

**ЕЩЕ КЪ ВОПРОСУ О СОФІИ,
ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ**
(ПО ПОВОДУ ОПРЕДѢЛЕНІЯ АРХІЕРЕЙСКАГО СОВОРА
ВЪ КАРЛОВЦАХЪ)

Его Высокопреосвященству Митрополиту Евлогію

профессора прот. Сергія БУЛГАКОВА

Докладная Записка.

Вашему Высокопреосвященству угодно было предложить мнѣ высказать свои соображенія по содержанію Определенія архіерейскаго собора въ Карловцахъ отъ 17-30 октября 1935 года о моемъ ученіи о Софіи, Премудрости Божіей *). Прежде чѣмъ обращаться къ разбору отдѣльныхъ положеній этого Определенія, я почитаю необходимымъ изложить нѣкоторыя общія соображенія (отчасти уже высказанныя мною въ отвѣтъ на указъ м-та Сергія.) Въ Определеніи, наряду съ другими моими сочиненіями, дѣлается особенно много ссылокъ на мой трудъ «Свѣтъ Невечерній», какъ еретическій. Я утверждаю снова, что этотъ трудъ, вышедшій въ 1917 году, былъ извѣстенъ 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 отреченія при этомъ отъ меня не требовалъ. Самъ я (да и не я одинъ) рассматривалъ эту книгу даже какъ извѣстное основаніе для соисканія священнаго сана, и я былъ принятъ въ клиръ Православной Церкви, будучи авторомъ этой книги, слѣдовательно со всей ея проблематикой и доктриной. Приговоръ Священнаго собора и патр. Тихона былъ произнесенъ самымъ фактомъ этого принятія, которое со стороны собора было подтверждено вторичнымъ избраніемъ меня послѣ рукоположенія въ члены Высшаго Церковнаго Совѣта, т. е. одного изъ двухъ высшихъ церковныхъ учрежденій. Поэтому, поскольку

*) Напечатано въ «Карловацкихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ» и отдѣльной брошюрой.

эта книга моя въ Карловацкомъ Опредѣленіи трактуется завѣдомо какъ еретическая, причемъ отъ меня требуется публичное отъ нея отреченіе (въ составѣ другихъ моихъ сочиненій), я не могу не усматривать въ этомъ актѣ не только молчаливаго противленія 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 дисциплины и нарушающимъ условія нормальнаго развитія богословской мысли. Эта же тенденція проявляется съ еще большей силой въ книгѣ арх. Серафима, который предлагаетъ въ ней, насколько мнѣ извѣстно, подвергнуть церковному осужденію не только мою доктрину, но и ученіе Влад. С. Соловьева и о. П. Флоренскаго. Что касается перваго, то «Чтенія о Богочеловѣчествѣ», основной его богословскій трудъ, содержащій очеркъ софіологіи, былъ печатанъ въ 1881 году въ Православномъ Обзорѣ, одномъ изъ лучшихъ нашихъ богословскихъ (и, конечно, тогда подцензурныхъ) журналовъ (а затѣмъ былъ лишь повторенъ въ его французской книгѣ *La Russie et l'Eglise universelle*), и при жизни его не навлекалъ осужденія или даже сомнѣнія (которое вызывалось нѣкоторыми его латинскими мнѣніями). Онъ отошелъ 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 анаематствовать ученіе Соловьева включается осужденіе не только его, но и всего церковнаго общества (съ іерархіей включительно), почитавшаго Вл. С. Соловьева. Еще болѣе разительное 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. Θεодора, ректора Академіи. 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 самое право на существованіе софіологіи — въ ея проблематикѣ и богословскомъ изслѣдованіи — наряду съ другими богословскими ученіями уже признано Русской Церковью въ теченіе 10-лѣтій и притомъ со стороны самыхъ высшихъ ея органовъ, и оно не можетъ быть отнято отъ русскаго богословія. Въ случаѣ же противорѣчивыхъ сужденій надлежитъ руководиться отношеніемъ болѣе авторитетнаго органа въ сравненіи съ менѣе авторитетнымъ: такъ понимаю я путь подлиннаго церковнаго послушанія.

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

*) Вотъ характерный примѣръ: въ Опредѣленіи приводится рядъ якобы противорѣчій въ моемъ ученіи, которыя усматриваютъ-

но, опредѣленіе усволяетъ себѣ особую харисму логической непогрѣшимости въ богословствованіи, которое, конечно, должно являться дѣломъ общаго, соборнаго усилія даже при наличіи взаимной критики, но съ предоставленіемъ 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, котораго мнѣнія объ искупленіи, какъ всѣмъ извѣстно, также встрѣчаютъ 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 ученію совершенно непримиримо, какъ къ ереси: м. Елеверій, арх. Феофанъ, арх. Веніаминъ, вѣроятно, и другіе. Не отрицая 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 содержанію Опредѣленія, мы встрѣчаемъ здѣсь прежде всего то общее сужденіе, которое намъ пришлось разбирать уже въ отвѣтѣ м. Сергію. Мое ученіе 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 ищу ихъ «у язычника Платона и въ каббалистическомъ ученіи». Въ другомъ мѣстѣ читаемъ, что «говорить языкомъ неоплатонизма или (?) гностицизма (?) не значить говорить «языкомъ Евангелія, Новаго Завета (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 устранию возможности извѣстныхъ разлчій оттѣнковъ мысли въ сочиненіяхъ, писанныхъ на протяжении болѣе чѣмъ 20 лѣтъ. Въ частности, какъ я уже заявлялъ, изложеніе Свѣта Невечернаго, 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 пріемъ 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

Упомянутое же о Каббалѣ, какъ источникѣ моей софіологіи, можетъ вызвать только изумленіе: конечно, въ Свѣтѣ Невечернемъ я излагалъ многія ученія, какъ тѣ, которые раздѣляю, такъ и тѣ, которыхъ не раздѣляю; это обычный методъ сравнительнаго изслѣдованія, но и только всего. Далѣе, подлиннымъ источникомъ моего ученія объявляется гнозисъ Валентина. На это я могу отвѣтить лишь то, что уже говорилъ въ отвѣтъ м. Сергію: никакого отношенія моя доктрина къ гностицизму не имѣетъ. Фактически имъ я никогда не вдохновлялся и даже не занимался сколько нибудь углубленно, и какое-либо влияніе въ смыслѣ заимствованія біографически является мнѣ совершенно чуждо. Надо еще прибавить и то, что мы вообще недостаточно знаемъ и еще менѣе понимаемъ гностическія системы, сохранившіяся для насъ лишь въ бѣгломъ и полемическомъ изложеніи свв. Иринея, Епифанія, Ипполита. Поэтому быть подъ влияніемъ гнозиса, по правдѣ сказать, и фактически невозможно, хотя, можетъ-быть, и очень удобно бряцать этимъ полемическимъ оружіемъ. Наконецъ, ничего общаго гнозисъ съ моей софіологіей не имѣетъ и потому, что онъ есть система эманативнаго пантеизма (*), 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 литургикѣ, въ ея почитаніи Богоматери и святыхъ — ангеловъ и человѣковъ. Слѣдующіе признаки «гнозиса» находитъ. Опредѣленіе въ моемъ богословіи. Во-первыхъ, ученіе о «двухъ премудростяхъ». Я хотѣлъ бы понять точнѣе, что это значить, но ограничусь только напомниманіемъ, что ученіе о двухъ премудростяхъ, Слово до воплощенія и послѣ воплощенія, изъ отцовъ Церкви свойственно, напр., св. Афанасію Великому, — поэтому не были ли и онъ гностикомъ? Во-вторыхъ: ученіе о «образѣ Божіемъ». Но это есть, прежде всего, библейское, святоотеческое и общеправославное, которое можно найти во всѣхъ догматическихъ руководствахъ. И это — признакъ гнозиса? Въ-третьихъ,

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

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

*) Попутно я обвиняюсь и въ «пантеизмѣ»: «стремленіе раскрыть и обосновать въ Софіи все сущее всеединство при наименованіи ея старымъ терминомъ «душа міра» обнаруживаетъ неправославное пантеистическое міровоззрѣніе». Почему? въ чемъ здѣсь пантеизмъ и что онъ означаетъ? Не являются ли въ такомъ случаѣ «пантеизмомъ» и слова апостола: «будетъ Богъ вся во всемъ» (I Кор. XV, 28) или I Кор. VIII, 6? По поводу «пантеизма» слѣдуетъ принять къ руководству слѣдующую мысль: «Теизмъ перестаетъ быть теизмомъ и становится пантеизмомъ не черезъ видѣніе Бога въ мірѣ, но черезъ отрицаніе въ Богѣ жизни и вообще всякаго содержанія, помимо того, которое проявляется въ міровомъ развитіи» (М. Антоній, полн. собр. соч., т. III, 105. Диссертация о свободѣ воли).

