



В. Н. ЛОССКИЙ

**Спор о Софии. «Докладная Записка»
прот. С. Булгакова и смысл Указа
Московской Патриархии**

От слов своих оправдишися и от слов своих осудишися.

(Мф 12: 37)

Вступление

«Докладная Записка Митрополиту Евлогию», в которой о. С. Булгаков отвечает на Указ Московской Патриархии по поводу его учения, в глазах многих является исчерпывающим свидетельством о правосмыслии о. С. Булгакова и о несостоятельности Указа, изданного без достаточного знакомства с его доктриной. Говорят даже, вслед за о. С. Булгаковым, о «неправославности» некоторых мнений м. Сергия*, главного обличителя софианства. Однако такие суждения являются следствием или полемического ослепления, или глубокого невежества столь многочисленной в наши дни богословствующей полуинтеллигенции, или же чаще всего, невольным выводом тех, кто лишь поверхностно и невнимательно знакомится с текстом Указа и Докладной Записки, не сверив их содержания, и затем выносят «общее впечатление»: о. С. Булгакова обвиняют в том, чего он никогда не учил и не учит. В действительности, внимательное чтение обоих документов может привести только к обратному суждению: о. С. Булгаков не смог ответить на Указ Московской Патриархии прямым исповеданием того, что он учит, оправданием своей софиологии пред лицом Церкви. Он не ответил по существу ни на один пункт критики м. Сергия. «Докладная Записка» не ответ, а, чаще всего, уклонение от прямого ответа, оправдание не перед Церковью, а перед «общественным мнением». В конечном своем значении она — свидетельство о бессилии, о невозможности отстаивать софианство в качестве православной доктрины.

* Митрополит Московский Сергей (Страгородский, 1867–1944), заместитель Патриаршего Местоблюстителя; в 1943 — Патриарх Московский и всея Руси. О. Сергей Булгаков (1871–1944) — протоиерей, профессор Православного Богословского института в Париже. О нем — в «Богословских трудах», сб. 27, с. 107–194. — *Примеч. А. С. Филоненко.*

Чтобы никто не упрекнул нас в голословности и пристрастии, мы рассмотрим по существу все пункты ответа о. С. Булгакова, внимательно сравнивая два текста: Указ Московской Патриархии и Докладную Записку о. С. Булгакова.

1. Характер и значение Указа

В своей «Докладной записке м. Евлогию», представленной в октябре 1935 г., чтобы дать письменное объяснение по содержанию Указа Московской Патриархии, прот. С. Н. Булгаков заявляет: «Я привык оставлять без внимания многочисленные нападки, которым я непрестанно подвергаюсь в известных кругах, и только однажды изменил этому своему обычаю, представив, опять-таки по Вашему предложению, свои объяснения на аналогичный акт Карловацкого собора» (с. 20). Такое нежелание прислушиваться к критике своего учения, стремление заранее оградить его от всякой критики, как бы поставить выше ее, было бы странно и у светского философа или ученого, и совершенно непонятно у православного богослова, тем более — пастыря. Не говорит ли апостол Петр: «Будьте всегда готовы *всякому*, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1: 3, 15). Правда, далее о. С. Булгаков признает, что на сей раз вынужден отступить от своего обычая «не только по долгу послушания Вашему Высокопреосвященству, но и потому, что я обвинен в неверности Православию перед лицом своих слушателей, студентов Богословского Института, своей паствы, всех православных церквей и, наконец, всего христианского мира, с которым я нахожусь в многочисленных экуменических отношениях, Московским Митрополитом, Главой моей Матери-Церкви» (с. 20). Однако и здесь о. С. Булгаков пытается оградить свое учение от возможной критики, оспаривая право отдельных иерархов на какое бы то ни было догматическое обличение «вне и помимо общецерковного обсуждения» (53) и, в частности, восставая против Указа как «нецерковного» и «неправославного» акта, «одинаково как со стороны вызвавшего его своим «Донесением» м. Елевферия*, так и совершившего его м. Сергия» (с. 25).

* Слова «донесение», «донос», обозначают сообщения по начальству о делах тайных, скрываемых почему-либо теми, на кого доносят. Книги о. С. Булгакова не являются «подпольной литературой», но печатались и продавались открыто. Называть «донесением» сообщение их содержания, сделанное по запросу м. Сергия, по меньшей мере неуместно. Далее примечания В. Н. Лосского.

Основные возражения о. С. Булгакова против самого акта Указа сводятся к следующим:

- 1) единоличное осуждение учения м. Сергием, «*ex sese*»¹;
- 2) отсутствие предварительного богословского обсуждения и споров;
- 3) терпимость, проявлявшаяся Церковью до последнего времени к учению о. С. Булгакова;
- 4) суждение об его учении без знакомства с самой книгой «Агнец Божий» и др. трудами.

И. Прот. С. Булгаков приписывает м. Сергию «роль Римского Папы, догматически утверждаемого в *charisma veritatis*², имеющего непогрешимость суждения «*ex sese, sine consensus ecclesiae*»³, согласно Ватиканскому догмату. «Мы знаем из церковной истории», — говорит он, — «в какой мере самые высшие иерархические положения не предохраняли от догматических заблуждений...». «Я отнюдь не считаю свою «систему» непогрешимой, она нуждается в обсуждении, которое, однако, даже еще не начиналось. Но оно отнюдь не может быть заменено никаким догматическим оракулом по принципу «*Roma locuta — causa finita*»⁴. В этом смысле данный Указ вообще является соблазнительным именно с точки зрения православной соборности» (с. 25). Далее о. С. Булгаков отказывается признать каноническую и догматическую силу за приговором, который нарушает требования православной свободы «в угоду романизирующему абсолютизму» (с. 50). В заключении же своей «Докладной записки» (§ 4) он пишет следующее: «Самый акт осуждения моего учения так, как он совершен м. Сергием, вне и помимо общецерковного его обсуждения, не соответствует духу православной соборности и носит характер католического притязания на иерархическую непогрешительность *ex sese* в вопросах веры. Не зная такого *внешнего* иерархического органа догматической непогрешительности, Православная Церковь рождает свой догматический приговор по действию Св. Духа, *разными* путями, но во всяком случае на путях церковной соборности» (с. 53).

В приведенных словах о. С. Булгакова удивляет прежде всего оценка суждения м. Сергия и самого Указа Московской Патриархии, как «непогрешимого» окончательного догматического определения, исключающего всякую возможность защиты, опоры, оправдания, обращения к авторитету других иерархов. Как будто бы православный епископат не имеет права — скажу больше, обязанности — судить о том или ином учении и принимать те меры, которые представляются ему наиболее целесообразными для ограждения своей паствы, без того, чтобы тем самым не понести обвинения в папском абсолютизме, в притязании на непогрешимость

суждения *ex sese*? Текст Указа не дает поводов к подобной оценке акта Московской Патриархии. Утверждать обратное можно только при отрицании всякого значения епископов Церкви в делах веры*.

Далее поражает нечувствие о. С. Булгакова к самой форме документа, а, следовательно, и непонимание природы и значения этого церковного акта. Текст Указа начинается словами: «СЛУШАЛИ: предложение ЕГО БЛАЖЕНСТВА следующего содержания»... Кто слушал? Собрание епископов, заседавших в Патриархии. Выслушав и обсудив мнение м. Сергия об учении прот. С. Булгакова и о возможном его вреде для духовной жизни, те же епископы «Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 ПОСТАНОВИЛИ...». Следуют три пункта, заключающие в себе меры, принятые совещанием для ограждения паствы. Только отсюда начинается в собственном смысле «Указ Московской Патриархии». Весь предшествующий текст (большая часть документа) есть не что иное, как доклад м. Сергия собранию Преосвященных. Где же «догматический оракул», «роль Римского Папы», суждение «*ex sese, sine consensu ecclesiae*»? В чем нарушение пресловутой «соборности», угрожающее «православной свободе»? Было ли принято мнение м. Сергия собравшимися епископами как «непогрешимое» определение? Нет никаких оснований для столь чудовищного утверждения.

Всякая власть, в том числе и власть церковная, будучи вверена людям по природе не непогрешимым, должна, однако, проявляться носителями власти так, как если бы они были непогрешимы в своих действиях и суждениях. Носители власти, колеблющиеся в своих действиях, ссылающиеся на свою «погрешимость», являют безответственность, начало разложения и анархии, вырождение власти. Акт власти может быть ошибочным, но по форме своей должен носить характер непогрешимости. Отрицать это, значит не понимать, что такое власть. В данном случае *мнение* м. Сергия, — каковое,

* «Иерархии принадлежит право и долг блюдения церковной истины и авторитетного ее возвещения. Не притязая на вероучительную непогрешительность, епископы суть тем не менее как бы уста Церкви, в согласии с нею авторитетно и властно провозглашающие церковные суждения. В этом именно смысле и на соборах вселенских и поместных последнее авторитетное суждение по праву принадлежит епископам (на Московском Соборе епископы в особых заседаниях имели право *вето* на постановление Собора). Это право епископства вообще и отдельного епископа в частности, можно назвать условной непогрешительностью». Это говорит не кто иной, как сам о. С. Булгаков в статье «Иерархия и Таинства» («Путь», № 49, с. 43; Париж, 1936 г.). Почему же в «Докладной Записке» он говорит совершенно обратное? Не потому ли, что «условная непогрешительность» суждения епископов коснулась его доктрины?

конечно, не было воспринято епископами Патриархии как «непогрешимое суждение», — дало место меропрятиям Московской Патриархии, т. е. *акту* церковной власти, который (как всякий акт власти) выразился в категорической форме (Указа). Приняв мнение м. Сергия, должны ли были епископы Патриархии в постановленных ими меропрятиях указывать на сомнительность своего суждения, на возможную «необоснованность» своего церковного акта? Если Гамлет не может являться идеалом светского правителя, то еще менее этот образ допустим для носителя власти церковной, «Пастыря доброго, полагающего жизнь свою за овец».

Известная среда русской церковной общественности в епископах Церкви хочет видеть только сакраментальное значение, предоставляя им лишь пышные архиерейские службы и лишая епископское сословие всякого административного значения. Всякий акт власти со стороны епископа будет восприниматься как «католическая тенденция», поскольку существует в русской церковной среде *протестантское* восприятие Церкви, Ее иерархии и церковной власти. Вышеприведенные слова о. С. Булгакова являются ярким выражением этого нового восточного протестантизма, основывающегося на безответственном применении неопределенного, туманного, бесформенного понятия «соборности», введенного славянофилами в русскую религиозно — философскую литературу. Что разумеет о. С. Булгаков под «путями церковной соборности», на которых должен рождаться догматический приговор? Общественное мнение, подогреваемое прессой? Или демократический принцип большинства? Или, наконец, необходимость созывать Собор (поместный или вселенский) по поводу всякого вопроса учения и невозможность для церковной власти принимать какие бы то ни было меры, без предварительного суждения этого Собора? Являются ли в таком случае епископы Церкви только «представителями церковного народа», связанными в своих суждениях и действиях «императивным мандатом»? Тогда, поистине, духовная власть была бы самым жалким и беспомощным явлением.

Странно видеть у Пресвитера такое дилетантское суждение о Церкви и формах Ее жизни, основанное на литературных и публицистических источниках и свидетельствующее о полном незнании основного и единственно важного свидетельства — книги Правил и Св. Канонов Церкви.

Возражение о. С. Булгакова против той формы, в которой было вынесено суждение Московской Патриархии об его учении свидетельствует: 1) о смешении Указа Московской Патриархии с докладом м. Сергия, на основании которого было вынесено суждение епископов; 2) о протестантско-демократическом отношении

к природе церковной иерархии и власти; и 3) о глубоком невежестве в области каноники, отличающем многих современных церковных деятелей, как мирян, так равным образом и пастырей.

Акт суждения Московской Патриархии об учении о. С. Булгакова и меры, принятые ею, канонически безукоризненны и не могут быть отвергаемы безответственным указанием на «римский абсолютизм».

П. О. С. Булгаков полагает, что догматическому суждению о том или ином учении должно предшествовать богословское обсуждение, споры, столкновение различных мнений, на основании которых в результате является Истина. «Это обсуждение совершается иногда бурно и длительно (христологические споры) и завершается торжественным вероопределением на Вселенском или Поместном соборе, принимаемом Церковью в качестве слова истины (а иногда и отвергаемом: лжесоборы) или же *tacito consensu*, самую жизнью Церкви. В данном частном случае в отношении к моей доктрине еще даже не началось ее надлежащее богословское обсуждение, которое должно совершаться, не насилуемое никаким преждевременным судом» (с. 53). Заметим, что это требование предварительных богословских обсуждений и полемики находится в странном противоречии с заявлением о. С. Булгакова о том, что он привык «оставлять без внимания многочисленные нападения» на свою доктрину. О. С. Булгаков считает свою софиологию «еще принадлежащей к области богословского обсуждения». «Такого обсуждения по тяжким условиям нашей жизни до сих пор она почти не имела. Из истории догматов мы знаем, что окончательному определению Церкви всегда предшествовало догматическое брожение, состязание разных школ и идей, друг друга взаимно исключавших (так было и в эпоху Вселенских соборов), доколе Дух Божий не открывал церковной истины соборному сознанию Церкви. Вопрос о Софии, Премудрости Божией, можно сказать, еще не начинался обсуждением, которое хочет завершить своим приговором м. Сергий. Здесь имеют применение слова ап. Павла: «Ибо надлежит быть и разномыслиям *αἰρέσεις* между вами, да откроются искуснейшие».

