всеобщемъ вознесеніи, которое, очевидно, какъ приходится заключать, имѣть произойти послѣ Второго пришествія и тѣмъ самимъ предполагаетъ, очевидно, и новое, второе вознесеніе Христа на небо уже вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ? Такое учение не имѣть для себя никакого основанія въ учениіи Церкви и прямо противорѣчить, какъ мы видѣли, Слову Божію. Потому оно можетъ быть сближаемо только съ Оригеновскимъ учениемъ объ апокатастасіѣ, который состоить въ упраздненіи этого міра и въ возвращеніи душъ въ пренебесное изначальное состояніе. И замѣчательно еще, что эта странная доctrina подтверждается текстомъ Откр. XXI, 3, который говоритъ какъ разъ о Небесномъ Йерусалимѣ, сошедшемъ на землю, и о Царствѣ Христовомъ на землѣ.

Но пойдемъ далѣе.

Здѣсь мы приближаемся къ тому, что въ Определеніи является поистинѣ потрясающимъ, а именно мы читаемъ здѣсь: «тѣмъ же крайнимъ субъективизмомъ и произволомъ совершенно и по духу своему недопустимыми въ православномъ писателѣ, тѣмъ болѣе богословѣ отличаются и другія измышленія о. Булгакова, напримѣръ о безгрѣшности Божіей Матери и т. д., какъ совершенномъ явленіи и откровеніи Третьей Божественной Упостаси Св. Духа и о Богоматеремъ существѣ». Я ужасаюсь, читая эти строки. Какъ! «безгрѣшность Божіей Матери» есть «крайній субъективизмъ, недопустимый въ православномъ писателѣ», и есть «измысленіе»? Значить, для православного писателя, вопреки всѣмъ свидѣтельствамъ богослужебныхъ текстовъ, признается соотвѣтственнымъ произносить хулу на Пречистую и Пренепорочную и приписывать Ей личные грѣхи? (Конечно, при признаніи личної безгрѣшности Богоматери не устраняется «первородный грѣхъ», который, какъ общую немощь, Она раздѣляеть съ человѣческимъ родомъ). Пусть же тогда предъ лицомъ всего христіанского міра будетъ указано, какие именно грѣхи утверждаются въ Честнѣйшей херувимъ и Славнѣйшей безъ сравненія серафимъ (*).

Далѣе слѣдуетъ рядъ тенденціозныхъ и несправедливыхъ обвиненій въ томъ, что я «игнорирую авторитетъ вселенскихъ соборовъ», относясь «съ презрительнымъ пренебреженіемъ къ учению свв. Отцовъ», чemu приводятся примѣры. Читатель моихъ сочиненій безъ труда убѣдится, въ какой степени это невѣрно: задача моего богословствованія именно и опредѣляется богословскимъ уразумѣніемъ догматическихъ определеній Цер-

*) Въ отношеніи моихъ богословствованій о Предтечѣ, «Ангелѣ, посланномъ предъ лицомъ Господнимъ», говорится, что мое учение «взято исключительно изъ однихъ его софийныхъ измышленій, а не изъ священнаго писанія, а равно и не изъ святоотеческихъ твореній». Въ отвѣтъ скажу, что на самомъ дѣлѣ, можетъ быть, ни одно изъ моихъ писаній не документировано въ такой степени библейски, литургически, иконаографически, какъ это.

кви, причемъ мною оказывается самое отвѣтственное внимание изученію св.-отеческой традиціи, какъ это я и дѣлаю во всѣхъ отдельныхъ случаяхъ изслѣдованія. Но при этомъ я не могу отказатьься отъ права и обязанности примѣнять и историческіе масштабы въ этомъ изученіи, соответственно современному состоянію патристической науки, и воспретить это, какъ фактически хотеть этого Определеніе, значитъ воспретить вообще научное богословіе, что возможно только при невѣдѣніи о дѣйствительномъ состояніи научного богословія въ наши дни. Твореніямъ свв. Отцовъ, при всей важности и авторитетности этихъ писаній, отсюда не можетъ быть приписываема непогрѣшительность сужденія. Ихъ мнѣнія между собою различаются (иногда вплоть до взаимнаго анаематствованія, какъ было, напримѣръ, въ случаѣ между свв. Кирилломъ Александрійскимъ и блаж. Феодоритомъ), на нихъ лежитъ опредѣленная печать эпохи. Вообще учение о непогрѣшительности святоотеческихъ твореній, подобной Слову Божію, есть ересь для Православія, которая была свойственна средневѣковью, въ частности эпохѣ Флорентийского собора (*). Церковное отношение къ вопросу выражено слѣдующими словами столь консервативнаго богослова, какъ митрополитъ Макарій: (Введеніе въ православное богословіе, § 141).

«Приписывая полный авторитетъ всѣмъ отцамъ и учителямъ вмѣстѣ, когда они согласно утверждаютъ что-либо въ ученіи о предметахъ Божественного откровенія, мы должны помнить: 1) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому Отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обилии духовныхъ дарованій, св. Отцы не были богодохновенны, подобно св. Пророкамъ и Апостоламъ, и потому писанія отеческія никогда не должно сравнивать съ каноническими книгами Свящ. Писанія. Святые Отцы не были непогрѣшими каждый порознь, напротивъ, могли погрѣшать и нѣкоторые, дѣйствительно, погрѣшали; 2) что вовсе нельзя приписывать Отцамъ и учителямъ такого же авторитета въ тѣхъ случаяхъ, когда они разногласятся между собою... 3) что вовсе нельзя приписывать св. Отцамъ и учителямъ такого же авторитета, когда они разсуждаютъ не о предметахъ Божественного Откровенія... Наконецъ, не должно соблазняться встрѣчающимися иногда несогласіями того или другого древняго уважаемаго учителя Церкви насательно нѣкоторыхъ откровенныхъ истинъ съ единодушнымъ ученіемъ всѣхъ прочихъ пастырей, а надобно смотрѣть на это несогласіе, какъ на частное мнѣніе учителя.»