о Софіи, какъ сущности творенія и какъ творцѣ міра: хотя въ Опреѣленіи и поставлены ссылки на соотвѣтствующія страницы моихъ сочиненій, однако мое ученіе здѣсь изображается настолько невятно и невѣрно, что трудно на основаніи такого изложенія даже и говорить о сходствѣ или несходствѣ съ гнозисомъ. 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 гнозисѣ, въ частности Валентиновскомъ, который якобы является сокровеннымъ источникомъ моей софіологии. 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 вѣчностями, въ то же время отличаясь отъ нихъ въ томъ же самомъ смыслѣ въ какомъ Божественная усія присуща единосущной Троицѣ и по своему — каждой изъ вѣчностей, не отдѣляясь, но и отличаясь отъ нихъ. Она есть начало, которое имѣлъ Господь въ началѣ путей Своихъ въ сотвореніи міра (Пр. Сол. VIII, 22), и она соединяетъ и вмѣстѣ опосредствуетъ міръ съ Богомъ. Вопросъ 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 субординаціонизму: Логосъ, какъ посредникъ между Богомъ и міромъ, понимается какъ неравный Отцу — одинаково у Тертуліана и у Оригена, пока, наконецъ, эта мысль не получаетъ для себя явно еретическаго выраженія въ аріанствѣ, которое и было осуждено Церковью въ Никее. 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 христологии. 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. Афанасія о сотворенной премудрости мы имѣемъ, правда, въ зачаточномъ и недоговоренномъ видѣ постановку вопро-

*) Св. Григ. Богословъ говоритъ «чѣмъ была занята мысль Божія прежде, нежели Всевышній, царствуя въ пустотѣ вѣковъ, создалъ вселенную и украсилъ формами? Она созерцала вождельнную свѣтлость Своея доброты, равную и равно совершенную свѣтозарность трисіяннаго Божества (т. е. Божественную Софію)... Мірородный умъ разсматривалъ также въ великихъ своихъ умопредставленіяхъ Имъ же составленные образы міра, который произведенъ впоследствии, 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 тварнаго міра, и Софія тварная, самый этотъ міръ).

**) См. эскурсъ въ Купинѣ Неопалимой.

са объ основаніи творенія въ Богѣ, или, что то же, о Божественной Премудрости. Вопросъ возникаетъ съ новой силой въ нашу эпоху, искусственную именно въ разныхъ видахъ пантеизма и имѣющую для христіанской философіи нарочитую задачу его преодоленія. Религіозная философія знаетъ слѣдующіе 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. пантеизмъ разныхъ видовъ, отъ панлогическаго (у Гегеля) до матеріалистическаго, — практически это есть также 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) отождествляется съ Божествомъ: этотъ космологическій докетизмъ приводитъ также къ пантеизму; 4. манихействующій нигилизмъ, для котораго міръ, сотворенный изъ «ничего» и лежащій во злѣ, практически не признается имѣющимъ въ себѣ образъ Божіей Премудрости, чѣмъ повреждаются далѣе и основныя догматы христіанства о боговоплощеніи, преображеніи міра и его обоженіи. Ни одно изъ этихъ ученій не соответствуетъ христіанскому откровенію. И предъ лицомъ всѣхъ этихъ трудностей богословіе нашихъ дней съ неизбежностью заново ставить передъ собой проблему о Богѣ въ отношеніи къ міру. Этимъ и опредѣляется основная проблематика софіологіи, которая имѣетъ дѣло именно съ этой исконной христіанской проблемой, заново нынѣ поставленной всѣмъ развитіемъ новѣйшей философіи и богословія (*).

*) Начало софіологіи можно найти даже и у... м. Антонія: «Можно вслѣдъ за Григоріемъ Богословомъ, признавать за всѣми Божескими желаніями, мыслями и дѣйствіями нѣкоторую, хотя пассивную, внѣшнюю реальность, большую реальность, чѣмъ имѣютъ мысли и чувства человѣка внѣ 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 идеальнаго міра, въ его осуществленіи для себя, а не для Божескаго только сознанія, каковымъ онъ былъ вѣчно... твореніе матеріи можно будетъ понимать какъ усвоеніе Богомъ идеальнаго міра, т. е. своихъ мыслей, и человѣческому сознанію, такъ что человѣкъ остается центромъ и цѣлью творенія, а матерія будетъ существовать только въ его и Божественномъ сознаніи и притомъ въ послѣднемъ только какъ идеальное бытіе, а не реальное, не въ себѣ сущее» (ib. 109). Ср. такое изложеніе ученія м. Антонія, очевидно, авторизованное, по поводу его кибилей, въ «Ц. Вѣстн.» № 470 (13 окт. 1935). Здѣсь читаемъ: «св. Библия 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, настоящій и будущій вѣчно существуетъ въ Богѣ». По Евангелисту «въ немъ была жизнь». Жизнь Божества и есть истиннѣйшее, безусловнѣйшее и реальнѣйшее бытіе, которое обнимаетъ собою все сущее 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 неустра-
нима изъ современнаго богословія, и въ этомъ состоитъ *raison d'être* и моихъ софіологическихъ построений. Что же мы на-
ходимъ по этому важнѣйшему вопросу въ богословіи «Опредѣ-
ленія»? Для него просто не существуетъ ни эта проблема, ни
законность попытокъ ея разрѣшенія. Моя мысль о Божествен-
ной Софіи, какъ связующей и опосредствующей Богъ и міръ,
безъ всякаго разсмотрѣнія объявляется, во-первыхъ, «гности-
ческой», а во-вторыхъ, ложной, и это сужденіе является достаточ-
нымъ основаніемъ для ея отверженія. При этомъ огульномъ отри-
цаніи, которое какъ бы само собой разумѣется, въ Определеніи
отсутствуетъ даже попытка дать свое собственное, *положи-
тельное* сужденіе по данному вопросу. Такой образъ дѣй-
ствій въ отношеніи къ самому ягучему вопросу современнаго
богословія является догматическимъ произволомъ, ибо нельзя
одной нѣтовщиной и запрещеніями справляться съ догматически-
ми проблемами (*).

Ученіе о Софіи далѣе называется произведеніемъ «обновлен-
наго дуализма». Что это можетъ значить? Значить ли это, что
я возстанавливаю восточное ученіе о двухъ богахъ: добромъ и
зломъ? Но истолковать Софію, Премудрость Божію, какъ злой
принципъ, значить завѣдомо приписывать мнѣ то, что такъ да-
леко отъ моихъ мыслей, какъ небо отъ земли. Далѣе приписывать
мнѣ наряду съ «нашимъ» ученіемъ о Св. Троицѣ ученіе «о Софіи
какъ о нѣкомъ 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 ка-
ковомъ является Усіа (или физисъ) во Св. Троицѣ. Есть ли Усіа
во Св. Троицѣ «другой Богъ»? Конечно, задачей здраваго богосло-
вія, тринитарнаго и софіологическаго, является понять Усію-
Софію во Св. Троицѣ, какъ начало подлиннаго единосущія, тріе-
диной жизни и сткровенія, — Единицы въ Троицѣ и Троицы во
Единицѣ, не только въ отношеніи тройства разнобожественныхъ
впостасей, но и Ихъ подлиннаго единосущнаго тріединства въ
природѣ. Иначе получается не догматъ Троичности, но тритеизмъ,
противорѣчащій ученію о Св. Троицѣ и осужденный Церковью.
Согласно Афанасьевскому символу, «единого Бога въ Троицѣ и
Троицу во единицѣ почитаемъ ниже сливающе Впостаси, ниже
существо раздѣляюще... Но Отчее, и Сыновнее, и Св. Духа еди-
но есть Божество, равна слава, соприсносущно величество. Ка-
ковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Св. Духъ». Съ точки зрѣ-
нія Определенія и это православное ученіе о единомъ Божествѣ
въ тричномъ Богѣ остается понимать только какъ «нѣкое дру-
гое Божество».