О. С. Булгаков хочет превратить богословские споры, разделение («ереси»), смуту — в нормальное явление церковной жизни, в необходимую норму, без которой невозможно постижение Истины. Он обличается прежде всего ап. Павлом, на которого хочет опереться. Следует рассмотреть цитату во всем ее контексте (1 Кор 11: 16–19). Ап. Павел прекращает споры коринфян о покрывании волос женами в храме, указывая на принятый церквями обычай: «А если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая, ни церкви Божий. Но предлагая сие (т. е. разрешая спор, как

“искуснейший”), *не хвалю вас*, что вы собираетесь не на лучшее, а на худшее. Ибо, во-первых, слышу, что, когда вы собираетесь в церковь, между вами бывают разделения *σχισμάτα*: чему отчасти и верю, ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, да откроются искуснейшие». Итак, ап. Павел отнюдь не признает споров в Церкви нормальным и даже обязательным явлением, «не хвалит» за разделения, признает их «худшим», с трудом верит слухам о них и утешается мыслью о промыслительной воле, которая самое зло заставляет служить ко благу и допускает споры, чтобы в искушении возвысились искуснейшие». Иного толкования приведенного Текста, т. е. в смысле «необходимости» ересей для нормальной жизни Церкви, быть не может. В противном* случае, пришлось бы толковать в том же смысле слова Господа: «Горе миру от соблазнов: ибо *надобно* прийти соблазнам: но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф 18. 7), т. е. приписывать Богу происхождение зла, соблазнов и нестроений в мире**.

Бурные и длительные «богословские обсуждения» (например, христологические споры, на которые указывает о. С. Булгаков), сами по себе отнюдь не являются нормальным и желательным явлением церковной жизни. Достаточно вспомнить ту глубокую 60-летнюю смуту и расстройство, в которые повергли Церковь «богословские обсуждения», вызванные арианством. Соборные вероопределения, которыми обычно заканчивались споры, всегда являлись экстренной мерой. Они ни в какой степени не оправдывают тех, кто вынуждает Церковь к столь крайней мере, возбуждая споры и смуту, становясь причиной соблазна (*αἰρέσεις*). Героизм, проявляемый на войне защитниками отечества, не делает войну, саму по себе, положительным и необходимым явлением.

Если бы о. С. Булгаков был прав, утверждая, что надлежащее богословское обсуждение его доктрины еще не началось, что всякий суд о нем епископов Церкви является «преждевременным» и «насилюющим», если бы богословские споры и обсуждения были нормой догматической жизни, единственным путем к познанию Истины, то никогда не было бы отцов и Православия бы не существовало... были бы мнения, блуждания впотьмах, множество комиссий, разбирающих и обсуждающих отдельные положения, громадная литература, подготовка материалов к «будущему Со-

* Отсылаем желающих к тонкому анализу этих слов ап. Павла в гомилии св. Иоанна Златоуста на 1 Кор 11: 1.

** Ср. также. Мф 24: 6; Мк 13: 7; Лк 17: 1; Лк 21: 9 и многие другие подобные тексты, относящиеся к божественному предведению зла, свободно совершаемого человеческой волей.

бору», — и покинутое стадо верных, предоставленное «ветрам учения», не знающее за кем идти, как веровать, в ожидании «обоснованного суждения» Собора, который в результате, по словам о. С. Булгакова, может еще «оказаться разбойничьим». Об этом стаде верных, ради которых пролилась драгоценная Кровь Христова, ради которых в Пятидесятницу сошел Дух Святой, ради которых существует Церковь, о. С. Булгаков забывает. Забывает и о том, что в Церкви людям вручена сама Божественная Истина, а вместе с тем и ответственность за чистоту ее усвоения всеми членами Тела Христова, каждым в свою меру. Сознание этой ответственности, ревность о Церкви, побуждают не к промедлению и обсуждению, но прежде всего к решительному противодействию тому, что может принести духовный вред верным. Слово — не безразличное сотрясение воздуха, а действенная духовная сила, особенно слово учения в Церкви. Здесь не может иметь места квиетизм⁵, но необходимо бодрствование церковной власти и немедленное принятие тех или иных мер для наставления и ограждения паствы. Богословские споры, которые при этом возгораются, являются печальной необходимостью, той войной, в которой выдвигаются «искуснейшие», защищая общее достояние Церкви.

Итак, отсутствие предварительных богословских споров отнюдь не может быть аргументом против права м. Сергия ограждать свою паству от того, что ему представляется ложным и духовно опасным в учении о. С. Булгакова. Это не исключает, однако, возможности догматических споров и обсуждений в дальнейшем.

III. В качестве возражения против Указа, о. С. Булгаков ссылается на терпимое до сих пор отношение Церкви к его учению. Книга «Свет Невечерний», где впервые развивалась софиологическая доктрина автора «Агнца Божия», вышла в Москве в 1917 г. Еще раньше вышла книга о. П. Флоренского, «Столп и утверждение Истины», где также излагалось учение о Софии, сочинение, доставившее его автору степень магистра богословия. «Отсюда явствует, что учение о Премудрости Божией, по крайней мере на правах богословского мнения, до революции являлось терпимым и Св. Синодом, и учеными богословами» (с. 22). Автор «Света Невечернего», — тогда еще светское лицо, — участвовал в трудах комиссии Всероссийского Собора 1917 г., был избран в члены Высшего Церковного Совета, пользовался личным доверием Свят. Патриарха Тихона и с его благословения был рукоположен в иерея в 1918 г. еп. Феодором, который был знаком с сочинениями С. Н. Булгакова. Никто из членов Собора — в том числе и сам м. Сергий — не выражал недоверия или сомнения в его правоверии. Этот вопрос не возникал

также и в Высшем Церковном Управлении на Юге России, в состав которого входил автор «Света Невечернего» (с. 22–24).

Приведенные факты, свидетельствующие об отсутствии обвинений в течение хотя бы и долгого времени в прошлом, не исключают возможности обвинений в настоящем. Далеко не всегда лжеучения встречали немедленное противодействие со стороны церковной власти. Достаточно вспомнить, что Оригеновские споры возникли много лет спустя после смерти Оригена, осуждение же «Трех Глав» на V Вселенском соборе коснулось Феодора Мопсуетского и некоторых пунктов писаний Ивы Эдесского и блаж. Феодорита Кирского через сто лет после того, как все три умерли в мире с Церковью, справедливо почитаемые за многие заслуги. Ни долгий срок, ни заслуги Оригена и Феодорита не могли сделать православными их неправые учения: Церковь не знает «права давности», как не может Она допустить и компенсации ложного в учении, заслугами в других областях: ложное остается ложным и требует исправления. Напрасно жалуется о. С. Булгаков, что Церковь хочет судить, богословский труд всей его жизни (с. 22, 51), подобно наемнику евангельской притчи, указывая на затраченные усилия и понесенные тяготы. Неужели «свой труд», «свое дело» (хотя бы и дело всей жизни) связали его тяжкими узами священной собственности, которые не может разрешить Церковь? Неужели лучше, цепляясь за свое дело, дожидаться дня, когда оно стгорит в огне и «потерпеть урон» (1 Кор 3: 15), чем явив подлинную свободу, отбросить узы «своего» и внять суду Церкви?

Неубедительно и указание на терпимое отношение Церкви к «Столпу и утверждению Истины» о. П. Флоренского и к «Свету Невечернему», первому богословскому труду о. Сергия, в то время проф. С. Н. Булгакова. Со стороны церковной власти не могло быть иного отношения к этим двум книгам, знаменовавшим обращение к Церкви русской интеллигенции. В частности, автор «Света Невечернего» прошел долгий и трудный путь, приведший его к церковным стенам. И Церковь с радостью приняла пришедших, лобызая намерение, взирая на устремление их мысли к Истине и снисходя к несовершенствам, к неточностям и даже ложным мнениям, которые должны были бы постепенно изжиться и отпасть сами собой, как ненужная шелуха, при дальнейшем возрастании обоих богословов в Церкви. Исполнился почти двадцатилетний срок — от «Света Невечернего» к «Агнцу Божию». Первая книга — философа устремляющегося к полноте ведения Истины в Церкви, вторая — пресвитера Церкви, плененного своей философией и извращающего ради нее православное учение, восставая против отцов. Исполнился срок созревания, после которого Церковь должна

была произнести свой суд над богословским делом о. С. Булгакова. Можно ли отрицать право церковной власти на этот суд или указывать на ее непоследовательность, на том основании, что доселе Церковь медлила тем или иным высказыванием, ожидая окончательного определения пути мысли о. С. Булгакова?

IV. о. С. Булгаков неоднократно указывает, что суд над его учением произнесен без знакомства с подлинными его сочинениями, которое заменяется доставленными м. Сергию выписками из них (с. 20–22, 51).

Конечно, было бы может быть желательно непосредственное ознакомление м. Сергия и с «Агнцем Божиим», и с остальными трудами о. С. Булгакова, составляющими, по словам самого автора, не одну тысячу страниц. Но требовать подобного труда, связанного с немалой затратой времени, от Главы Поместной Церкви, руководящего жизнью более чем двухсот епархий, было бы по меньшей мере странно. О. С. Булгаков опять забывает, что епископ Церкви есть прежде всего администратор, руководитель Ее жизни, ответственный перед Богом за Церковь и чистоту Ее учения, а потом уже богослов, могущий углубляться в рассмотрение тех или иных деталей или оттенков чужой богословской мысли. Он забывает также, что и по своей цели, и по своим методам, суждение иерархов о том или ином богословском учении коренным образом отличается от критики какой-либо философской системы, научного труда или художественного произведения. Там обращается внимание на логичность построения, согласованность частей, отсутствие внутренних противоречий. Здесь, прежде всего, определяется основная тенденция — независимо от цельности самой системы, — характер этой системы и тот вред, который она может повлечь для Церкви: рассматривается ее действительное существо и оставляются в стороне второстепенные детали и оговорки, уравнивающие ту или иную мысль в целом построении системы. Мысль Нестория о «лице соединения», которую с большой натяжкой можно было бы истолковать как признание единой ипостаси, не уничтожила основной губительной тенденции несторианства рассекал единство Богочеловека. Обнаруживая и обличая самое существо несторианства, его основную тенденцию, св. Кирилл не входил в подробное ознакомление со всей «системой» Нестория. Он обратился со своим первым посланием, обличавшим Константинопольского Патриарха, ко всему епископату, как только узнал о новом учении, — тоже по «выпискам», — по обрывкам проповедей Нестория, проникшим в египетские монастыри. Невозможно отрицать, что заблуждение Нестория было верно определено св. Кириллом *в его существе*. Можно было бы привести множество примеров из истории Церк-

ви, когда учение осуждалось «по выпискам». Все они сводятся к одному основному принципу: Церковь всегда судила и судит не «систему» как таковую, а самое существо мысли и ее возможный вред; для этого суждения достаточны те материалы, которые могут дать представление об основной тенденции доктрины.

Значит вопрос не в знакомстве или незнакомстве м. Сергия и русских епископов с книгами о. С. Булгакова, а в том, верно ли определено по имевшимся материалам существо нового учения в докладе м. Сергия и в самом Указе Патриархии. Если бы характеристика основных тенденций о. С. Булгакова, сделанная на основании цитат, оказалась не соответствующей действительности, о. С. Булгаков мог бы дать прямой и исчерпывающий ответ на все обвинения, содержащиеся в докладе м. Сергия и в заключении Преосвященных Патриархии. Если же это суждение справедливо, то о. С. Булгакову остается или признать справедливость обвинений, или же отвечать на них не по существу, а уклончиво, т. е. искажая смысл обвинений и отвечая не на то, что инкриминируется его доктрине. Именно так и поступает о. С. Булгаков в своем ответе. Это станет ясно из внимательного сличения его докладной записки 1) с текстом доклада м. Сергия, 2) с заключением Московской Патриархии.

II. Богословское содержание доклада м. Сергия патриархии

а) О ложном начале и нецерковном характере богословия о. С. Булгакова

§1. О. С. Булгаков приписывает м. Сергию желание судить не об основных началах, а только об отдельных частностях его сложной системы. Он пытается доказать это двумя следующими цитатами, вырванными из доклада м. Сергия: «Не нужно излагать и разбирать всю систему Булгакова. Чтобы не быть ею загнипнотизированным, подойдем к ней со стороны: возьмем несколько положений православной догматики и посмотрим, во что она превращается в толковании Б.». Другая цитата, вызывающая возмущение о. С. Булгакова: «Прежде всего представляется нецелесообразным указывать отдельные пункты учения Булгакова, где оно явно противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью». Продолжим эту цитату, обратившись к тексту м. Сергия: *«Не в таких частных противоречиях характеристика Булгакова. Это лишь подробности его системы, лишь прямые следствия основного начала, на котором построено все его учение о Софии — Премудрости Божией. Самое это начало не церковно, и система, построенная на нем, настолько*

самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может». Подход к разбору учения о. С. Булгакова у м. Сергия совершенно обратный тому, какой ему приписывается в «Докладной записке»: м. Сергий именно не намерен останавливаться на «частных противоречиях» догматов, а желает прежде всего указать на основное начало, ложный в основе, нецерковный характер учения о. С. Булгакова, чтобы затем на примере нескольких основных положений православной догматики наглядно показать, как понимание догматов Церкви извращается этой ложной установкой мысли.

§ 2. О. С. Булгаков горячо отвергает упрек м. Сергия в нецерковности мысли и, прежде всего, в том, что «как истый интеллигент, он смотрит на церковное предание несколько свысока, как на ступень уже пройденную и оставшуюся позади». О. С. Булгаков указывает, что, наоборот, как раз священное предание он считает самым важным догматическим основанием Православия. Но в дальнейшем тут же обнаруживается, что именно он понимает под преданием Церкви. «Нет ни одного исследования, — говорит он, — по которому я не привлекал бы к рассмотрению всего содержания церковного предания, насколько оно было мне доступно, в разных его образах: святоотеческого, литургического, иконографического и т. д., я это делал не только по долгу научной совести, но прежде всего из чувства послушания Церкви, *ища* подлинного предания, стремясь расслышать его настоящий голос. Разумеется, при этом неизбежна и необходима известная критическая работа отбора и различения» (с. 27).