При свѣтѣ этого трезваго и здраваго сужденія, вдобавокъ къ которому надо еще вспомнить о существованіи исторической науки, непрестанно уточняющей наши знанія въ области патристики, можно оцѣнить критические приемы Определенія, для которого всякое приосновеніе критики является уже уничиженіемъ авторитета св. отцовъ.

И конечно историческая наука, непрестанно дающая намъ новый матеріалъ, побуждаетъ къ пересмотру и переоцѣнку и

*) Эта мысль получаетъ наиболѣе отчетливое выраженіе у кардинала Вискаріона Никейскаго, бывшаго здѣсь выразителемъ общихъ взглядовъ эпохи: ученія отцовъ «должны иметь у насъ силу каноновъ вѣры, и мы должны почитать и вѣрить имъ наряду съ Св. Писаніемъ» (Migne, Ser. gr. t. 161, c. 556). Ср. Утѣшитель, стр. 144 слл.

древнихъ авторовъ, и ихъ ученія. Такого рода сужденія историко-критического характера, разумѣется, имѣются въ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ мнѣ приходится имѣть такъ много дѣла съ патристическими текстами. И всѣ они ставятся мнѣ на счетъ Опредѣленіемъ какъ выраженіе непризнанія съ моей стороны святоотеческаго авторитета.

Если читать богословскія сочиненія патентованныхъ православныхъ богослововъ, работавшихъ притомъ при наличіи духовной цензуры, вездѣ мы встрѣчаемъ эту критику источниковъ и ея отрицаніе означало бы прямое запрещеніе научной работы. Не мѣшало бы при этомъ еще вспомнить о томъ, какая нелегкая апологетическая задача ложится на плечи православнаго богослова, который невѣдущимъ о фактическомъ положеніи науки представляется не признающимъ авторитетовъ. Не стоять останавливаться на отдѣльныхъ инвентивахъ, хотя и безъ труда можно было бы дать на нихъ отвѣтъ. Больше всего достается мнѣ, конечно, за историческую реабилитацію, которую по мотивамъ чисто научно-историческимъ я дѣлаю Аполлинарію, Послѣдній, по моему разумѣнію, вовсе не былъ «аполлинаристомъ». поскольку мысль его была неправильно понята, какъ и Несторій, по крайней мѣрѣ, въ концѣ жизни также не были «несторіанцомъ», какъ это слѣдуетъ заключить изъ новооткрытаго его трактата «Гераклида». Эти историческія сужденія о лицахъ и богословскія оцѣнки ихъ идей подаютъ поводъ обвинять меня въ приверженности ересямъ «аполлинаризма» и «несторіанства», осужденнымъ Церковью. Что могу я сказать въ свою защиту предъ лицомъ подобного извращенія моихъ намѣреній? Не буду вовсе останавливаться на томъ поношениі, которое достается на мою долю по поводу моей юбилейной («Ховарской») рѣчи, имѣвшей только одну тему: вѣрность Церкви въ живомъ преданіи, ибо буква мертвить, духъ животворить.

Въ заключеніе отъ меня требуется публичное отреченіе отъ моего «еретического ученія о Софії». Какъ и въ указѣ м. Сергія, опредѣленіе не содержитъ никакихъ формулъ, въ которыхъ выражалось бы осуждаемое мнѣніе и ему противопоставлялось бы православное ученіе. Что значить вообще отречься отъ ученія о Софії предъ лицомъ а) библейскаго ученія о Софії, б) литургическихъ текстовъ софійныхъ службъ, в) иконографіи и храмостроительства, г) опредѣленнаго цикла патристическихъ текстовъ, д) богословской мысли? Долженъ ли я все это отвергнуть безъ попытки разобраться во всемъ этомъ материалѣ? Прибавлю также, что въ мои сочиненія посвящены богословскому выясненію тѣхъ или иныхъ догматовъ православія (это допускается, какъ бы нехотя, и Опредѣленіемъ: «проф. Булгаковъ высказываетъ въ своихъ сочиненіяхъ не мало совсѣмъ иныхъ мыслей и въ особенности смягчающихъ оговорокъ (!), которыя являются часто приемлемыми съ православно-христіанской точки зрењія»). Отречься отъ своихъ сочиненій значило бы поэтому отречься не только отъ своего богословія (независимо отъ того, возможно ли это или невозможно), но прежде отъ тѣхъ догматовъ, которые я въ нихъ исповѣдую и раскрываю. Въ свою очередь само Опредѣленіе, которое притязаетъ быть нормой православнаго богословствования, допускаетъ, какъ мы видѣли, рядъ болѣе или менѣе крупныхъ погрѣшностей относительно тѣхъ догматовъ, которыхъ оно касается: о богооплощеніи, о вознесеніи, о свѣтѣ Фаворскомъ, о будущемъ царствѣ Христовомъ, объ источникахъ богословія.

Но самое тяжелое, съ чѣмъ совершиенно не мирится моя совѣсть, какъ православнаго священника, есть содѣржаніе въ немъ утвержденіе, что Пресвятая Богородица имѣеть грѣхи.

Эти свои недоумѣнія симъ я повергаю на благоусмотрѣніе Вашего Высокопреосвященства.

Январь 1936 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.