духовный міръ, былъ превращенъ въ міръ вещественный. Влады-
ка ссылается на Григорія Богослова, который поясняетъ, что всѣ
божескія желанія, мысли и дѣйствія имѣютъ большую реаль-
ность, чѣмъ мысли и чувства человѣка внѣ его сознанія. Поэто-
му то, что невозможно для человѣка — превращеніе идеи въ веще-
ственный міръ — возможно для Бога».

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

Въ развитіе этой общей мысли мнѣ приписывается Опре-
дѣленіемъ, что у меня «введеніемъ содѣйствія гностическаго посред-
ства искажается православное ученіе о твореніи міра вплоть до
отверженія его. Ибо св. Церковь учить, что Богъ сотворилъ міръ
черезъ Упостасное Слово Свое и Св. Духа, не мысля и не допус-
кая здѣсь никакихъ посредниковъ и содѣйствій». У меня же «гно-
стическое посредство заслоняетъ Божественное посредство (sic!)
Сына и Духа Св., не оставляя мѣста дѣятельности того и другого». Начну съ того, что формулировка христіанскаго догмата о сотво-
реніи міра дана здѣсь неточно и двусмысленно. Что значить,
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 субординаціониз-
му, Тертулліано-Оригеновскому, а далѣе также и аріанскому, со-
гласно которому Богъ творитъ міръ именно ч е р е з ъ посредство
Сына и Духа Св., Которые, соотвѣтственно этому инструменталь-
ному своему значенію, являются уже не равны «Богу» въ Своемъ
Божествѣ? Или же Опредѣленіе, при всей неточности своихъ вы-
раженій, хочеть въ дѣйствительности сказать, что Богъ - Отецъ
творитъ міръ ч р е з ъ Слово и Духа Св., какъ это подлинно
соотвѣтствуетъ православному ученію, и тогда возникаетъ во-
просъ, что же значить именно это ч р е з ъ, введенное Опре-
дѣленіемъ въ самую сердцевину догмата о твореніи міра? О п р е -
д ѣ л е н і е даже не замѣчаетъ, что здѣсь то именно и начинает-
ся настоящая проблема. Для меня она разрѣшается въ томъ смыс-
лѣ, что Богъ-Отецъ, какъ Первоволя, «Творецъ неба и земли»,
творитъ міръ на основаніи Своего образа, который во Св. Троицѣ
раскрывается въ Слово и Духъ Св., и это-то самооткровеніе Бо-
жества, или Божественная Софія, и есть то Н а ч а л о творенія
о которомъ говорится въ Быт. I, I и въ Пр. Сол. VIII, 23. Ч р е з ъ
здѣсь означаетъ, что Вторая и Третья Упостась въ твореніи міра
участвуютъ, такъ сказать, не упостасно, но софіино, т. е. согласно
Божественному содержанію Своей жизни. Богъ - Отецъ
говоритъ: да б у д е т ъ (Духомъ Св.) то и то (Словомъ,
имже 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 посред-
ство»? Богъ и Софія не два начала, но единый Богъ, совершенно
также — не больше и не меньше — какъ Богъ и Усіа, ибо Усіа
въ откровеніи и есть Софія.

И вотъ въ результатъ всего этого сужденія, подлинно скольз-
нувъ надъ самой бездной аріанства, Опредѣленіе спѣшитъ за-
ключить, что мое ученіе должно признать «еретическимъ какъ въ-
роженіе древняго гностицизма, примыкающее и къ аріан-
ской ереси и по всему этому подпадающее поцѣ осужденіе св. Цер-
кви на I, а за тѣмъ и на VI Всел. Соборахъ вмѣстѣ съ другими
еретическими лжеученіями», однимъ словомъ, приписываетъ мнѣ
цѣлый каталогъ ересей. Однако, опасно бросать камень въ друго-
го тому, кто самъ въ стеклянномъ домѣ. Непосредственно послѣ
этого неумолимаго сужденія, продолжая свое обвиненіе, Опре-
дѣленіе само уже не скользитъ только на краю ереси, но прямо
впадаетъ въ нее, допуская грубѣйшую догматическую ошибку.
А именно мы въ немъ читаемъ: далѣе въ опредѣленіи Софіи, гдѣ
она именуется «энергіей Божіей» и гдѣ Софія, какъ дѣйствіе
Божіе отождествляется съ Самимъ Богомъ, повторяется ересь
варлаамитовъ, которые, въ противоположность ученію св. Гри-

горя Паламы, энергію Божию отождествляютъ 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 Церковью въ согласіи съ ученіемъ св. Григорія Паламы, приписывается его противнику Варлааму который былъ именно анаеоматствованъ за его отрицаніе (*). Въ исторіи варлаамитскихъ споровъ

*) Ученіе Варлаама и Акиндина анаеоматствуется въ синодикѣ въ недѣлю православія (греческій текстъ въ Тріюди Постной Аѳинское изданіе 1930 г. стр. 151-2, въ славянскомъ переводѣ у Ѳ. Успенскаго. Одесса 1893, стр. 30 - 38) въ пяти анаеоматизмахъ, и противоположное ученіе св. Григорія Паламы ублажается въ пяти возгласеніяхъ вѣчной памяти (тамъ же). Текстъ этотъ прямо свидѣтельствуетъ то, что должно быть извѣстно всякому богослову и архипастырю. Различіе между ученіемъ паламитовъ и варлаамитовъ состоитъ въ томъ, что первые, различая въ Богѣ усію невѣдомую и трансцендентную отъ энергій, которыми Богъ открывается, утверждаютъ божественность и нетварность этихъ энергій и въ этомъ смыслѣ отождествляютъ энергію съ Богомъ, различаютъ въ Немъ δ Θεός и Θ εότης. Напротивъ, варлаамиты отрицаютъ самое различіе между усіей и энергіей въ Божествѣ, или сливая, отождествляя усію и энергію, или же признавая энергіи 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 многобожїи, паламиты упрекали варлаамитовъ въ аріанствѣ и мессалианствѣ.

Какъ излагается въ синаксаріи недѣли второй В. поста, Варлаамъ «училъ умовредно, яко общая благодать Отца, Сына и Св. Духа, и свѣтъ будущаго вѣка, имже и праведнїи возсіяютъ яко солнце, егоже и Христосъ предпоказа на горѣ возсіявый, и просто вся сила и дѣйствіе трїипостаснаго божества — π άσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν и все въ божественномъ ествѣ, разнствующее — κ αὶ τὸ διαφέρων ὁποσοῦν τῆς βελας φύσεως — есть создано — κ τιστόν — εἶναι. — Благочестно же мудрствующія, яко не созданы — есть божественнѣйшїй свѣтъ и вся сила и дѣйство — κ αὶ πᾶσαν δύναμιν καὶ ἐνέργειαν (ничтоже бо воистину можно есть ново приложити ко естественному присущимъ Богу) во словесѣхъ и писанїяхъ пространныхъ именова двобожники и многобожники». Сответственно этому анаеоматствуется (2) ученіе Варлаама, по которому Богъ не имѣетъ никакой природной энергіи — μ ηδεμίαν ἐνέργειαν φυσικὴν ἔχειν τὸν Θεόν, но есть только одна усія — μ όνην οὐσίαν εἶναι — какъ и то, по которому «одно то же и совершенно неразлично есть какъ божественная усія, такъ и божественная энергія», и не исповѣдается, согласно ученію Святыхъ и разумнѣйшу Церкви, «усію въ Богѣ и сущностную и природную Его энергію — $\circ$ ὐσίαν τε ἐπὶ θεόν καὶ οὐσιώδη καὶ φυσικὴν κοῦσος ἐνέργειαν. И эта же мысль получаетъ положительное выраженіе въ ублаженіи тѣхъ, кто исповѣдуетъ вѣру въ трїипостаснаго Бога «не только не с о т в о , р е н н а г о по с у щ н о с т и — $\acute{\alpha}$ κτιστόν κατὰ τὴν οὐσίαν, и в по с т а с я м ъ, но и по э н е р г і и — κατὰ τὴν ἐνέργειαν — которая мо-

теперешніе богословы нашли бы не мало для себя поучительнаго, — 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 Софіи усматриваютъ то «четвертую Впостась», то «другого Бога» и т. под. (*).