Вот что понимает о. С. Булгаков под преданием Церкви: не таинственный ток ведения тайны, неиссякающий в Церкви и сообщаемый Духом Святым Ее членам, а просто «памятники церковной культуры», если можно так выразиться, мертвый сам по себе материал, т. е. не Предание, а то, что в той или иной мере создавалось Преданием, не самую реку, а те пески, хотя бы и золотые, которые она отлагает в своем течении*. Если так понимать предание Церкви и все же считать при этом, что именно предание есть важнейшее догматическое основание Православия, то во что же превратится Православие? — в объект археологического исследования. Достоверность или недостоверность так понимаемого «предания» будет устанавливаться научной критикой, чтобы затем на этой почве православные богословы могли строить те или иные теологумены. Именно это отрицание живого

* Такое понимание Предания свойственно далеко не одному о. С. Б. Оно глубоко укрепились у нас, под влиянием католических и протестантских учебников, став отчасти уделом и нашего «школьного богословия».

Предания, как постоянного внутреннего самосвидетельства Истины, немолкающего учительного голоса в Церкви, м. Сергий и имеет в виду, когда говорит, что для о. С. Булгакова предание Церкви пройденный этап, оставшийся позади, что для него богословская мысль омертвела еще в Византии и что протестантское кенотическое богословие (независимо от оценки его утверждений) воспринимается им как «возрождение» этой мысли*. К этому мертвенному восприятию предания Церкви и относятся слова: «как истый интеллигент», конечно, не заключающие никакого порицательного смысла по отношению к образованности и культуре, поскольку они не становятся препятствием к отрешенному постижению Истины в живом токе Предания Церкви.

Это же отношение к Преданию и к Самой Церкви, характерное для всякого «истого интеллигента», неожиданно прорывается у о. С. Булгакова в следующем замечании: «Неужели мне нужно объяснять ученому богослову, что греческая философия была теми дрожжами, на которых вскисло все (курсив о. Б.) святоотеческое богословие: Ориген и отцы каппадокийские, Леонтий Византийский и св. Иоанн Дамаскин, Тертуллиан и блаж. Августин? Для какой же цели преподавалась в д. академиях древняя философия?» (с. 28). Древняя философия преподавалась в Духовных Академиях для развития и культуры ума, а отнюдь не ради постижения через ее посредство истин Откровения. Для той же цели и отцы в юные годы учились в школах философов. Отсюда делать заключение о зависимости богословия от философии, тем более сравнивать последнюю с Евангельскими «дрожжами в трех мерах муки», значит заменять Предание Церкви «преданием человеческим, стихиями мира» (Кол 2: 8).

§ 3. Возражая против характеристики своей системы как «гностической», о. С. Булгаков произвольно сводит определение гностицизма у м. Сергия к двум положениям: 1) «учение о Премудрости, о Логосе или о посредстве между Богом и тварным миром составляло основную проблему гностиков», 2) гностики «оперируют терминами и понятиями, обычными в православной догматике, в Священном Писании и под.». Затем на это столь неполное определение он победоносно отвечает: «Очевидно, под эти два признака можно подвести и всю святоотеческую письменность, как и всякую вообще догматику, ибо чем же и занималась богословская мысль эпохи Вселенских соборов, как не вопросами о Премудрости, о Логосе или о посредстве между Богом и тварным

* «Агнец Божий», с. 247; «кенотическое богословие» в Германии и Англии есть «первое движение христологической мысли после Вселенских соборов».

миром... причем, конечно, мысли эти излагались терминами и понятиями обычными в православной догматике» (с. 29). Трудно допустить, чтобы о. С. Булгаков, как высоко образованный богослов, не понимал, в каком именно смысле учение о Логосе, как о *посредстве* между Богом и тварным миром, является характерным для гностиков, отрицавших иноприродность Творца и творения, искавших именно посредства, «онтологического моста» между Богом и миром, связующего звена или даже цепи звеньев*. Святоотеческая мысль** никогда не видела в Логосе «посредства» между Богом и тварью, но учила о *Богочеловеке*, неслиянно соединившем в едином Лице совершенное Божество и совершенное человечество. Что может быть дальше от гностической идеи «посредства»? Воспринимая всю святоотеческую христологию именно как учение о «посредстве», о. С. Булгаков только подтверждает справедливость характеристики его системы как «гностической».

Но м. Сергей, характеризуя систему о. С. Булгакова как гностическую, не ограничивается указанием на учение о «посредстве» между Богом и миром, на которое так неудачно отвечает о. С. Булгаков. Он идет дальше, сближая метод богословия о. Сергия с основной установкой гностиков. Прежде всего гностикам была чужда апофатика, отрешенность мысли, «совлечение себя» при восприятии Откровения, отказ от земного познания, земной философии в применении к Богу. М. Сергей говорит: «Приходя к христианству с остатками языческой философии, гностики не могли не столкнуться с церковным учением. Верная евангельскому слову: «Бога никто не видел никогда» (Ин 1: 18), Церковь не требовала: «Покажи нам Отца» (14: 18), чтобы познать Его нашим земным познанием. Слава Божия в том, что Он есть «Бог неизреченен, невидим, непостижим» (евхаристическая молитва Литургии св. Иоанна Златоуста). Откровение о небесном Отце нельзя низводить на уровень обычной любознательности, тем паче бесцеремонно переправлять его, мешая пшеницу с плевелами (Иер 23: 28–29). Для верующего это святыня, к которой приблизиться можно только «иззув сапоги» (Исх 3: 5), очистив себя не только от греха, но и от всяких чувственных, вещественных образов («неприступный мрак в видении»)...

Что отвечает на это о. С. Булгаков? Апофатического богословия он никогда не отрицал, посвятил ему особую главу в «Свете Невечернем» и свой курс *догматики* начинает всегда с непознава-

* О близости учения о. С. Булгакова с учением гностиков о «посредстве» см. обстоятельный труд арх. Серафима «Новое учение о Софии, Премудрости Божией» (София, 1935).

** За исключением, может быть, некоторых апологетов.

емости Божией! (с. 31–32). Что о. С. Булгаков не может не знать об апофатическом богословии, в этом никто не сомневается. Вопрос в том, апофатично ли *его* богословие, отрешается ли его мысль от «своего» — от земных образов мышления, от философии, воспринимая Истину Откровения? Является ли оно поистине богословием, основанным на чистом восприятии Откровения, или же философской «системой» по поводу Откровения? Очень многие авторы начинают свои книги и статьи с «непостижимости Божией», но далеко не все кончают непостижимостью. Часто, отдав должное непостижимости на первых страницах, в дальнейшем о ней забывают и дают волю своему философствованию, «вторгаясь в то, чего не видели, безрассудно надмеваясь плотским своим умом» (Кол 2: 18). Очень характерно заявление о. С. Булгакова, что «истина апофатического богословия... отнюдь не исключает откровения и соответственного положительного или катафатического богословия» (с. 31). Он не хочет понять, что апофатика не особый отдел богословия, а единственный *путь* всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления, воспринимая Откровенную Истину. Она не только «не исключает Откровения» (!), но является основным условием возможности для нас воспринять Истину Откровения, основным условием всякого христианского богословия, в отличие от языческого гнозиса и философии.

Превратно понимая апофатику, о. С. Булгаков приписывает м. Сергию желание запретить всякую богословскую мысль, указанием на «непостижимость Божию», и заменить ее мистическим созерцанием. «Не хочет ли м. Сергей заодно возбранить путь и всякому положительному, катафатическому богословию? Не подпадает ли под его осуждение все святоотеческое богословие, начиная с Оригена и кончая св. Григорием Паламой? Не угрожает ли нам при таком агностицизме протестантский адогматизм или даже антидогматизм Шлейермахера⁶, Ричля⁷ и др., или безбрежные фантазии мистиков?» (с. 32). Это неожиданное заявление о. С. Булгакова с новой силой свидетельствует о полном отсутствии понимания истинного значения апофатики, а также и о том, что все святоотеческое богословие понимается им как ряд человеческих философских систем. Особенно характерно при этом упоминание Оригена, который действительно является наименее «апофатичным», эллинистическим философом в христианстве, почему и была осуждена Церковью его «система». Что же касается св. Григория Паламы, то можно только посоветовать о. С. Булгакову перечитать его писания, чтобы научиться у него истинному богословию, отрешенному от всякой человеческой философии, ибо делом всей жизни

Паламы была борьба против философской («томистской») системы, которой Варлаамиты затемняли Свет неприступной Истины, просвещающий всякий ум, «совлекающийся себя», в богословии не Ищущий «своего», — «своей системы», своей философии.

Еще одна черта, отмеченная м. Сергием как общая у о. С. Булгакова с гностиками, тесно связана с отрицанием апофатики, т. е. аскезы мысли. М. Сергий, сказав об отсутствии отрешенного постижения Откровения у гностиков, продолжает: «гностики же искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, “прелесть”, обман и самообман». Затем м. Сергий прибавляет: «Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением». Действительно, София Божественная, любимая Богом и любящая Бога, погружающаяся в небытие, становясь одновременно Софией тварной, освобождаемая Логосом, соединяющим в себе небесную и земную Софию, вся эта софийная мифология, подобно мифологии гностической с ее бесконечными зонами и сизигиями — не может иметь иного источника, кроме «творческого воображения», «фантазии».

На это обвинение м. Сергия о. С. Булгаков не дает никакого ответа, не может ничего ответить и проходит его молчанием.

б) О Софии

§ 4. Определив нецерковность метода богословия о. С. Булгакова (превратное понимание Церковного Предания, отсутствие апофатики в постижении Откровения, приводящее к построению системы, созданной философской мыслью и творческим воображением, подобно построениям гностиков), а также ложную тему его богословствования (искание «посредства», онтологического моста между Богом и миром, также общее с гностиками), м. Сергий переходит к рассмотрению нескольких основных догматических положений в толковании о. С. Булгакова. Обращаясь, прежде всего, к догмату о Св. Троице, он сталкивается с учением о Софии Божественной.

М. Сергий так начинает свое краткое изложение и критику основных положений софиологии о. С. Булгакова: «По учению Булгакова, во Св. Троице, кроме трех ипостасей, нужно различать Софию, Премудрость Божию. София есть от века присущая Богу мысль Божия о тварном мире, идеальный образ мира. А так

как мысль Божия не может оставаться только мыслью без осуществления, только призраком бытия, то и София есть духовная реальность, существо и притом живое. София не только предмет любви Божией, но и отвечает Богу любовью, любит Бога. Как живое существо, способное духовно любить, София должна бы иметь сознание, ипостась. Булгаков *сначала так и учил*, всячески оговаривая, что это ипостась иного рода, отличная от трех ипостасей Божества. Но и при всех оговорках это значило уже явно отрицать христианское учение о Пресвятой Троице. Теперь Булгаков отождествляет Софию с не-ипостасной “уся”, с существом Божиим».

О. С. Булгаков передает слова м. Сергия следующим образом: «Здесь говорится: хотя я и «отрицаю, что София есть четвертая ипостась во Св. Троице» (разумеется, этой нелепости я вообще никогда не думал и не утверждал)*, «но и при всех оговорках это значит уже явно отрицать христианское учение о Св. Троице». Почему и в каком смысле? К этому убийственному приговору не приведено ни малейшего основания» (с. 32). Заметим, что *выражения «четвертая ипостась» м. Сергий не употребляет в применении к учению о. С. Булгакова*. Его мысль ясна всякому непредубежденному уму: во Св. Троице не может быть иных частных начал, кроме Трех ипостасей; поэтому наделять Софию личным, ипостасным бытием — значило бы вводить новую частность туда, где может быть только общее Трем Лицам, т. е. «отрицать христианское учение о Пресвятой Троице». Именно поэтому, в этом смысле, на более чем достаточном основании учения Церкви о Св. Троице, м. Сергий отвергает возможность представления о Софии, как особом, личном, ипостасном существе в Боге.

Далее о. С. Булгаков, не поняв аргумента м. Сергия, пытается обратить его против него же. Он говорит: «Я могу ответить только вопросом: означает ли библейское учение о Премудрости Божией, а также и Славе Божией в В. З. «уже явное отрицание учения о Св. Троице»? Представляет ли русское благочестие, выражающееся в молитвенном обращении: «Премудрость Божия, София преименитая, спаси ны, грешныя рабы Твоя», — «уже явное отрицание учения о Св. Троице»? Идя дальше, я могу опросить, представляет ли учение отцов Церкви о первообразах и предопределениях в Боге, *параδείγματα* или *προορισμοί* (у свв. Дионисия, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и др.) «уже явное отрицание учения о Св. Троице»?»

* Однако в «Свете Невечернем» о. Б. писал: «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась» (с. 212).

Представляет ли учение св. Григория Паламы о множественности Божественных энергий в Боге «уже явное отрицание Св. Троицы»? Наконец, не представляет ли, с последовательно развиваемой точки зрения м. Сергия, и признание *ousia*, существующей в Св. Троице, «уже явное отрицание догмата Троичности»? (с. 33).

На эти вопросы, поставленные ребром, можно дать столь же категорические ответы:

Если библейскую Премудрость Божию и Славу Божию не относить к единой природе, общей Трем Ипостасям, а мыслить как особое личное или ипостасное начало в Боге, это будет «уже явное отрицание христианского учения о Св. Троице».

Если молитвенное обращение к «Премудрости Божией, Софии преименитой» понимать не как призывание одного из Имен Божиих, общих единой природе Св. Троицы, или не как обращение к одной из Трех Ипостасей, а как молитву к особому ипостасному существу в Боге, наряду с Тремя Лицами, вроде старообрядческого Человека Иисуса, сидящего на четвертом престоле, это будет «уже явное отрицание учения о Св. Троице».

Если, извращая ясное учение отцов Церкви о «совокупно *ἐνιαύος* предсуществующих в Боге предопределениях и первообразах^{*}, не нарушающих простоты Божества^{**}», учить о них, как о множестве частных начал в божественной природе, или особенно о их совокупности как об особой ипостаси, — это было бы «уже явным отрицанием учения о Св. Троице».

Если учение Церкви о множественности Божественных энергий, выраженное наиболее точно и недвусмысленно св. Григорием Паламой^{***}, понимать в смысле множества частных, ипостасных начал в Боге (как хотели истолковать учение Паламы его противники), — это было бы, действительно, «многобожием» и «уже явным отрицанием учения о Св. Троице»^{****}.

* См. св. Дионисий Ареопагит, D. N., II, 5; II; — о соединенных разделенных, умножении в единстве, и многообразии, не оставляющем единства. D. N., V, 8 — о первообразах.

** D. N., V, 9 — о том, что первообразы не вносят иного, двоящего начала в Бога и многие другие тексты.

*** «Энергия общая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога» — Theoph., PG 150. 941.

**** Выражение св. Григория Паламы «тысячеипостасная благодать» относится не к образу бытия Божественных энергий по себе, а к усвоению их тысячами и тьмами тысяч человеческих личностей, совершающихся в обожении. В них благодать становится «тысячеипостасной». Св. Григорий Палама, Theoph., там же.

Наконец, если Божественную сущность *οὐσία* противопоставлять ипостасям, как некое особое личное начало, обладающее сознанием, ипостасное, — это будет также «уже явное отрицание христианского учения о Св. Троице».

Пять вопросов, которыми о. С. Булгаков пытается уличить м. Сергия, свидетельствуют только, что и библейские тексты о Премудрости и Славе, и молитва к Премудрости, и святоотеческое учение о первообразах, и догматы об энергиях Божества и самое учение о Божественной сущности он хочет понимать по-своему, видя в них свидетельства об особом личном или просто особом начале в Святой Троице наряду с Тремя Ипостасями.

§5. Указав на невозможность учить о Софии как особой ипостаси в Св. Троице, м. Сергий переходит к рассмотрению учения о. С. Булгакова, отождествляющего Софию с Божественной сущностью. Он следующим образом продолжает свою критику:

«Теперь Булгаков отождествляет Софию с не-ипостасной “усиа”, с существом Божиим. Как не-ипостасная, София отвечает на любовь Божию лишь пассивно, лишь отдающейся или женственной любовью Она есть вечная женственность в Боге»... «По христианскому же воззрению, любовь, хотя бы и женственная, пассивная, чтобы быть духовной, тем паче Божественной, должна быть сознательной, т. е. принадлежать ипостаси, а не безипостасному существу или природе. Иначе это будет уже инстинкт, неуправляемое разумом «бессловесное» движение, совершенно немислимое в Абсолютном Духе: даже Еве такая бессознательная, естественная любовь, «влечение к мужу» (Быт 3: 16), послана была лишь после грехопадения».

Аргумент м. Сергия сводится к следующему: или София обладает сознательной любовью, — и тогда она является особой ипостасью в Св. Троице, что невозможно, или она безипостасна, след. сознательной любовью не обладает и любит Бога бессознательной любовью, «инстинктом», что не может иметь места в Святой Троице. Иными словами, о. С. Булгакову остается, отстаивая свою софиологию, или защищать возможность «бессознательной любви» в Боге, — или признать Софию «Четвертой Ипостасью». Что отвечает на это о. С. Булгаков? Он утверждает, что *в тварном мире* такая бессознательная — ответная, пассивная, отдающаяся любовь существует и доказывает это никем не оспариваемое положение на четырех страницах (33–36) многочисленными ссылками на псалмы, где вся тварь, солнце, луна, звезды, огонь, животные, деревья — призывают хвалить Господа, на молитвы, призывающие силу Животворящего Креста, наконец на Церковь, Которая, «не будучи четвертой ипостасью», любит Бога ответною любовью, — забывая, очевидно, что и Крест, и даже Церковь, относятся все же к сотворенному миру

и никак не являются Божественной сущностью Св. Троицы, не говоря уже о камнях, «великих рыбах, древах плодоносных и всех кедрах», которые призываются хвалить Господа. В ответ м. Сергию, утверждающему, что безипостасная любовь в Боге невозможна, о. С. Булгаков доказывает, что в твари такая любовь возможна. Такого рода аберрации⁸ в учебниках логики называются *ignoratio elenchi*⁹. Они возникают (сознательно или бессознательно) в тех случаях, когда аргумент противника неопровержим.

Критика м. Сергия останавливает, что равно невозможно ни учение о Софии как ипостаси, ни учение о ней как о безипостасном существе, способном все же любить Бога. Остается единственная возможность: относить Софию к многоименитой Божественной природе, видя в Ней одно из бесчисленных Имен Божиих, обозначающих одну из Божественных энергий, общих Трем Ипостасям Святой Троицы*.

§ 6. Продолжая разбор софиологии о. С. Булгакова, м. Сергий останавливается на отношении Софии к Трем Ипостасям: «Говоря об отношении Трех Ипостасей к Софии (“уса”), Булгаков считает Софию присущей всем Трем Ипостасям, однако различает самооткровение Второй Ипостаси, когда София является Логосом или Премудростью в собственном смысле, и самооткровение Третьей Ипостаси, когда София является Славой Божией, радостью Божией о Себе Самом»... «Для православного сознания неожиданно это присвоение Софии, как Славы Божией, Духу Святому (ведь и Сын Божий называется “сиянием славы” Отца)».

Здесь опять мысль м. Сергия совершенно ясна и вытекает из предыдущего. Божественная природа и все, что к ней относится, принадлежит нераздельно Трем Ипостасям Св. Троицы, Ее энергии и имена не определяют по преимуществу ту или иную ипостась. Иначе, кроме своих чистейших ипостасных различий — Отец, Сын, Святой Дух, — Лица Св. Троицы определялись бы отношением к Своей природе, были бы связаны ею, не были бы едины в отношении природы, а следовательно, и в действии, и в воле, единой для Трех Ипостасей. Отсюда ослаблялось бы и самое единосущие. Собор 1341 г. учит, что действие (энергию) подобает относить к Богу действующему и к действию Божества, но не к какому-либо из Трех Лиц**.

Также и на соборе 1351 г. св. Григорий Палама говорит: два или многие и различные божества θεότητες (т. е. энергии) не мыс-

* φυσική τῆς μιᾶς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος σοφία τε καὶ ἐνέργεια — св. Филофей. Три речи о Премудрости. Сл. 111, 5. Изд. еп. Арсения (Новг., 1898), с. 108.

** παρελάβομεν, ὅτι Θεόν ἐνεργούντα δηλοῖ, Θεότητός δὲ ἐνέργειαν, οὐδὲν δὲ τριῶν ἐνέργεια. См. Синоптик Нила и его отрывки у Петавия.

лю, относя одно к Отцу, другое к Сыну, третье к Духу. Мыслящим так — анафема»*. Связывая Премудрость в собственном смысле со Второй и Славу с Третьей Ипостасью, о. С. Булгаков впадает именно в эту ошибку, анафематствованную Паламой.

Вышеприведенные слова м. Сергия о. С. Булгаков считает «сбивчивыми», и на указание, что в Писании Слава относится также и к Сыну, отвечает: «Разве это возражение? И, кроме того, рядом с этим текстом (Евр 1: 3), сколько есть новозаветных текстов, где говорится о том, что Христу *дается слава*» (с. 37–38 пр.). Действительно, таких текстов можно было бы привести немало. Напомним главнейший из них, в первосвященнической молитве: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин 17: 5). Слава, которая была присуща по Божественной природе Второй Ипостаси Св. Троицы еще прежде бытия мира, становится присущей и человеческой природе, воспринятой Сыном, а отсюда передается Им и человечеству в Церкви: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино» (там же, стих 22). Наряду с текстами, свидетельствующими о прославлении Божественной Славой человеческой Природы Христа, можно указать, вслед за м. Сергием, на ряд текстов, относящихся к Славе, присущей Сыну по Божественной природе: «и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин 1: 14), также 1 Кор 4: 4 и др. Рядом с этим найдем тексты, относящие Славу к Отцу (напр., Еф 1: 6) и к Духу Святому (2 Кор 3: 18). Отсюда становится несомненным, Что Слава (так же как и другие имена, обозначающие энергии и теофании) не относится ни к одной из Трех Ипостасей в отдельности, или же относится к Каждой из Них в равной мере, в силу единства обладания природой Трех Лицами. Утверждение о. С. Булгакова, что Слава Божия в Писании соответствует или троичной теофании как явление Божества, или освящающему действию Духа Святого (с. 38), показывает только, что он не различает Лица, сообщающего Славу (Духа Святого) от самой Славы воссиявающей от общей природы Св. Троицы. Подобную ошибку совершают и латинские богословы, смешивая Духа Св. с Его Дарами и покрывая и Подателя и подаваемое общим именем Дара.

Ссылка о. С. Булгакова на свв. Фефила Антиохийского и Иринея Лионского в связи с отнесением Славы к Духу Святому, по-видимому, основана на недоразумении. Действительно, во II экскурсе к «Купине Неопалимой» о. С. Булгаков цитирует Фефила и Иринея**, чтобы доказать, что в святоотеческой письмен-

* Mansi, Coll. Cone., t. 26, p. 138.

** «Купина Неопалимая», с. 240.

ности Премудростью, Софией (а не Славой) именуется иногда Третья Ипостась. Отсюда явствует только, что и Премудрость «в собственном смысле» не может пониматься как особое определение, свойственное одному Сыну, относясь также не к какой-либо из ипостасей, но к общей природе. Можно пойти дальше и указать на тексты, где самые имена Утешителя и Логоса относятся, первое — к Сыну*, второе же к Духу Святому**. Это свидетельствует о том, что даже имя Логоса и имя Утешителя не определяют ипостасных особенностей Сына и Духа, но связываются нами преимущественно со Второй и Третьей Ипостасью, поскольку в Них осуществляется домостроительство Св. Троицы в мире***. Восставая против смешения Лиц с природой, м. Сергей защищает чистейшие отличия Ипостасей — Отца, Сына и Св. Духа, исходящего от Отца, — и Их абсолютное единство: «Как единый, чистый, абсолютно несложный и неделимый Дух может иметь три лица, т. е. три сознания или три «я», не сводимые одно на другое, для нас пребудет тайной. Точно так же положение: «Единое начало Божества в Троице — Отец рождает Сына и изводит Святого Духа» — скорее едва уловимый намек на новые тайны внутри Божества, чем попытка их раскрыть».

§ 7. О. С. Булгаков не ограничивается различием Второй и Третьей Ипостасей в Их отношении к Софии как Премудрости и Славы. Уча о Софии как предвечном человечестве в Боге, он видит в Сыне и Духе Святом два духовных начала человечества — мужское и женское. М. Сергей отмечает это различие в следующих словах: «Различие Сына и Духа Святого в отношениях к Софии как Человечеству в Боге, Булгаков опять — таки хочет понять как различие двух духовных начал в Боге, по аналогии двух начал в человеке: мужского и женского. «Как ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившегося в младенце мужского пола и ставшего

* 1 Ин 2: 1.

** В некоторых древнейших литургиях (см. у Катанского. Также в *Dict. d'archeol. chretienne et de liturgie*, в статье «*èpiclèse*», t. V, coll. 146, 148–150.

*** Когда мы Сына называем Логосом, Ипостасной Премудростью, имеем в виду единый Разум и Премудрость Троичного Бога, открывшийся нам во Второй Ипостаси, через Боговоплощение Дух Святой содействующий Сыну, остается скрытым в домостроительстве. Даже пролог Евангелия от Иоанна, говоря о Логосе, открывающем Отца, не называет Духа, хотя и подразумевает Его. Учение о Духе Святом, высшее, сокровенное, недоступное внешним, почти не развивается Отцами. Чаще говорится о Логосе (Сыне) как раскрывающем начале, или о Сыне и Духе, как «двойном Луче единого Солнца» (св. Григорий Богослов).

в возраст “мужа совершенна”, так и ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в Церкви, которая и есть Дух и Невеста» ... Неожиданно [для православного сознания], что Дух Святой, Совершитель дела Христова, эта «сила самоповелительная», «Самовластно исходящая» в мир (служба Пятидесятницы), глаголавшая в пророках, действующая в таинствах Церкви, называется пассивным или женственным началом в Боге».

О. С. Булгаков, не отвечая по существу, пытается показать, что различие Сына и Духа как мужского и женского начал не является продуктом его «творческого воображения», его изобретением, неизвестно откуда взятым. Он указывает на следующие «основные факты» (с. 37):

1) Слова книги Бытия (1. 27): «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину сотворил их» (а не его, как цитирует о. С. Булгаков). Разве этот текст не ставит нас пред лицом известной духовной *аналогии*? — говорит он.