Пложное пониманіе моего ученія о Божественной Софіи какъ обь иномъ, небожественномъ или инакобожественномъ началѣ въ Богѣ или наряду съ Богомъ, приводитъ автора Опрежденія къ такому разумнію: «еще болѣе грубая, противная самой сущности вѣры христіанской ересь вводится въ опредѣленіи Софіи какъ Усіи, существа Божія, называемой имъ самобытнымъ началомъ наряду съ Божественными Впостасями, ибо этимъ намъ дается понятіе о Софіи-Усіи, какъ о какомъ-то второмъ Богѣ, вопреки ученію св. Церкви. Послѣдняя, какъ всѣ мы хорошо знаемъ, смотритъ на существо Божіе и Божественныя три Впо-

жетъ быть и сообщасма святымъ (какъ Оаворскій свѣтъ). Итакъ-сначала устанавливается различіе въ тріупостасномъ Божествѣ: Его усіи и Его же несозданныя, божественныя энергіи, и анаеematствуется отрицаніе существованія такого различія въ Богѣ. Но эта энергія въ Богѣ, различаемая отъ сущности, въ то же время отождествляется съ нею по нетварной божественности своей, какъ софійное откровеніе усіи. Эту то тождественность въ божественной несотворенности именно и отрицали варлаамиты, которымъ Опрежденіе приписываетъ такимъ образомъ, въ качествѣ ереси, православное ученіе. Именно ученіе варлаамитовъ анаеematствуется (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 противопологается «согласно боговдохновенному богословию святыхъ и Церкви благочестивое мнѣніе: несотворенна всякая природная сила и энергія тріупостаснаго Божества». Еще анаеematствуется (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, свидѣтельствующа единое Божество Отца и Сына и Св. Духа, одинаково говорить о Божествѣ какъ въ отношеніи къ усіи такъ и энергіи. Предъ лицомъ всѣхъ этихъ опредѣленій Церкви какъ же звучитъ О п р е д ѣ л е н і е, приписывающее именно Варлааму православную мысль о божественности усіи и энергіи и почитающа ересью, осужденною соборами, то самое ученіе, которое они провозгласили какъ истинное?

*) Здѣсь кстати вспоминается и «имябожничество», по случаю котораго я показываюсь повиннымъ и въ евноміанствѣ. Лучше 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 разнорѣчатъ, выражаютъ три разныя догматически несогласимыя точки зрѣнія. Во-вторыхъ, догматическій споръ по существу не только не можетъ почитаться законченнымъ, но еще и не начинался. Въ Московскомъ соборѣ, въ подотдѣлѣ сектантства, подъ предсѣдательствомъ арх. Теофана, извѣстнаго какъ сторонника имяславія, вопросъ былъ обращенъ къ догматическому дослѣдованію, или, вѣрнѣе, изслѣдованію.

стаси не какъ на двѣ, а какъ на одно самобытное существо Божіе. т.е. Божественное Начало» (дальѣ 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», Опредѣленіе 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 единосущіи Св. Троицы я различаю три упостаси и единую сущность, то я слѣдую здѣсь прямому ученію Церкви (см. выше). Также я различаю въ единомъ Богѣ три раздѣльноличныя 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 единцѣ, и единицу въ троицѣ, и единосущіе, и единство Божіе. И, конечно, это различеніе не есть только плодъ нашей мыслительной абстракціи, но соотвѣтствуетъ и божественной реальности, хотя и не поддается нашимъ раціональнымъ схемамъ, которыя разрываетъ (*). Для того, чтобы преодолѣть всѣ эти трудности для мысли, Опредѣленіе примѣняетъ выраженія, отнюдь не обычныя въ богословской терминологіи и по существу двусмысленныя. Именно различеніе 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? Дальѣ это понятіе «самобытнаго начала» разъясняется какъ «Богъ, какъ единое божественное существо, каковымъ является въ нашемъ христіанскомъ ученіи Божественная природа во Св. Троицѣ». Въ этомъ непонятномъ опредѣленіи можно видѣть только новое подтвержденіе того не-православнаго имперсонализма, въ который невольно впадаетъ само Опредѣленіе. Именно оно превращаетъ тріединное и единосущное божественное Лицо въ безликое о н о , въ «начало или природу», съ дальнѣйшимъ еще сопоставленіемъ: «божественная природа во всей Св. Троицѣ, такъ и каждая Упостась въ отдѣльности». Это послѣднее сопоставленіе природы и каждой изъ Упостасей не поясняетъ, а только запутываетъ дѣло, и я чувствую себя отнюдь не вразумленнымъ такимъ смутнымъ опредѣленіемъ. Критика моей софіологіи заканчивается тѣмъ, что мнѣ приписывается пониманіе Софіи какъ «особаго Божественнаго существа» (безъ поясненія, что именно значить здѣсь «существо»): «Софія трактуется какъ другое (?) Божественное существо, рядомъ съ существомъ Божіимъ, что противорѣчитъ православному ученію о Св. Троицѣ». Послѣднее положеніе, конечно, требуетъ доказательства. Трѣхупостасный Богъ имѣетъ единую Усію или существо, единосущенъ, — таковъ православный дог-

*) См. мои Главы о троичности.

мать. Спрашивается, примышляется ли въ Усіи къ Св. Троицѣ «другое существо»? А если нѣтъ, то нѣтъ этого и въ Софіи, поскольку она тождественна съ Усіей, какъ ея самооткровеніе въ Богѣ. Все недоразумѣніе возникаетъ изъ того, что «Опредѣленіе» (также какъ и указъ м-та Сергія) претъкается о ту мыслѣ, что Усія-Софія въ Богѣ также любитъ Трѣипостаснаго Бога, хотя и особымъ образомъ любви, именно, не-впостасной. Однако и она по своему осуществляетъ ту истину, что Богъ есть любовь. Цѣлымъ рядомъ библейскихъ и церковныхъ текстовъ я показалъ въ отвѣтъ м-ту Сергію, что это именно такъ. Церковь учитъ о разныхъ образахъ любви въ Божествѣ, и рационалистическое противленіе этой мысли свидѣтельствуетъ, что общая аксіома: Богъ есть Любовь, ограничивается въ своей силѣ у этихъ богослововъ, поскольку она не примѣняется ими къ Божественной Усії-Софіи. Согласно ихъ утвержденію Богъ-Любовь имѣетъ Свою сущность, Усію-Софію, на началѣ не любви, но нѣкаго вѣчнаго, вѣчнаго обладанія, каковая мысль является величайшимъ противорѣчіемъ въ ученіи о Пресв. Троицѣ, какъ Любви. Наоборотъ, въ Богѣ все есть любовь, и нѣтъ ничего, что не было бы причастно любви. Представленіе о вѣчномъ обладаніи, чуждомъ взаимности любви, въ примѣненіи ко Святой Троицѣ противорѣчиво и хульно. Богъ есть любовь не только въ томъ смыслѣ, что Его личное самосознаніе есть трѣипостасная любовь, Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ, но и Его природное бытіе есть любовь, опредѣляется любовью. Иначе сказать то, что Богъ имѣетъ Усію-Софію, означаетъ, что Онъ любитъ ее, или въ ней любитъ Самого Себя въ трѣипостасномъ самооткровеніи (причемъ именно эта трѣипостасность 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 вѣшняго обладанія — сія хула да не будетъ! — ибо и на нее распространяется царство божественной любви, и она есть любовь, т. е. любитъ, хотя и особымъ образомъ не-впостасной любви. Но образы любви могутъ быть многоразличны, одно и то же начало любви различается въ впостасномъ образѣ соответственно характеру впостасей (Отецъ, Сынъ, Духъ Святой) и въ не-впостасномъ образѣ любви усійно-софіейной. На основаніи многочисленныхъ свидѣтельствъ Церкви совершенно необходимо утверждать возможность и наличіе разныхъ образовъ не-впостасной любви, въ частности, на примѣръ, — творенія къ своему Творцу.

Обращаясь къ вопросу о боговоплощеніи, **О п р е д ѣ л е н і е** заявляетъ, что я «неизбѣжно долженъ былъ столкнуться (!) съ опредѣленіемъ IV вселеннаго Халкидонскаго собора.» Въ отвѣтъ на это мнимое столкновение свидѣтельствую со всей ответственностью передъ Христовой Церковью, что вся моя христология въ Агнцѣ Божіемъ, какъ это, впрочемъ, должно быть ясно для всякаго непредубѣжденнаго читателя, стремится именно Халкидонскимъ богословіемъ, она проникнута папосомъ Халкидонскаго догмата, въ немъ именно видить высшую мудрость христологии. Это въ полной мѣрѣ способенъ почувствовать тотъ, кто знакомъ со всей полемикой противъ этого догмата въ протестантскомъ богословіи и съ новѣйшимъ его отрицаніемъ. И если я утверждаю, что Халкидонское опредѣленіе оставляетъ мѣсто дальнѣйшему догматическому уясненію, то это свидѣтельствуетъ лишь о моемъ почитаніи этого догмата, въ которомъ я вижу не только данное уже опредѣленіе, выраженное въ

четырёх отрицанійхъ, но и зерно положительнаго опредѣленія, на самомъ соборѣ не даннаго. Но ни одинъ вселенскій соборъ никогда и не притязалъ на исчерпывающій характеръ своего опредѣленія, но оставлялъ мѣсто для дальнѣйшаго раскрытія догмата какъ на новыхъ соборахъ, такъ и въ общемъ догматическомъ движеніи мысли, и отнюдь не устанавливалъ принципа догматической неподвижности. И слова глумленія по поводу того, что я «приписываю себѣ честь» и проч. догматическаго 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 неслышаны, и мнѣ остается только отослать читателя къ «А. Б.» Въмѣсто такового отзвука опять и здѣсь повторяется утвержденіе о софійномъ въ «гностическомъ смыслѣ» ученіи, причемъ все заканчивается слѣдующимъ сужденіемъ: «Булгаковъ раздѣляетъ еретическія воззрѣнія Аполлинарія, осужденнаго 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 Агнѣца Божія: «то, что въ человѣкѣ есть его человѣческій духъ, отъ Бога исшедшій, то во Христѣ есть предвѣчный Логосъ, Вторая Упостась Прев. Троицы»; эта-то мысль и инкриминируется мнѣ какъ аполлинаріанство, какъ «с о в е р ш е н н о н е п р а в о с л а в н а я м ы с л ь». Предъ этимъ сужденіемъ я снова останавливаюсь въ глубочайшемъ изумленіи: въ качествѣ «совершенно неправославной мысли» (еретическихъ воззрѣній Аполлинарія, осужденнаго II и VI вселенскими соборами) здѣсь квалифицируется основной догматъ, составляющій самую сердцевину православной христологіи и повторенный т р и ж д ы : на IV, V, VI вселенскихъ соборахъ. Это догматическое опредѣленіе читается такъ:

... «мы согласно исповѣдуемъ всѣ того же совершеннаго въ Божествѣ и того же совершеннаго въ человечествѣ, истиннаго Бога и истиннаго человѣка, того же изъ р а з у м н о й д у ш и и т ѣ л а — *ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος* — единосущнаго намъ по человечеству... одного и того же Господа Христа, Сына едиnorodнаго въ двухъ природахъ — *ἐν δύο φύσεσιν*, неслиянно, неизмѣнно, нераздѣльно, неразлучно познаваемыхъ... при сохраненіи же свойствъ каждой изъ природъ, соединяющихся въ одномъ лицѣ и въ одной Упостаси — *εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*, не раздѣляемомъ или разлучаемомъ въ два лица, но одинъ и тотъ же едиnorodный Сынъ, Божіе Слово, Господь Иисусъ Христосъ».

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

торое признается Определеніемъ неправославнымъ. Именно здѣсь устанавливается въ Богочеловѣкѣ единое лицо, или Упостась, Логосъ, которая имѣетъ (упостазируетъ) двѣ природы, «совершенное Божество» и «совершенное челоѣчество», причемъ послѣднее совершенно точно опредѣляется какъ тѣло и разумная душа, т. е. безъ особой челоѣческой Упостаси или, что то же, челоѣческаго духа, который замѣщается Упостасью Логоса (душа не есть духъ, но сила, оживляющая челоѣческое тѣло). Конечно, терминологія эпохи оставляетъ здѣсь извѣстную неопредѣленность, которая, однако, достаточно устраняется дальнѣйшимъ разъясненіемъ относительно недопустимости двухъ Упостасей въ силу единства Упостаси Богочеловѣка.

Ту же мысль находимъ въ опредѣленіи V-го вселенскаго, II-го Константинопольскаго собора: въ канонѣ 4-мъ анаематствуются тѣ, кто, утверждая двойство лицъ («несторіанство»), «не исповѣдуютъ единства Бога Слова во плоти, воодушевленной разумной и мыслящей душой — *πρὸς σάρκα ἐμψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερά* (*), по соединенію или по Упостаси». Здѣсь даже яснѣе, чѣмъ въ формулѣ IV собора выражается мысль о томъ, что челоѣческое естество во Христѣ, состоя изъ плоти, воодушевленной разумной душой, не имѣетъ своего особаго лица или Упостаси (или, по примѣняемой мною терминологіи, духа). «Св. Церковь исповѣдуетъ единство Бога Слова съ плотію по сложению — *κατὰ σύνθεσιν*, что есть по Упостаси — *καθ' ὑπόστασιν*». Въ канонѣ 5-мъ еще разъ повторяется осужденіе тѣмъ, кто не признаетъ, что Богъ Слово соединился съ плотію по Упостаси, или одному лицу (ср. текстъ канона 8). Наконецъ, ту же мысль находимъ и въ опредѣленіи VI вселенскаго, III Константинопольскаго собора, воспроизводящемъ въ соотвѣтственной части опредѣленіе IV собора.

Такимъ образомъ, церковное ученіе состоитъ въ томъ, что «плотнота» челоѣческой природы, воспринятая Господомъ, распространяется лишь на тѣло и (разумную) душу, но не включаетъ упостаснаго духа, каковымъ является Самъ Логосъ. И противоположное ученіе, которое Определеніе хочетъ выдать за православное, анаематствуется какъ несторіанское. Такова степень догматической отчетливости Определенія, которое такъ легко обличается мнимыя ереси.

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

*) Между прочимъ *σὰρξ ἐμψυχωμένη* есть обычное выраженіе Аполлинарія.

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

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

А далѣе это же самое повторено на V и VI всел. соборахъ.