«По-видимому, о. С. Булгаков считает слова «мужчину и женщину сотворил *его*» пояснением к тому, в чем состоит образ Божий в человеке, т. е. хочет видеть этот образ в двойственности полов. Текст свидетельствует на деле о свойственности образа Божия всякой человеческой *личности*, как мужской, так в равной мере и женской, несмотря на различный образ создания *природы* Адама и Евы, почему и сказано «мужчину и женщину сотворил их». Слишком очевидна произвольность этой «духовной аналогии», применяемой к Сыну и Духу и связанной, кроме того, с неправильной передачей библейского текста. Аналогии уместны, когда их назначение точно определено. Такова известная аналогия, приводимая св. Фотием в «Мистагогии Святого Духа», где для уяснения отношения Лиц Святой Троицы, — рождения Сына и исхождения Св. Духа от Отца, — приводится пример первой человеческой семьи, в которой сын рождается, жена же изводится из ребра мужа. Однако было крайне опрометчиво из этого сближения исхождения Св. Духа с изведением Евы из ребра Адама, делать заключение о женственности Святого Духа, смешивая *личное* (исхождение Св. Духа от Отца) с *природным* (пол, происхождение жены от Адама). Мысль о. С. Булгакова постоянно оперирует в богословии подобными Отождествлениями, основанными на нерасчлененных «духовных аналогиях».

2) Ту же «аналогию» о. С. Булгаков хочет видеть в «факте Боговоплощения Логоса в мужеский пол, как и сошествии Святого Духа и вселении Его в Богоматерь, Деву — Духоносицу».

Что же, воплощение Слова и сошествие Духа определяется свойствами пола, зависит от них? Опять мысль, оперирующая поспешными синтезами и неспособная к различениям, смешивает личность с природой, забывая, что пол относится вообще только к природе, и переносит (хотя бы и «аналогически») мужеский пол, т. е. свойство человеческой природы Второго Адама, на Вторую Ипостась Святой Троицы. Почему же тогда не применить этот метод богословствования и к другим свойствам человеческой природы Христа — напр., к иудейскому происхождению, — и не утверждать, что Логос еврей? Неуместность такого заключения поразила бы всякого и, однако, оно только точно повторяет ход мысли о С. Булгакова относительно одного из природных свойств человечества Христова — мужеского пола. «Факт Боговоплощения Логоса в мужеский пол» свидетельствует только о мужеском характере воспринятой человеческой природы (а не самой ипостаси) Логоса. Боговоплощение совершилось в мужеской природе, поскольку природа Адама первичнее, полнее природы Евы, из нее изведенной, «взятой от мужа».

Еще более чудовищна (если это возможно) «духовная аналогия» между Божией Матерью и Святым Духом, переносящая начало женского пола на Третью Ипостась. Если можно называть Божию Матерь Духоносницей, Духоносной Девой, как это делал, кажется, еп. Игнатий Брянчанинов, то нельзя забывать при этом, что в еще большей мере и прежде всего Духоносным является Сам Богочеловек Иисус Христос. Противопоставлять Ему Божию Матерь как Духоносницу просто невозможно. Что же имеет Божия Матерь, чего не имело бы Воплощенное Слово? Женственность? Но женская природа взята от Адама и Пречистая Дева стала Новой Евой, поскольку восхотел явиться от Нее Новый Адам. Далее, что значит «сошествие Святого Духа и вселение Его в Богоматерь», противопоставляемое «Боговоплощению Логоса в мужеский пол»? В Благовещении Само Ипостасное Слово вошло во чрево Пресвятой Девы вместе с единосущным Ему Духом, бессеменно зачавшим и совершившим плоть Богочеловека от Ее девственных кровей. Почему же вочеловечение Слова от Девы, совершенное Святым Духом, должно свидетельствовать о «женственности» Третьей Ипостаси? Уж если идти за о. С. Булгаковым путем «духовных аналогий» с полом, пришлось бы заключить в данном случае о мужеском характере Духа Святого, что было бы не менее ложно и нечестиво, но более последовательно. Наконец, видя в наитии Духа Святого на Деву Ее обоженье и понимая Богорождение как результат этого обоженья Пречистой, ставшей Духоносницей, т. е. полнейшим явлением Св. Духа в твари, о. С. Булгаков приходит к противоречию

с самыми элементарными началами веры: к забвению того, что обоженье есть *конечная цель* всякого творения, ради которой воплотился Сын и Дух Святой сошел в Пятидесятницу. Если творение в лице Божией Матери могло быть обожено наитием Святого Духа в Благовещении, зачем нужно было еще воплощение Сына, Его крестная смерть, воскресение и вознесение на небо? Зачем нужно было «второе» сошествие Св. Духа на Божию Матерь в день Пятидесятницы? Если конечная цель уже достигнута в самом начале, в «главизне нашего спасения», все дальнейшее домостроительство спасения и обожения мира становится бессмысленным топтанием на месте, томительной тавтологией.

3) Для подтверждения своей «духовной аналогии» о. С. Булгаков обращается и к текстам Песни Песней, послания к Ефесянам и Апокалипсиса, «где отношения Христа и Церкви, в которой обитает Дух Святой, также изображается под образами Жениха и Невесты».

О. С. Булгаков, как и всякий, кто касался Откровения, должен был бы знать, что Церковь обладает глубочайшими тайнами, которые не всегда и не для всех подлежат разглашению. И Апостол тайновидец не все сообщает в Писании, что открыл ему Бог (Ин 21: 35; Откр 10: 4), и отцы, достигшие вершин созерцания, целомудренно раскрывают тайну лишь тем, кто способен вместить ее очищенным умом в меру своего духовного опыта; они ограничиваются обычно в своих писаниях тем, что может послужить к правильному возрастанию сынов Церкви в познании Истины*. Церковная практика всегда знала определенную иерархию и в святоотеческих творениях, из коих одни полезнее для новоначальных, другие для более зрелых умом. Даже из книг Священного Писания не все читаются в церкви, в частности — Апокалипсис и Песнь Песней, образы которых заключают в себе тайну тайн, сокровеннейший разум Церкви. Ссылаясь на эти образы, ища в них опоры для своего построения о женственности Св. Духа, о. С. Булгаков забывает, что христианское понятие тайны не имеет ничего общего с «секретом» гностиков или теософов. Если для последних тайна некоторое интеллектуальное знание, сообщаемое посвященным, то для нас она премудрость, не чуждая никому в Церкви, но общающаяся лишь тем, кто со смирением устремляет свой ум к Божественному созерцанию, по словам великого Филарета**.

* Св. Григорий Палама, свидетельствуя о различии в Боге сущности и энергий, признается, что высказывает эту тайну лишь по необходимости, Понуждаемый невежественным вторжением в нее Варлаама (см. Деяния Собора 1350 г. у Mansi, t. 26, p. 138.)

** Слова и речи, II, 87 (изд. 1844 г.)

О. С. Булгаков ссылается на сокровенное мимоходом, говорит о Церкви как о личности, о Ее отношении к Ипостаси Святого Духа и ко Христу — Жениху, как о предметах обычных и общеизвестных, доступных вульгарному, неочищенному умозрению, могущих служить опорным материалом для «богословской системы». Обнажение тайны — удел внешних, невежд в учении. Пусть следуют этому пути духовные беллетристы: их легкомыслие не прикрывается именем богословия и не укоряется служением у Престола Божия. Что уместно для Мережковского, невозможно для о. С. Булгакова.

Если уж касаться, вслед за о. С. Булгаковым, сокровенных образов Апокалипсиса, в которых он хочет видеть свидетельство о женском начале Духа Святого, то не свидетельствуют ли заключительные слова Откровения: «*И Дух и Невеста говорят: прииди*», о том, что Дух Святой отличен от Церкви, есть иное Лицо, вместе с Невестой призывающее Агнца на брачный пир, — но никак не Сама Невеста. Откуда взял о. С. Булгаков это двоение женственности, относимой им здесь и к Церкви, и к Третьей Ипостаси? Женское определение Невесты не может быть перенесено здесь на Духа иначе, как совершенно произвольно и даже вопреки тексту.

4) Для того, чтобы найти в церковной письменности «образ Св. Духа как женской ипостаси», о. С. Булгакову приходится обратиться к малоизвестным и местами довольно темным произведениям сирийского епископа Афраата (IV в.), где Дух Святой именуется в женском роде и даже называется «Матерью».

Сам о. С. Булгаков принужден тут же оговориться, что «филологически это стоит в связи с отсутствием в сирийском языке среднего рода для перевода греческого рпешта не лучше ли было бы ограничиться этим филологическим объяснением и не делать отсюда богословских выводов? Иначе ведь и средний род греческого рпешта пришлось бы как-то объяснить богословски.

Обращаясь к самому тексту Афраата, приводимому о. С. Булгаковым, мы не видим, чтобы в нем утверждалось начало женского пола о Третьей Ипостаси. В своем рассуждении о девстве Афраат говорит: «пока человек не женился, он любит и почитает Бога Отца своего и Святого Духа, Мать свою... но когда он берет жену, он покидает Отца и Мать». Не отвечая за правомыслие Афраата, все же естественнее всего видеть в этой аналогии Третьей Ипостаси с Матерью никак не самый момент «женственности», а определенное домостроительное отношение: подобно кормилице, Дух Святой питает человека благодатью до момента его зрелости, совершая возрастание «в меру возраста Христова». Как в приведенной выше аналогии св. Фотия, сближающей Третью Ипостась с Евой, имея в виду образ исхождения от Отца, так и здесь, аналогия ни в коей

мере не определяется началом пола: в первом случае имеется в виду только происхождение, во втором — только отдельная функция, питание. о. С. Булгаков опять обнаруживает нерасчлененность богословской мысли, смешивая природу, к которой относится пол, с личностью и отношениями.

5) Наконец, о. С. Булгаков указывает на то, что «вся православная мариология (см. “Купина Неопалимая”) с ее учением о прославлении Девы Матери как Духоносцы и Матери Божией, новой Евы, свидетельствует о той же духовной аналогии».

Мариология «Купины Неопалимой», построенная на признании за Духом Святым значения «женской ипостаси», применяется здесь как свидетельство в пользу учения об этой «женской ипостаси». Это уже явный и неприкрашенный порочный круг.

О. С. Булгаков не смог оправдать своего различия Сына и Духа Святого как мужского и женского начал в отношении к Софии и остается во всей его силе суждение и предостережение м. Сергия: «Трудно сказать, какую конкретную пользу в смысле уяснения для нас тайн жизни непостижимого Божества дает нам это неизвестно откуда взятое различие в простом существе Божиим двух начал: мужского и женского. Рискованность же подобных рассуждений о Боге и их крайняя соблазнительность подчеркивается тем, что образ Божий в человеке Булгаков хочет видеть именно в двойственности полов. Отсюда не так уже далеко и до обожествления половой жизни, как это было у некоторых гностиков, или у так называемых “духовных христиан”, или у некоторых наших светских писателей вроде В. В. Розанова. Мы отнюдь не хотим сказать, что Булгаков так учит. Но всему свойственно развиваться: то, чего, не договорил учитель, может договорить ученик, может прийти к выводам, от которых с ужасом старался отклониться учитель. — В этом и состоит соблазн»*.

§ 8. Софиология о. С. Булгакова, превращающая обоженье человека из конечной цели, к которой он призван, в некую изначальную данность, приводит к статической системе, построенной на антропоцентризме. К человеку и человечности сводится и весь тварный мир, и все содержание Божества, «Божественного мира» (Софии), так как образ Божий в человеке для о. С. Булгакова делает его уже в самом сотворении обожненным, «тварным богом», откуда и Первообраз, Божественная природа, должен мыслиться как «предвечное Человечество Бога»**. «Божественность» человека предполагает «человечность» Бога.

* Примером может служить хотя бы статья В. Н. Ильина: «София, Премудрость Божия», в «Возрождении», от 7 дек. 1935 г.

** См. «Агнец Божий», с. 135–136.

М. Сергий указывает во II отделе своего доклада («О вочеловечении Сына и Слова Божия») на ложность такого представления об изначальной Божественности человека. Что же говорит в ответ на это о. С. Булгаков? Он как бы не понимает, к чему относится упрек и выставляет себя защитником святоотеческого учения, обличая м. Сергия. Он пишет: «При этом не без упрека цитируются слова мои: «даже сотворенный бог», что выражает лишь отеческую мысль о человеке, как бже по благодати. Здесь м. С. опять находится в противоречии Слово Божью и даже слову Христа: «вы боги и сыны Всевышнего» (Ин 10: 34; Пс 81: 6). Перифраз этого текста в каноне Вел. Четверга: «Якоже Бог с вами боги буду» (с. 36, примеч.). Ужели о. С. Булгаков не понимает или не хочет понять, что имеет в виду м. Сергий? Может ли он не видеть разницы между своим учением об изначальной Божественности по самому образу сотворения и конечным обоженьем «благодатью воплотившегося Бога»*, о котором учили отцы, говоря о «сотворенном Боге», к чему относятся и обетования Св. Писания?

Критикуя антропоцентризм о. С. Булгакова, м. Сергий говорит: «Далее, обосновывая свою антропоцентрическую точку зрения, на которой он строит всю свою систему (как бы забывая, что история человечества не исчерпывает даже жизни всего тварного мира, например, ангелов, тем более жизни Божества), Булгаков утверждает, что «исходная аксиома откровения» — «сообразность между Божеством и человечеством». Отсюда София есть предвечное Человечество в Боге, как Божественный первообраз и основание бытия человека». о. С. Булгаков опять предпочитает не понимать, в чем его упрекают, и возражает, что «сообразность человека Божеству... есть просто истина, поведанная откровением: «и сотворил Бог человека по образу Своему», «да владычествует он над всем творением» (Быт 1: 26–28); неужели эту истину можно колебать «для православного сознания»? (с. 36).

Заметим прежде всего, что «сообразность человека Божеству», если ее понимать как созданность человека по образу Божью, не то же, что «сообразность между Божеством и человечеством», или их *взаимная* обусловленность в Софии**. Автор «Агнца Божия», вместо того чтобы открыто защищать свое учение, старается оградить себя авторитетом Писания, выставляя при этом м. Сергия как бы возражающим против истин Откровения.

Далее, приводя текст из Бытия о создании человека по образу Божью, о. С. Булгаков, желая с несомненностью утвердить цен-

* Максим Исповедник. Ambigua. PG 91. 1088.

** См. «Агнец Божий», с. 136.

тральность и главенство человека в Божественном замысле, передает этот текст, взятый в кавычки как цитату, следующим образом: «И сотворил Бог человека по образу Своему», «да владычествует он над всем творением». В действительности указанный библейский текст (Быт 1: 26–28) читается следующим образом (приведем его целиком): «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему: и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле». Здесь утверждается царственное достоинство человека *на земле*, его владычество над землею и населяющей ее тварью, — рыбами, птицами, скотами и гадами. Отсюда очень далеко до владычества «над всем творением», ставящего человека, как «ипостась тварной Софии», во главу ВСЕГО сотворенного мира, как земного, так и небесного*.

Ссылка о. С. Булгакова на Паламу, для оправдания своего превознесения человека над всем творением, также ничуть не убедительна. Он говорит: «Взаимное отношение ангельского и человеческого миров я предпочитаю «для православного сознания» определить словами св. Григория Паламы, которые можно найти на с. 308–9 «Света Невечернего»; «нет ничего выше человека (οὐδὲν ἀνθρώπου κρείττον) ... Духовная природа ангелов не имеет такой энергии жизни, ибо она не получила образованного из земли тела» (с. 36). Думает ли о. С. Булгаков, что никто из читателей его «Докладной записки» не знает греческого языка? Что никто не попытается обратиться к подлинному тексту св. Григория Паламы? Проверить приведенную цитату, действительно, трудно: о. С. Булгаков отсылает не к самому Паламе, а к страницам «Света Невечернего», книги весьма редкой. Текст, приводимый о. С. Булгаковым, был все же найден нами в «150 главах физических, богословских, нравственных и практических» св. Григория Паламы. В гл. 30 говорится о духовной природе человеческой и ангельской. Человеческий дух имеет в себе жизнь не только как сущность, но и как энергию, животворящую связанное с ним тело. «Духовная же природа ангелов не имеет жизни одновременно и как энергии, ибо не получила от Бога сопряженного ей тела, создан-

* Ту же ошибку делает о. С. Булгаков в своей защите «антропоцентризма» на с. 39–40 (примеч.).

ного из земли, ради которого обладала бы и силой животворящей тело»*. Главы 38 и 39 говорят о той же присущей человеческому духу энергии, сообщающей жизнь телу; именно в этом смысле, по мнению Паламы, человеческий дух более чем ангельский есть «по образу Божию», промысля о теле, как Бог промысляет о мире**. Однако более полный образ Божий, по которому создан человек, не делает человеческой природы выше ангельской. Св. Григорий Палама утверждает прямо противоположное в гл. 27: «Все существа умной природы, созданные по образу Творца, суть наши сослужители (σύνδουλοι) хотя и превышают нас по чести (ἡμῶν τιμιώτεροι), существуя вне тела и будучи в большей степени, чем мы, близки к совершенно бестелесной и несотворенной природе, в особенности те из них, которые сохранили свое достоинство и стремятся к тому, ради чего были созданы; хотя и сослужители наши, они выше нас и намного превышают нас своим достоинством (ἡμῶν τῇ τάξει πολλῶ τιμιώτεροι)***. Мысль св. Григория Паламы ясна: сотворенные по образу Божию человеческие и ангельские духи разнятся тем, что в человеке этот образ сложнее, являя не только бытие духа в себе, но и промышление его о теле, подобное промышлению Бога о мире, тогда как ангелы являют в своем более простом духе только образ совершенства Божия, безотносительный к промышлению о внешнем. Но та же большая простота обуславливает и большую близость ангельских духов к Божественной природе, хотя и промысляющей о внешнем, но не связанной по естеству с миром, как человеческий дух с телом. Отсюда и большая высота ангельской природы, о которой говорит св. Григорий Палама.

Но как же понять тогда слова св. Григория Паламы «нет ничего выше человека» (οὐδὲν ἀνθρώπου κρείττον), приведенные о. С. Булгаковым в начале его цитаты, почерпнутой из 30-й главы «150 глав»? В 30-й главе такого текста мы не находим... Но зато этими словами начинается глава 43: «οὐδὲν ἀνθρώπου κρείττον, ὅστε βουλευσασθαι καὶ γνῶμην εἰσενεγκεῖν». Уже из согласования первой фразы с последующей при помощи сослагательного ὅστε мы видим, что она не может иметь формы категорического утверждения: «нет ничего выше человека». Что же говорит Палама? «Ничто не превышает человека настолько, чтобы ему внушать или его принуждать к решению, являя и сообщая ему полезное, если только (человек) хранит свое достоинство, познает себя и Единого превыше его, соблюдая то, в чем наставлен Всевышним, и желая последовать только Его воле

* PG 150. 1140.

** Ibidum.

*** Ibid., coll. 1145 et 1148.

в том, в чем Им наставлен не был. Ибо и ангелы, хотя и превышают нас по достоинству, только исполняют Его определения о нас, будучи посылаемы ради тех, кто имеет наследовать спасение; однако не все (ангелы), а лишь благие, сохранившие свое достоинство».

С тяжелым чувством приходится признать, что о. С. Булгаков, для того, чтобы защитить свою систему авторитетом св. Григория Паламы, соединил две цитаты (вернее два обрывка) из разных глав в одну новую фразу, не имеющую ничего общего с мыслью св. Григория Паламы, но отвечающую основной интенции софианского антропоцентризма, — желанию видеть в человеке от самого сотворения его, независимо от акта Боговоплощения, «богочеловеческое» существо, возглавителя творения, «ипостась тварной Софии».

§ 9. В тесной связи с софианским антропоцентризмом стоит учение о. С. Булгакова о несотворенности или условной сотворенности человеческого духа, «самополагающегося», свободно соглашающегося на свое сотворение*. М. Сергей лишь попутно касается этого учения во втором отделе своего разбора, посвященном Боговоплощению. Указывая на противоречивость доктрины, по которой человеческий дух оказывается одновременно и сотворенным, и нетварным, но Божественным *по своему происхождению* совечным Богу, м. Сергей пишет: «На почве церковного учения малопонятно, как дух сотворенный, т. е. начинающий свое бытие только с определенного момента, может раньше своего появления выбирать и волеизъявлять. Но Булгаков, очевидно, и здесь не считается с Церковью, осудившей гипотезу о предсуществовании душ».

О. С. Булгаков решительно отвергает это обвинение: «гипотезу о предсуществовании душ я никогда не признавал и не признаю, о чем дважды свидетельствовал печатно: в «Куп. Неоп.», с. 47, где прямо говорится: «Церковь осудила оригеновское учение о предсуществовании душ, которое было связано у него с неоплатоническим пониманием происхождения мира... Предсуществование человеческих душ без тела или вне тела и до тела противоречит твердому церковному учению (47–8, с. 49, прим. 1). См. также А. Б. с. 161, прим. Однако м. С. приписывает и по этому случаю мне не только то, чего я не думаю, но еще и прямое нежелание считать с Церковью» (с. 42).

Действительно, на с. 42 «Купины Неопалимой» о. С. Булгаков отрицает «предсуществование душ» в той форме, как оно было выражено Оригеном, именно в смысле их предсуществования

* См. «Агнец Божий», с. 114–115.

во» времени. Однако на с. 48 и след. он стремится обосновать предсуществование человеческих духов в вечности, «на грани времени». Равным образом и в «Агнце Божиим», отрицая «оригеновское предсуществование душ в пределах мирового времени» в том примечании, на которое ссылается, он говорит, однако, о предсуществовании в вечности, причем в самом тексте, к которому относится это примечание: «Дух человеческий сотворен не во времени, но в вечности Божией, “прежде времени”, именно, на самой грани его, хотя он и предназначен для временного бытия, в которое и вступает в урочный срок» (А. Б., с. 161).

Разница с оригеновским «предсуществованием» в том, что там Божественная вечность мыслится по образу дурной бесконечности мира или миров, тут же элементы тварного мира (человеческие духи) вечны Божественной вечностью и «вступают» из нее в тварный мир. И там, и здесь утверждается предсуществование человеческих духов.

Учению о. С. Булгакова о том, что человеческий дух «сотворен в вечности Божией, хотя и предназначен для временного бытия», надо противопоставить обратное положение: дух человеческий создан во времени, хотя и предназначен для вечной жизни. Только при этом условии, исключаящем всякую мысль о предсуществовании твари — будь то во времени или в вечности, — можно ясно разуть отличие тварного от нетварного, создания от Создателя, мира от Бога. Только при этом условии можно учить об обожении, как конечной цели, к достижению которой призван тварный мир и при этом в самом обожении не терять различия между обоженным человеком, «тварным богом», «богом по благодати» и Его Творцом, Богом по природе и превыше природы. Божество безначально и бесконечно, тварный же дух, хотя и призванный существовать в вечности, имел начало в определенный момент времени. Это можно пояснить следующим математическим примером: безначальная и бесконечная прямая и луч, т. е. линия, имеющая началом определенную точку и продолженная в бесконечность, равны в своей бесконечности и, однако, бесконечный луч будет всегда отличаться от бесконечной прямой именно тем, что имеет начало в данной точке, т. е. не «предсуществует». Обратное учение стирает грань между временем и вечностью, делает творение совечным Богу. Более того, о. С. Булгаков учит не только о «предсуществовании», но просто о несотворенности, о Божественном происхождении человеческого духа. О «тварности» человеческих духов он говорит лишь в условном смысле, имея в виду вступление их в становящийся, временный мир и связь с сотворенной душевно-телесной природой. «Если бы человек способен был освободиться

от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь сливалась бы с Божественной жизнью»*.

Получается своеобразная софианская антропология, противопоставляющая человеческий дух как начало личное, ипостасное безличной душевно-телесной природе. Дух — нетварный, божественного происхождения, даже «просто Бог»; душевно-телесная природа, в которой он живет — тварна. Антропологию о. С. Булгакова можно выразить в следующей формуле:

Человек = нетварный дух (личность, ипостась) + тварная душевно-телесная природа,

т. е. человек = Бог + животное.

Остается спросить, вслед за м. Сергием, как же совершилось падение человека? Откуда возникло зло? Если человеческий дух, отождествляемый о. С. Булгаковым с личностью, несотворен и божествен по происхождению, ипостасируется из Божественной природы (для о. С. Булгакова — Софии), то он не может грешить, — иначе пришлось бы перенести грех на Само Божество, признать, что Бог пал или «разделился в Себе». С другой стороны, душевно-телесный состав человека как начало безличное (природа) не может сам по себе быть источником греха, предполагающего ответственность, сознание, свободу, т. е. личное бытие. Откуда же мог возникнуть грех? «Весьма неясно», говорит м. Сергий, «решается в системе Булгакова и вопрос о возможности падения человека. Одно дело, если вместе с Церковью понимать уничтожение Бога при творении (кеносис) в том смысле, что Всемогущий нисходит до самоограничения, полагая рядом с Своею творческой волей свободу самоопределения тварных духов. И совершенно другое дело, когда мир есть София, хотя бы и тварная, но по-прежнему Божественная, когда человек «ипостасный центр» тварной Софии, «даже сотворенный Бог»**.

Софианская система заменяет личную связь («religio») Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух, Божественный по происхождению, но внедренный в тварную природу, что позволяет о. С. Булгакову говорить об «изначальном бого-человечестве» человека***. Обличая софианство, смешивающее Бога и тварь, делающее человеческий дух от начала Божественным, несотворенным, Богом — м. Сергий отстаивает христианское учение о свободе

* «Агнец Божий», с. 117.

** О смысле выражения «сотворенный Бог» у св. отцов, см. § 8, с. 37. У о. С. Булгакова, «Агнец Божий», с. 159.

*** Там же, с. 117, 160, 161 и др.

человека, созданного без согласия его воли, но призванного в согласии своей воли с волей Божественной достигнуть высшей цели всего творения — оббженья благодатью Святого Духа.

§ 10. Также неясен в софианской системе о. С. Булгакова и вопрос о диаволе, о носителе одной из «трех волей», без различения которых, по слову св. Антония Великого и преп. Серафима, нельзя иметь представления о жизни человека и мира. На эту неясность и указывает м. Сергей: «Еще менее, понятно наличие в мире, т. е. в Софии тварной, диавола, духа высшего и более могущественного, чем человек, хотя последний и “ипостась Софии тварной”. Неясна и конечная судьба диавола. Если он навеки остается диаволом, значит, конечный апофеоз всего (Бог все во всем), если его понимать по системе Булгакова, не осуществится. Если же в этой системе покаяние диавола признается возможным, значит опять-таки Булгаков с учением Церкви, на V Вселенском Соборе осудившей оригенизм, не считается». Иными словами, или диавол мыслится как личное начало, до конца осуществившее себя во зле, — и тогда конечное осуществление «софийности» твари, отождествление всей природы тварной Софии с Софией Божественной невозможно, и, следовательно, конечную цель и свершение мира надо мыслить как-то иначе, или же всеобщий процесс «ософииения» тварной природы должен распространиться и на мир бесовский. Но последняя гипотеза была осуждена Церковью как несовместимая с тварной свободой, которую не может насиловать Бог, как учение, порабощающее личность природному процессу «апокатастасиса».