«Опредѣленіе» же, какъ и въ вопросѣ о Фаворскомъ свѣтѣ, выдаетъ за православное ученіе чистѣйшую несторианскую 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 воплощеніи Софіи»: («не Богъ умалился у него до зрака раба, но лишь Софія и Пречистая Матерь Божія сдѣлалась, такимъ образомъ, вмѣстилищемъ не Сына Божія, а лишь той же Божественной Софіи»). Такимъ образомъ получается, что тамъ, гдѣ меня нужно обвинять въ аполлинариствѣ, я повиненъ въ Упостасномъ воплощеніи Логоса, а гдѣ подлежу суду за софіанство, я обвиняюсь въ отрицаніи воплощенія Логоса, которое замѣняется воплощеніемъ Софіи. И эти два, другъ другу противорѣчащихъ обвиненія на одной и той же страницѣ! Что касается приписываемой мнѣ мысли, будто я понимаю боговоплощеніе 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 основаніи.

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

*) Однако, въ другомъ мѣстѣ Опредѣленія, гдѣ требуется обвинить меня въ аполлинариствѣ, выражается совсѣмъ иная точка зрѣнія на упостасное соединеніе, приближающаяся къ церковной. Именно здѣсь говорится: «несмотря 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 ахостольскаго». Явное противорѣчіе съ вышеприведеннымъ можетъ быть объясняется и тѣмъ, что для Опредѣленія «духъ» и «упостась» представляются чѣмъ то различнымъ и отдѣлимымъ. Поэтому, утверждая наличность въ Богочеловѣкѣ, наряду съ Духомъ Божественнымъ и особаго человѣческаго, наряду съ душою и плотію, оно полагаетъ, что при двухъ духахъ можетъ быть одна Упостась. Но это означаетъ такое неразумнѣе упостасной природы духа, съ которымъ вообще трудно и приступать къ разсмотрѣнію «Упостаснаго соединенія».

подъ «жизнью духа» я разумью Софію (чего именно въ данномъ случаѣ нѣтъ), и тѣмъ «отвергая опредѣленіе вышеупомянутаго Вселенскаго собора (пусть же, произнося такое обвиненіе, отвѣтственно укажутъ: гдѣ и когда, какими словами?), «замѣняя его софіанскимъ ученіемъ новоизмышленнаго типа». Прискорбно констатировать въ **О п р е д ѣ л е н і и** такой способъ обвиненія, который основанъ на приписываніи мнѣ мною несодѣяннаго.

Наибольшее негодованіе **О п р е д ѣ л е н і я** почему-то вызываетъ моя попытка богословскаго истолкованія Вознесенія Господня. Излишне говорить, что я твердо и несумѣнно исповѣдую догматъ Вознесенія Господня и Одесную Отца Сидѣнія. Однако, нельзя не признать, что догматическая истина, здѣсь содержащаяся, выражена въ символахъ антропоморфическихъ, прямого и буквального истолкованія для себя не допускающихъ. Это съ достаточной силой засвидѣтельствовано было уже св. Іоанномъ Дамаскинымъ, который говоритъ слѣдующее относительно Одесную Отца Сидѣнія: «говоря, что Христосъ тѣлесно возсѣлъ Одесную Бога и Отца, мы разумѣемъ правую сторону Отца не въ смыслѣ пространства. Ибо какимъ образомъ неограниченный можетъ имѣть пространственно правую сторону? Правая и лѣвая стороны 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 «Одесную Отца Сидѣнія» нельзя понимать въ смыслѣ пространства, такъ и «сосшествіе 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 Одесную Отца Сидѣнія («dextera Patris») подвергался особому обсужденію въ эпоху Реформации въ Евхаристическихъ спорахъ, въ частности между кальвинизмомъ и лютеранствомъ. Но эта богословская проблема для **О п р е д ѣ л е н і я** просто не существуетъ и «никакой антиноміи не представляетъ» (*): «догматъ о вознесеніи нисколько не менѣе свѣтель и пріемлемъ, чѣмъ всякій догматъ нашего вѣроученія». Но рѣчь идетъ совсѣмъ не о пріемлемости или непріемлемости догмата Вознесенія, но объ его богословскомъ уразумѣніи, для котораго отнюдь недостаточно представленія объ исчезновеніи Христа изъ поля зрѣнія апостоловъ черезъ поднятіе его въ высоту: догматъ относится не къ эмпирическому исчезновенію, но къ онтологическому удаленію изъ міра шедшаго съ небесъ Спасителя, который снова вознесся на небо. И здѣсь прежде всего надлежитъ исправить и с к а ж е н і е «свѣтлаго» догмата Вознесенія, которое допущено въ **О п р е д ѣ л е н і и**. Именно здѣсь говорится: «вѣдъ

*) Антиномія отнюдь не есть то же, что противорѣчіе, какъ повидимому думаетъ **О п р е д ѣ л е н і е**. Противорѣчіе свидѣтельствуетъ о логической ошибкѣ въ мысли, требующей исправленія, тогда какъ антиномія свидѣтельствуетъ о наличіи п р е д ѣ л а для мысли, которая съ необходимостью должна съ равной силой и полной отвѣтственностью утверждать антиномическія положенія. Тѣмъ не менѣе — на протяженіи всего нѣсколькихъ строкъ — **О п р е д ѣ л е н і е** превращаетъ антиномію въ «противорѣчіе».

все историческое христіанство (?) 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 прославленную въ воскресеніи и вознесеніи Его плотию и душою Онъ и возсѣлъ и пребываетъ одесную Отца Своего»....

Остановимся для разбора содержанія этого догматическаго опредѣленія.

Основная мысль, его есть чисто «несторіанское» 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 насъ символъ вѣры о Сынѣ Божіемъ, «сшедшемъ съ небесъ»? Значить мы должны думать, вслѣдъ за Павломъ Самосатскимъ и другими модалистами, что Іисусъ не былъ Богочеловѣкомъ, въ которомъ «обитаютъ всякая полнота Божества тѣлѣно», но лишь человѣкомъ, на которомъ почивала сила Божія? или же вслѣдъ за «несторіанскимъ» ученіемъ, мы должны думать, что человѣкъ Іисусъ былъ лишь, такъ сказать, мѣстомъ присутствія Сына Божія, встрѣчи и соединенія двухъ лицъ: небснаго Логоса и земнаго Іисуса? Значить мы не должны слѣдовать ученію ап. Павла (Фил. II, 6-8) объ уничиженіи Сына Божія, которое есть въ извѣстномъ смыслѣ богодохновенная транскрипція формулы: «сшедшаго съ небесъ»? Здѣсь Опредѣленіемъ вводится прямо еретическое, подлинно уже осужденное Церковью, ученіе, раздѣляющее природы (вопреки Халкидонской формулѣ: «ниже раздѣляюще, ниже соединяюще») и тѣмъ самымъ отрицающее единство Богочеловѣка, подлинности Его вознесенія, а постольку и самого боговоплощенія. Конечно, при изложеніи догмата о боговоплощеніи нельзя забывать о томъ, что сошествіе Логоса съ небесъ соединяется и съ нѣкоей Его неразлучностью 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 Опредѣленію.

Поврежденіе общаго христологическаго догмата о боговоплощеніи неизбежно включаетъ въ себя меньшее 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) объявлялось совершенно неправославнымъ мнѣніе, что человѣчество представлено во Христѣ лишь душою и плотию, безъ вѣстаснаго человѣческаго духа, который замѣщенъ Логосомъ, то здѣсь, какъ само собой разумѣющееся, приводится именно это пониманіе человѣчества Христа, какъ состоящаго изъ плоти и духа. Такъ шатко и неустойчиво богословіе Опредѣленія.

**) Въ другомъ мѣстѣ говорится: «плоть отнюдь не (не) соучаствуетъ 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 заключеніе естественно, разъ Опреѣленіе фактически отрицаетъ сошествіе съ небесъ а слѣд., и боговоплощеніе. Но только надо отдать себѣ полный отчетъ въ томъ, что такое ученіе о Вознесеніи прямо противится словамъ Самого Господа, Который говоритъ отъ лица всего Своего Богочеловѣчества, т. е. не одного только человѣчества, какъ мнѣть Опреѣленіе, но и вполнѣ соединеннаго съ нимъ Божества въ прошальной бесѣдѣ: «Я иду къ Отцу». Кто это Я, отъ лица Котораго говоритъ Господь? При отрицаніи прямого воплощенія Логоса въ Опреѣленіи (см. выше), при отрицаніи Вознесенія в с е г о Богочеловѣка, съ ограниченіемъ Вознесенія лишь Его человѣческимъ ествомъ, это Я должно быть отнесено несторіанствующимъ Опреѣленіемъ къ невѣдомому для Церкви человѣческому «я» въ Богочеловѣкѣ: оно имѣетъ вознестись на небо къ другому Божественному Я, которое согласно определенію, всегда пребываетъ на небесахъ и на землю не сходить. Тогда пусть внимають дальнѣйшимъ словамъ Богочеловѣка, Самого воплотившагося Слова: «и нынѣ прославъ Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде созданія міра» (Іо. XVII, 5). «Я къ Тебѣ иду, Отче Святый» (II).. «Отче! которыхъ Ты далъ Мнѣ, хочу, чтобы тамъ, гдѣ Я, и они были со Мною, да видятъ славу Мою которую Ты далъ Мнѣ, потому что возлюбилъ Меня прежде созданія міра» (24). Отъ лица какого Я, возлюбленнаго и прославленнаго Отцомъ прежде созданія міра, говоритъ Господь? Ужели отъ лица человѣческаго, «несторіанскаго» Я? Опреѣленіе съ настоячивостью 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 завѣдомой двусмысленностью, настолько, что можетъ быть понято прямо въ двухъ противоположныхъ значеніяхъ, въ зависимости отъ того, исходить ли Опреѣленіе изъ диалектическаго, или трихотомическаго ученія о человѣкѣ, предполагаетъ ли двучастный — изъ души и тѣла — его составъ или же тричастный: изъ духа, души и тѣла. Въ первомъ случаѣ утвержденіе Опреѣленія значитъ, что во Христѣ наличествовалъ полный вполнѣ соединенный человѣкъ, наряду съ вполнѣ соединеннымъ Логосомъ, т. е. ересь «несторіанская», *συμβολή* Бога и человѣка во Христѣ, сложная, двусоставная вполнѣ. 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 Опреѣленіе, правда, высказываетъ, какъ мы видѣли, мысль о тричастномъ составѣ человѣка, — изъ духа, души и тѣла, и потому определеніе этого состава какъ двучастнаго, которое мы находимъ здѣсь, является противорѣчіемъ или, по крайней мѣрѣ, неточностью. Однако, несмотря на это противорѣчіе, мысль и интенція Опреѣленія 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 прибытія (!) къ Богу не нуждается въ процессѣ духовнаго восхожденія — не къ Отцу на небо, а невѣдомо куда (!!)» И еще разъ: профессоромъ Булгаковымъ «опреѣленно и отчетливо отвергается догматическое ученіе вашей Церкви о томъ, что Христосъ вознесся къ Божественному Отцу Своимъ прославленнымъ тѣломъ воплощенія».

небо этого полнаго человѣка. Поэтому другая возможность пониманія этого мѣста, именно какъ учить Православіе въ опредѣленіяхъ IV и др. вселенскихъ соборовъ, т. е. о наличіи ли ш ѣ ч е л о в ѣ ч е с к и хъ души и тѣла въ Богочеловѣкѣ, здѣсь не можетъ быть допущена, поскольку здѣсь прямо сказано, что «въ челоуѣчествѣ Своемъ Христосъ вознесся именно полнымъ челоуѣкомъ». Итакъ, схема богословія Вознесенія, согласно Опредѣленію, такова: въ небесахъ пребываетъ Логосъ, съ неба не сходявшій, и въ небесахъ возносится челоуѣкъ, никогда на небесахъ не бывшій (и все это въ прямомъ противорѣчіи Іо. III, 13: «никто не восходилъ на небо, какъ только сшедшій съ небесъ Сынъ Человѣческій, сущій на небесахъ»). «И этою, прославленною въ воскресеніи и вознесеніи Его, плотію и душею 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 значить «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, сохраняющейсѣ связи съ нимъ. Это выраженіе въ одновременномъ наличіи повѣствованія о Вознесеніи у евангелистовъ Мр. и Лк. и обѣтованія о пребываніи съ ними во вся дни до скончанія вѣка у Мр. (при отсутствіи разсказа о Вознесеніи у Іо). Эта же антиномія выражена и въ кондакѣ праздника, на который ссылается и Опредѣленіе: ... «вознесся еси во славу, Христе Боже нашъ, никакоже отлучаяся, но пребывая неотступный»... Антиномичность догмата выражается, далѣе, въ томъ, что «Вознесеніе на небо и одесную Отца сидѣніе» 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», нѣтъ мѣста тѣлесному присутствію, въ частности, «одесную» Отца, и въ то же время догматъ необходимо включаетъ именно и такое. Далѣе, небесное «одесную Отца сидѣніе» 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 временнымъ, поскольку въ парусіи Христосъ возвращается въ міръ въ томъ же образѣ, пребывая навѣки и въ нѣдрахъ Св. Троицы. Задача богословія Вознесенія состоитъ въ томъ, чтобы соединить всѣ эти антиномическія 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 глумленію, но я еще обвиняюсь въ ученіи о развоплощеніи Христа. Здѣсь приходится имѣть дѣло не только съ непониманіемъ, но и съ полнѣйшимъ богословскимъ нечувствіемъ самой проблемы. Подобная же участь постигаетъ и мои идеи, касающіяся евхаристическаго богословія. Конечно, для Определенія не существуетъ всей той многовѣковой борьбы около проблемъ евхаристическаго богословія, которое въ частности для православнаго богословія имѣло послѣдствіемъ его зараженіе латинской теоріей трансубстанціаціи. Моя общая мысль, что Господь возвращается на землю въ Божественной Евхаристіи, облечается Своимъ прославленнымъ Тѣломъ и въ него таинственно включаетъ евхаристическіе элементы, св. Дары, для духовно-тѣлеснаго причащенія, расцѣпляется такимъ образомъ, что «и тѣни подобныхъ представленій нѣтъ въ ученіи св. Церкви», и это есть «фантазія перемудрившаго богослова», которая «ничего общаго не имѣютъ съ ученіемъ всего историческаго Христіанства».

Извративъ, какъ мы видѣли, догматъ Вознесенія, Определеніе 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 увидѣлъ я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нѣтъ. И я Іоаннъ увидѣлъ святой городъ Іерусалимъ, новый, сходящій отъ Бога съ неба, приготовленный какъ невѣста, украшенная для мужа своего. И услышалъ я громкій голосъ съ неба, говорящій: Се скинія 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 нисходитъ съ неба отъ Бога... Храма же я не видѣлъ въ немъ, ибо Господь Богъ Вседержитель — храмъ его и Агнецъ... И ничего уже не будетъ проклятаго, но престолъ Бога и Агнца будетъ въ немъ, и рабы Его будутъ служить Ему» (Откр. XXI, 1-3, 10, 22; XXII, 3-4).

Изъ приведеннаго явствуетъ съ очевидностью, что будущее Царствіе Христова имѣетъ быть на преображенной землѣ, въ сошедшемъ съ неба градѣ Іерусалимѣ для народовъ, которые принесутъ туда свою «славу и честь»; однимъ словомъ, Царствіе Божіе для твари совершится въ этомъ мірѣ, «на землѣ». Что же мы находимъ по этому поводу въ Определеніи? А вотъ что: «такими его (т.е. моими) представленіями и категорическимъ заявленіемъ о недопустимости никакого «тѣла плоти» въ міръ 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 въ полнотѣ богообщенія, какъ и сказано въ Апокалипсисѣ: «се скинія Бога съ человѣками, и Онъ будетъ обитать съ ними» (Гл. XXI, 3), какъ, значить, и они съ Нимъ.