О. С. Булгаков дважды отвечает на замечание м. Сергия о «неясности» своего учения о диаволе и вечных муках, но ничуть не устраняет указанного затруднения. Апория остается: или диавол должен быть «ософиен», или возвращение Софии тварной в единство с Софией Божественной не осуществляется в полноте. о. С. Булгаков просто отводит критику м. Сергия указанием на то, что «всех эсхатологических тем, в частности учения Оригена и св. Григория Нисского о спасении диавола и вечных муках, в своих сочинениях пока я совершенно не касался. Довлеет дневи злоба его» (с. 28). А в примечании на с. 42 он выговаривает для себя право разработать в дальнейшем эту тему, которой «пока» не касался, ссылаясь на то, что о спасении диавола «как известно, учили и некоторые отцы Церкви и церковные писатели и помимо Оригена: св. Григорий Нисский и его последователи». Эта попытка возложить ответственность за какие-либо высказывания по этому вопросу на отцов, живших к тому же до осуждения оригенизма, не убедительна. Не нам указывать о. С. Булгакову, что те или иные отдельные мнения отцов могут быть неточны и даже ошибочны:

не в воспроизведении их заключается почитание авторитета отцов Церкви. Церковное Предание есть живая Истина, в которой творили отцы, а не мертвая буква «церковной литературы», которой можно безответственно пользоваться для подтверждения своих мнений.

«Довлеет днєви злоба его». Будем ждать от о. С. Булгакова разъяснения указанного противоречия: как примирить бытие дьявола и ангелов его, определившихся в злой воле вечного богопротivления, с восстановлением Софии тварной («становящегося Бога») в полноте ее изначальной Божественности? Или же, при допущении «ософииения» дьявола, как совместить «софийный детерминизм»* этого космического бессознательного процесса обожения всей тварной природы со свободной волей творений, без которой не может осуществиться в полноте никакая личность? Разрешить это противоречие, оставаясь на почве софианской системы, невозможно. Для церковного же сознания, имеющего в виду «три воли», определяющие судьбу мира на путях к его конечной цели, этого затруднения вообще не существует. А это сознание не может не признать «своими» трезвые, призывающие к ответственности, к постоянному бодрствованию и подвигу, слова м. Сергия: «Нельзя, однако, забывать, что дьявол уже не может обратиться, а равно и все ему всецело предавшиеся. Значит, рядом с «градом Божиим» и «вне» его (Откр 22: 15) на веки останется область отвержения, «смерть вторая» (Откр 21: 8). Откровение не знает апокатастасиса всей твари, а лишь обоженье тех, кто будет со Христом. «Бог будет всё» лишь в «сынах Царствия», всё во всех, чья воля сознательно и всецело отождествилась с волей Божией. Это и есть бытие в Боге, христианский энтеизм».

в) О Боговоплощении

§ 11. В отделе «О вочеловечении Сына и Слова Божия», о. С. Булгаков не столько защищает свои мысли против критики, сколько сам пытается обличить м. Сергия в неправомыслии. Конечно, подобный прием вполне естествен, поскольку и м. Сергий может ошибаться (ошибались иногда и отцы), но в результате о. С. Булгаков не только не оправдывает своих построений, но как и в прежде приведенных аналогичных случаях (см., например, § 4 и 8, начало) лишь еще с большей очевидностью обнаруживает свое заблуждение, непонимание (или нежелание понять) ясного смысла слов м. Сергия и тем еще раз подтверждает только справедливость его суждения.

* Выражение о. С. Булгакова, «Агнец Божий», с. 462.

Вопрос идет о том, связано ли Боговоплощение с падением человека, или же оно имело бы место и в том случае, если бы Адам не согрешил. Иными словами, есть ли Боговоплощение некая «Божественная необходимость», или же оно явилось актом произволения Божия, связанным с судьбой тварного мира?

О. С. Булгаков упрекает м. Сергия в «окказионализме», во введении элемента случайности в Бога. И это — не на основании критики мысли м. Сергия, но совершенно оставляя в стороне *смысл* его слов, а выхватывая лишь одно слово «случайность», сказанное смело и точно, как подобает говорить православному богослову, созерцающему не термины, а то, к чему они относятся*.

Что же, в действительности, говорит м. Сергий и в чем может быть усмотрен его «окказионализм»? Прежде всего: «Мы веруем, что падение человека, исправить которое пришел Сын Божий, отнюдь не входило в планы Создателя». Действительно, надо думать, что и сам о. С. Булгаков не может не согласиться с этим положением и должен признать, по крайней мере, грехопадение Адама «случайностью» — иначе ведь пришлось бы считать грех предопределенным Самим Богом, сделав его некоторой Божественной необходимостью, а не следствием свободного акта тварной воли. Более того, если падение твари не «случайность», а нечто предопределенное Богом, то грех переносится на Творца, усматривается в Самом Боге. Но «случайность грехопадения» явилась ли неожиданной для Бога? «Конечно, — продолжает м. Сергий, — как всеведущий, Господь от века предвидел падение человека, предусмотрел и план спасения — вочеловечение Сына Божия. Но предвидеть — не значит хотеть или предопределить. *В этом смысле, с точки зрения намерений или желаний Божиих, падение человека и вызванное им вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью, внесенной в первоначальный план мироздания свободной твари*».

Можно ли яснее выразить догматическую истину? И однако, для о. С. Булгакова «это суждение является поистине потрясающим, ибо антропоморфизм в представлениях о Боге доходит до того, что говорится о случайности *в Боге*». Где о. С. Булгаков усмотрел «случайность в Боге», и в чем «антропоморфизм?»**. По-видимому, он хочет приписать м. Сергию наивное представление о том, что

* Хотя некоторые термины («Имена») и могут иметь действительное значение в мистической жизни, например в практике умной молитвы.

** Упрек в «антропоморфизме» особенно неожидан в устах о. С. Булгакова, который утверждает «человечность» Бога и учит о «небесном Богочеловечестве». См. «Агнец Божий», с. 136.

грехопадение твари явилось непредусмотренной неожиданностью для Бога, Который подобно человеку познает «случайное» лишь после того, как оно «случилось» и спешно принимает те или иные меры. Еще менее понятно заявление, что м. Сергий «совершенно пропускает труднейший вопрос, что значит предведение Божие в отношении к предопределению, над которым богословская мысль мучится, начиная с блаж. Августина». Именно м. Сергий и устанавливает ясное различие между предведением и предопределением, относя предопределенное к «намерениям или желаниям Божиим», не зависящим ни от какой иной воли (например, сотворение мира и человека, установление обоженья как высшей цели для творения)*, предуведанное же понимая как то, что зависит от свободной воли творений (например, грехопадение, судьбы мира и отдельных существ, нисходящих к погибели или достигающих спасения, поскольку оно зависит и от свободной воли творений). Но кроме предопределения и предведения и как бы между ними, следует различать и нечто третье — промысление Божие, относя сюда все акты Божественной воли, связанные со свободной волей творений, т. е. определяющиеся в связи со «случайностью». В первом случае (предопределение) имеется в виду только одна Божественная воля, во втором случае (предведение) только воля творений, в третьем (промысление) соотношение двух волей — Божественной и человеческой. Можно сказать, что Божественный промысл есть предопределение, основанное на предведении «случайности», т. е. свободы творений. Сюда относится все домостроительство нашего спасения, а следовательно, и Боговоплощение, которое, по слову Иоанна Дамаскина, «не есть дело природы, но образ домостроительного нисхожденья»**. Вслед за м. Сергием, именно «в этом смысле, с точки зрения намерений или желаний Божиих, падение человека и вызванное им вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью».

О. С. Булгаков даже и не пытается установить, что значит слово «случайность» в применении к вочеловечению Слова и старается только опорочить м. Сергия настойчивыми и голословными обвинениями во внесении случайности в *Божество*. «Очевидно, — говорит он, — такое разумение прежде всего противоречит Слову Божию, «говорящему о предвечном Совете Божиим и не оставляющем никакого места категории случайности в применении к Божеству» (с. 39–40). Затем приводится ряд текстов из Священного Писания

* Св. Василий Великий: «Тварь имеет повеление стать богом». PG 36. 560 (изречение Василия Великого, переданное Св. Григорием Богословом.

** Contra Jacobitas, n. 52. — PG 94. 1464.

в доказательство того, что Боговоплощение явилось не «случайностью» (т. е. не промыслительным актом, предустановленным по предведению падения человека), а Божественной необходимостью, даже изначальной данностью в Божественной природе*.

В применении к Божеству, т. е. к Божественной природе, конечно, не может быть места категории случайности. Но предвечный Божественный Совет, промысляющий о судьбах мира, установивший вочеловечение Бога, по предведению падения человека, можно ли отнести к Самой Божественной природе? Не есть ли он «то, что по воле», «домостроительство», Промысл — предвечный, ибо «у Бога все пред очами, и что будет, и что было и что есть теперь... для Бога все сливается в одно» (св. Григорий Богослов), но имеющий в виду случайное, соотносясь со свободой творений? Или о. С. Булгаков отрицает Промысл, заменяя его предопределением? Но если нет этого промыслительного соотношения двух волей, этой вольной зависимости действий Промыслителя от свободной воли Его созданий, то вся история мира бессмысленна, то Библия, повествующая о подготовке в мире возможности Боговоплощения, нелепейшая из книг. Тогда бессмысленны подвиги ветхозаветных праведников — Авраама, который «будучи искушаем, принес

* о. С. Булгаков приводит следующие тексты (стр. 40): 1) 1 Петр 1: 20; 2) 1 Кор 2: 7; 3) Еф 1: 4–10; 4) Еф 3: 9–11; 5) Рим 14: 24; 6) 2 Тим 1: 9; 7) Откр 13: 8. Рассматривая эти тексты, имея в виду различие между предопределением, предведением и промыслом, находим: 1) Говорится об искуплении от «суетной жизни» кровью Христа, предназначенном от века (Промысл); 2) Текст (читать целиком до ст. 9 вкл.) относится к обожению благодатью как цели, предназначенной к славе нашей (предопределение); 3) О домостроительстве Божиим («тайна воли Его»), связавшем достижение предопределенной цели обоженья с искуплением от грехов и усыновлением через Христа, что стало необходимо вследствие падения Адама (Промысл); 4) Текст (читать до конца главы) о домостроительстве, имеющем целью явление через Церковь обожающей благодати, к которой мы, будучи искуплены, снова получили «надежный доступ» через Христа, «исполнившего предвечное определение» (Промысл); 6) О предвечном определении, связавшем для нас получение благодати с искупительным подвигом Христа, разрушившего смерть, т. е. последствие греха (Промысл); 7) «Агнец, закланный от создания мира», по предвечному Совету Божию, в предведении грехопадения (Промысл). Ни один из этих текстов не свидетельствует о «необходимости» Боговоплощения, предопределенного независимо от падения Адама. Наоборот, они открывают скорее промыслительный «икономический» характер Боговоплощения. Внимательный анализ этих текстов должен привести к уразумению учения о благодати и о Церкви, затемняемому «софиологическим» пониманием. Чисто полемический характер настоящей книги не дает нам возможность осуществить здесь эту ответственную и столь увлекательную задачу.

в жертву Исаака» и тем сделал возможным, чтобы Бог «усмотрел Иного Агнца» — Единородного Сына; бессмысленны язвы праведника Иова, в ответ на которые безгрешный Сын Божий понес за нас смертельные раны; бессмысленны избранные пути Израиля с его подвигами и падениями, блюение закона и хранение своей чистоты, восхождения святых царей и пророков в постоянном послушании воле Божией; наконец, не нужно было и согласие Девы, и от слов «Се, раба Господня» не зависела судьба мира. Если нет места «категории случайности» в домостроительстве Божиим, то надо отказаться от «Бога Авраама, Исаака и Иакова», от Бога Церкви Христовой, от Бога личного, живого и обратиться к «Богу философов». Тогда вместо нравственно — волевых отношений личностей, определяемых свободой, надо признать только природный, Божественно-космический процесс, движимый необходимостью; вместо Промысла Божия, предполагающего соотношение двух волей (пусть его называют, если угодно, «окказионализмом»), останется «софийный детерминизм».

Ища святоотеческих авторитетов для опровержения «дерзновенной мысли» м. Сергия о «случайности» Боговоплощения, вызванного падением человека, о. С. Булгаков ссылается «на распространенное святоотеческое мнение, что Бог имел разные средства спасти человека, но избрал именно Боговоплощение» (с. 39, прим. 2). За цитатами из отцов он отсылает к м. Макарию (Догматическое богословие т. II, с. 17, 19). На с. 17 не находим ни одного текста. На с. 19 конец большой цитаты из Дамаскина (Изложение православной веры, III, гл. 1, начало которой на с. 18 (не указанной о. С. Булгаковым), содержит следующие недвусмысленные слова: «Когда человек был побежден, Бог не другого кого делает победителем мучителя, и не силою похищает человека у смерти; но кого некогда смерть поработила себе грехом, того Благий и Правосудный снова сделал победителем и, что казалось весьма трудным, спас подобное подобным». То же и на с. 22 (также не указанной о. С. Булгаковым), цитируется св. Иоанн Дамаскин: «Он сделался человеком для того, чтобы побежденное победило» (III, гл. 18), т. е. вочеловечение Слова ставится в связь с падением «побежденного» Адама. А св. Афанасий Великий раскрывает икономический смысл Боговоплощения: «Бог, и совершенно не приходя в мир, мог только сказать слово, и таким образом разрешить клятву. Но должно смотреть на то, что полезно людям, а не о том думать, что вообще возможно для Бога»*.