Снова не вѣришь своимъ глазамъ, читая такую эсхатологию. 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 ученіе о всеобщемъ вознесеніи, которое, очевидно, какъ приходится заключать, имѣть произойти послѣ Второго пришествія и тѣмъ самымъ предполагаетъ, очевидно, и новое, второе вознесеніе Христа на небо уже вмѣстѣ со всѣмъ человѣчествомъ? Такое ученіе не имѣетъ для себя никакого основанія въ ученіи Церкви и прямо противорѣчитъ, какъ мы видѣли, Слову Божію. Поэтому оно можетъ быть сблизяемо только съ Оригеновскимъ ученіемъ объ апокатастасисѣ, который состоитъ въ упраздненіи этого міра и въ возвращеніи душъ въ пренебесное изначальное состояніе. И замѣчательно еще, что эта странная доктрина подтверждается текстомъ Откр. XXI, 3, который говоритъ какъ разъ о Небесномъ Іерусалимѣ, сошедшемъ на землю, и о Царствѣ Христовомъ на землѣ.

Но пойдѣмъ 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, какъ совершенномъ явленіи и откровеніи Третьей Божественной Впостаси Св. Духа и о Богоматернемъ существѣ». Я ужасаюсь, читая эти строки. Какъ! «безгрѣшности Божіей Матери» есть «крайній субъективизмъ, недопустимый въ православномъ писателѣ», и есть «измышленіе»? Значитъ, для православнаго писателя, вопреки всѣмъ свидѣтельствамъ богослужебныхъ текстовъ, признается соотвѣтственнымъ произносить хулу на Пречистую и Пренепорочную и приписывать Ей личные грѣхи? Конечно, при признаніи лично й безгрѣшности Богоматери не устраняется «первородный грѣхъ», который, какъ общую немощь, Она раздѣляетъ съ человѣческимъ родомъ). Пусть же тогда предъ лицомъ всего христіанскаго міра будетъ указано, какіе 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», отношусь «съ презрительнымъ пренебреженіемъ къ ученію свв. Отцовъ», чему приводятся примѣры. Читатель моихъ сочиненій безъ труда убѣдится, въ какой степени это невѣрно: задача моего богословствованія именно и опредѣляется б о г о с л о в с к и м ъ уразумѣніемъ догматическихъ опредѣленій Цер-

* Въ отношеніи моихъ богословствованій о Предтечѣ, «Ангелѣ, посланномъ предъ лицомъ Господнимъ», говорится, что мое ученіе «взято исключительно изъ однихъ его софійныхъ 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, иконографически, какъ это.

кви, причѣмъ мною оказывается самое отвѣтственное вниманіе изученію св.-отеческой традиціи, какъ это я и дѣлаю во всѣхъ отдѣльных случаяхъ изслѣдованія. Но при этомъ я не могу отказаться отъ права и обязанности примѣнять и историческіе масштабы въ этомъ изученіи, соотвѣтственно современному состоянію патристической науки, и воспретить это, какъ фактически хотѣть этого. Опредѣленіе, значить воспретить вообще научное богословіе, что возможно только при невѣдѣніи о дѣйствительномъ состояніи научнаго богословія въ наши дни. Твореніямъ свв. Отцовъ, при всей важности и авторитетности этихъ писаній, отнюдь не можетъ быть приписываема непогрѣшительность сужденія. Ихъ мнѣнія между собою различаются (иногда вплоть до взаимнаго антагонизма), какъ было, напримѣръ, въ случаѣ между свв. Кирилломъ Александрійскимъ и блж. Феодоритомъ), на нихъ лежитъ опредѣленная печать эпохи. Вообще ученіе о непогрѣшительности святоотеческихъ твореній, подобной Слову Божію, есть ересь для Православія, которая была свойственна средневѣковью, въ частности эпохѣ Флорентійскаго собора (*). Православное отношеніе 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 Божественнаго откровенія, мы должны помнить: 1) что вовсе нельзя приписывать такого же авторитета каждому Отцу порознь. При всей своей святости, при всемъ обиліи 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 непогрѣшимы 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 разногласятъ между собою... 3) что вовсе нельзя приписывать св. Отцамъ и учителямъ такого же авторитета, когда они рассуждаютъ не о предметахъ Божественнаго Откровенія... Наконецъ, не должно соблазняться встрѣчающимися иногда несогласіями того или другого древняго уважаемаго учителя Церкви касательно 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 критическіе приемы Опредѣленія, для котораго всякое прикосновеніе критики является уже уничиженіемъ авторитета св. отцовъ.

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

*) Эта мысль получаетъ наиболѣе отчетливое выраженіе у кардинала Виссаріона Никейскаго, бывшаго здѣсь выразителемъ общихъ взглядовъ эпохи: ученія отцовъ «должны имѣть у насъ силу каноновъ вѣры, и мы должны почитать и вѣрить имъ наряду съ Св. Писаніемъ» (Migne, Ser. gr. t. 161, с. 556). Ср. У т ѣ ш и - т е л ь, стр. 144 слл.

древнихъ авторовъ, и ихъ ученія. Такого рода сужденія историко-критическаго характера, разумѣется, имѣются въ моихъ сочиненіяхъ, гдѣ мнѣ приходится имѣть такъ много дѣла съ патристическими текстами. И всѣ они ставятся мнѣ на счетъ Опрежденіемъ 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 стоитъ останавливаться на отдѣльныхъ инвективахъ, хотя и безъ труда можно было бы дать на нихъ отвѣтъ. Больше всего достается мнѣ, конечно, за историческую реабилитацию, 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 былъ «несторіанцомъ», какъ это слѣдуетъ заключить изъ новооткрытаго его трактата «Гераклида». Эти историческія сужденія о лицахъ и богословскія оцѣнки ихъ идей подають поводъ обвинять меня въ приверженности ересямъ «аполлинаріанства» и «несторіанства», осужденнымъ Церковію. Что могу я сказать въ свою защиту предъ лицомъ подобнаго извращенія моихъ намѣреній? Не буду вовсе останавливаться на томъ поношеніи, которое достается на мою долю по поводу моей юбилейной («Ховарской») рѣчи, имѣвшей только одну тему: вѣрность Церкви въ живомъ преданіи, ибо буква мертвитъ, духъ животворитъ.

Въ заключеніе отъ меня требуется публичное отреченіе отъ моего «еретическаго ученія о Софіи». Какъ и въ указѣ м. Сергія, определеніе не содержитъ никакихъ формулъ, въ которыхъ выражалось бы осуждаемое мнѣніе и ему противопоставлялось бы православное ученіе. Что значитъ вообще отречься отъ ученія о Софіи предъ лицомъ а) библейскаго ученія о Софіи, б) литургическихъ текстовъ софійныхъ службъ, в) иконографіи и храмоустройства, г) определеннаго цикла патристическихъ текстовъ, д) богословской мысли? Долженъ ли я все это отвергнуть безъ попытки разобратся во всемъ этомъ матеріалѣ? Прибавлю также, что въ сѣ мои сочиненія посвящены богословскому выясненію тѣхъ или иныхъ догматовъ православія (это допускается, какъ бы нехотя, и Опрежденіемъ: «проф. Булгаковъ высказываетъ въ своихъ сочиненіяхъ не мало совсѣмъ иныхъ мыслей и въ особенности смягчающихъ оговорокъ (1), которыя являются часто приемлемыми съ православно-христіанской точки зрѣнія»). 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 Опрежденіе, которое притязаетъ быть нормой православнаго богословствованія, допускаетъ, какъ мы видѣли, рядъ болѣе или менѣе крупныхъ погрѣшностей относительно тѣхъ догматовъ, которыхъ оно касается: о боговоплощеніи, о вознесеніи, о свѣтѣ Фаворскомъ, о будущемъ царствѣ Христовомъ, объ источникахъ богословія.

Но самое тяжелое, съ чѣмъ совершенно не мирится моя совѣсть, какъ православнаго священника, есть содержащееся въ немъ утверждѣніе, что Пресвятая Богородица имѣетъ грѣхи.

Эти свои недоумѣнія симъ я повергаю на благоусмотрѣніе Вашего Высокопреосвященства.

Январь 1936 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.