* Contra Arian Orat. II, п. 68. У м. Макария, с. 20. См. там же, с. 21, 22, цитаты из св. Григория Богослова, блаж. Августина, блаж. Феодорита

За подтверждением своей мысли, что Боговоплощение должно было бы совершиться неизбежно, даже если бы человек не пал, о. С. Булгаков пытается обратиться к авторитету св. Иринея Лионского: «Из отцов Церкви определенно высказывается в пользу той мысли, что Боговоплощение совершилось бы и безотносительно падению человека, св. Ириней, еп. Лионский: «хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было доказано самым делом, ибо еще не было видимо Слово, по образу которого создан человек, поэтому он легко утратил и подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, оно подтвердило и то, и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово сподобным невидимому Отцу» (С. Наег., V, 16, 2). «Логос должен стать тем, что мы, затем чтобы мы стали тем, чем Он» (V, 21, 3)*. Ввиду решительности обоих противоположных суждений у читателя неизбежно становится вопрос: кто же здесь «православен»: св. Ириней или м. С.?» (с. 38–39, прим.).

Если этот читатель хоть немного вникает в то, что он читает, у него неизбежно возникнет вопрос: в чем же «противоположность» обоих суждений? И почему приведенные слова св. Иринея о Логосе, вочеловечившемся, чтобы открыть падшему человеку путь к обоженью**, несовместимы с утверждением м. Сергия, что Боговоплощение совершилось ради спасения падшего человечества? Почему несовместима с ним приведенная цитата о явлении в человеке образа Божия и восстановлении подобия Воплощенным Словом? Не говорит ли дальше св. Ириней, выражая ту же мысль: «Сын Божий, вочеловечившись... даровал нам спасение, чтобы мы вновь обрели во Христе то, что утратили в Адаме, а именно быть по образу и подобию Божию»***.

Если бы, в свою очередь, мы захотели прибегнуть к свидетельству отцов Церкви, в подтверждение того, что Боговоплощение явилось промыслительным актом в ответ на падение Адама, нам пришлось бы цитировать решительно всех отцов. За невозможностью, отсылаем, вслед за о. С. Булгаковым, к м. Макарию****. Здесь

и др.

* Ссылка неверная. Зато в указанном месте читаем «Через самого человека надо было побежденного (диавола) связать теми же узами, которыми он опутал человека, дабы освобожденный человек вернулся к своему Господу» — P. G., t. 7, col. 1182, т. е. вочеловечение ради того, чтобы «побежденное победило», как и у Дамаскина.

** По — видимому, о. С. Булгаков имеет в виду V, praef. (col. 1120).

*** Contra Naer, III, 18, 1 — Ibid, col. 932.

**** «Догматическое Богословие», т. III, с. 29–32 (изд. 1851 г.).

мы найдем, прежде всего, цитату из св. Ирины: «Если бы не надлежало спасти плоть, Слово Божие никогда бы не соделалось плотью»; из св. Афанасия Великого: «Мы послужили поводом к Его пришествию; наше преступление столько возбудило человеколюбие Слова, что Оно низшло к нам и Господь явился между людьми; мы были причиною Его воплощения и для нашего спасения Он вочеловечился и родился, в человеческой плоти»; из св. Григория Великого: «Если бы Адам не согрешил, не нужно было бы Искушителью воспринимать нашу плоть». Здесь же цитируются св. Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, блаж. Августин, и многие другие отцы, свидетельствующие о том же.

О необходимости Боговоплощения независимо от падения человека учил Пелагий; отрицая силу первородного греха, он видел в свободной воле человека достаточное основание для его спасения, независимо от Божественной воли. О predeterminedности Боговоплощения, независимой от судеб тварного мира, учил Кальвин, отрицавший свободную волю человека, видя единственное основание для спасения в непреложной Божественной воле. Первый отрицал Божественную волю, второй — волю человеческую. Оба отрицали Божественный «Промысл, основанный на соотношении двух воль, определяющих историю мира и являющихся в своем предельном единстве в Богочеловеке Иисусе Христе.

Спросим, в свою очередь, кто же здесь «православен»: м. Сергий и отцы Церкви или о. С. Булгаков и Кальвин?

§ 12. «По Булгакову, вочеловечение Сына Божия, не только не случайность в плане мироздания, но, наоборот, ради воплощения Бог и сотворил мир». Эти слова м. Сергия в точности выражают учение о. С. Булгакова; для него «пришествие Сына в мир не является лишь актом промыслительного Божия смотрения о мире, которое проистекает из взаимодействия Бога с миром, но есть изначальное благоволение Божие, сущее “прежде” самого сотворения мира, т. е. составляющее самую его основу и цель. Можно сказать, что Бог и создавал мир, имея воплотиться в нем, ради этого воплощения»*. Будучи предустановленной целью мира, Боговоплощение должно было совершиться с необходимостью, независимо от судеб мира, от путей его тварной свободы. Эта свобода

* «Агнец Божий», с. 192. По-видимому, о. С. Булгакова пугает «статическое» представление о Боге, образ неподвижного совершенства, в котором он видит начало непроницаемости и косности. Отсюда стремление «освободить» Бога от статичности, приписав Ему необходимость нахождения из Себя в другое, — необходимость сотворения мира ради Боговоплощения.

«при единстве и предустановленности основы» мира, приводит лишь к легким искривлениям, отчасти варьирует причинную закономерность мира, выправляемую промыслом, который для о. С. Булгакова есть Божественное воздействие на мир, выравнивающее общую линию непреложного софийного процесса*. Если бы и не было этих «вариаций», Боговоплощению надлежало бы совершиться, ибо оно есть та цель, ради которой Бог сотворил мир. м. Сергей, критикуя это представление, говорит следующее: «Возможность и даже необходимость вочеловечения Бога заложена в самой природе вещей, поскольку существует сообразность между Божеством и человечеством. “Божественная София, как организм идей, есть предвечное человечество в Боге”. Выходит как будто бы, что Божественный Логос не вполне осуществил бы Себя, если бы не вочеловечился на земле. Логос стал плотью совсем не потому, что пал человек. Правда, в числе целей Боговоплощения Булгаков, конечно, указывает и спасение павшего человека. Но эта какая-то побочная цель совершенно тускнеет перед главной и бесконечно более грандиозной целью — возратить всю тварную Софию в Божество (что не загипнотизированный системой Булгакова может назвать только исправлением ошибки, допущенной Творцом при миротворении)».

Действительно, если по о. С. Булгакову свобода творений приводит только к «вариациям» софийного процесса свершения мира, цель которого — Боговоплощение, воссоединяющее Софию тварную с Софией Божественной, то можно ли говорить, что мир был создан ради свободного восхождения к обоженью? Что падение Адама, быв свободным изволением человека, искушенного уже определившимся ко злу диаволом, явилось поистине грехом, нравственно ответственным актом? Что грехопадение отделило человека от Бога, сделав его неспособным к достижению его предельной цели — обоженья? Что оно глубоко изменило весь дальнейший путь первоизданного мира и самую его природу? Не рождается ли невольно мысль, что самая *тварность* мира уже была, в каком-то смысле, изначальным грехом или несовершенством?

Опять мы возвращаемся к той основной «неясности» в вопросе о происхождении зла, которую так остро отметил м. Сергей. Если Боговоплощение есть цель мира, а не средство его спасения от греха, то одно из двух: или мир необходим Богу, т. е. Бог есть существо зависящее от чего — то вне Себя, или же сотворение мира явилось если не «Божественной катастрофой», то, во всяком случае, актом, давшим бытие чему — то несовершенному, миру, заключавшему

* Там же, с. 182–190.

в себе не только возможность, коренящуюся в свободе и изживаемую в той же свободе, но и реальность зла; а это изначальное несовершенство мира требовало его «завершения», т. е. исправления творения через Боговоплощение. Изображая сотворение мира как «срастворение Софии с ничто», «погружение ее в становление», дающее место Софии тварной, переложенной небытием во всех порах своих, но от него освобождающейся*, о. С. Булгаков самое понятие тварности делает синонимом несовершенства. Сотворение мира становится в этом понимании не созданием чего — то нового, *совершенного в своей тварности* («добро зело»), а ущерблением уже существующего Божественного мира (Софии), его порчей, несовершенством, т. е. злом. Приходится признать какое-то не нравственное, проистекшее из свободной воли творений, а изначальное космическое зло, в виде «добытийной и внебытийной тьмы», к которой о. С. Булгаков относит слова Евангелия: «и свет во тьме светит, и тьма не объяла Его»**. При таком понимании тварности, нравственное зло, обусловленное свободной волей (грех), может рассматриваться лишь как «вариация» основоположного тварного несовершенства или зла космического. Отсюда естественно должен быть сделан вывод: ответственность за грех ложится на Творца, создавшего несовершенный мир.

Этот вывод намечает и сам о. С. Булгаков, чего не мог не отметить м. Сергей в отделе «Об искуплении»: «Булгаков рисует воображаемую картину нового совещания Пресвятой Троицы, подобного бывшему при создании человека. При этом вольно или невольно высказывается мысль, туманно носившаяся в других частях системы Булгакова: за падение отвечает не один человек, но и Сам Творец, сотворивший его так, а не иначе. «Бог во Св. Троице как бы снова говорит в Божественном совете о человеке: сотворил человека, *в тварности своей удобопревратного* и ныне падшего, воссоздадим его, на Себя приняв удовлетворение о Правде. А эта Правда в том, что Виновник бытия человека Сам принимает на Себя *последствия Своего акта творения*. С Сыном Божиим страдает от греха и вся Св. Троица: Отец как праведный Судия, судящий Своего Сына, а в Нем и Себя Самого, *как Творца мира*»...*** Мы подчеркиваем места, где делается нажим именно на тварность человека, как причину его падения, на несовершенство природы, данной ему Творцом. Отсюда получается как будто вывод, что человеку, поставленному Творцом в такие условия, было

* Там же, с. 149.

** Там же.

*** Там же, с. 393.

почти невозможно не пасть. Но не то ли говорит и Адам: «Жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт 2: 13). Однако Церковь в этой попытке Адама сделать и Бога участником в падении видит признак уже искажения человеческой совести, произведенного грехом».

Отвечая на критику м. Сергия, о. С. Булгаков сильно смягчает свои выражения о тварности человека, как условия его грехопадения. «В действительности, говорит он, когда мною говорится о тварности, как условии греха, разумеется тварная свобода ограниченных, но свободных тварных существ. Конечно, реальность этой свободы включает и реальную возможность и опасность падения, каковое и совершилось. Свобода есть высший дар любви Творца к творению, но вместе с тем трудный и опасный дар, этой любви достойный. И Творец, давая его, необходимо соединяет в предвечном Своем Совете волю к творению с волей к необходимому искуплению: это не “случайность”, а прямая логика творения»... «Богословствующей мысли поэтому естественно соединять творение и искупление в единый предвечный Совет Божий, о чем свидетельствует и Слово Божие (см. выше). Это, и ничего другого, содержится в приводимой цитате — об единстве любви Божией в творении и искуплении» (с. 48–49).

Если так, если действительно о. С. Булгаков хочет только сказать в вышеприведенной цитате, что «воля к творению соединяется в предвечном Совете Божиим с волей к искуплению», то приходится признать одно из двух: или воля к искуплению определилась в Совете Божиим по предведению будущего падения человека, т. е. в промыслительной связи с актом свободной воли твари («случайность»), — тогда непонятно, о чем спорит о. С. Булгаков, возражая против «окказионализма» м. Сергия; или же эта воля к искуплению «необходимо» соединена в Божественном Совете с волей к миротворению, как завершение несовершенного творения, — но тогда человек пал вследствие своего тварного несовершенства, т. е. по вине Творца, и искупление является обязанностью Творца по отношению к Своему творению, т. е. опять — таки, м. Сергий прав, упрекая о. С. Булгакова в перенесении на Бога ответственности за падение человека.

Ничуть не оправдывает о. С. Булгакова и цитата из м. Филарета: «Смерть Иисуса есть средоточие сотворенного бытия, и возведенным от Него совершением искупления (Ин 19: 30) восполняется совершение творения (Быт 2: 2), приуготовляется совершение всеобновления (Откр 21: 6)». «Совершение искупления» не завершает незаконченного, от начала несовершенного творения, а восполняет его до того первоначального отношения, которое было

нарушено грехом и вместе с тем вновь открывает путь к «совершению всеобновления», к обоженью благодатью Святого Духа, к Царствию будущего века.

Не мир создан ради Боговоплощения, как учит о. С. Булгаков, а Боговоплощение совершилось ради мира, ради его освобождения от греха: «Сын человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20: 28), «пришел взыскать и спасти погибшее» (Мф 18: 11–13), оставив в горах 99 овец — по изъяснению отцов, многочисленные миры несогрешивших ангелов, — сошел ради одной заблудившейся овцы, рода человеческого, плененного греховой волей и утратившего возможность свободно восходить к своей конечной цели совершенного Богопричастия. Если бы не пал Адам, если бы не было нарушено первоначальное единство человеческой воли с волей Божественной, эта цель, к достижению которой призвана вся тварь, была бы достигнута иным путем, на что и указывает м. Сергий: «Человек создан был, правда, с теоретической возможностью падения, как свободный, но эта возможность более чем уравновешивалась положительной возможностью устоять в первозданной безгрешности, причем в последнем первозданных людей всегда ожидала поддержка особого о них промысления Божия. Если бы человек устоял, вся история человечества сложилась бы совершенно иначе, чем теперь. Подобно несогрешившим ангелам, человек нормально возрастал бы в подобии Богу, беспреткновенно раскрывал бы все добрые начала, положенные в его природу, и неуклонно изживал бы теоретическую возможность падения, пока она, как у ангелов, не превратилась бы в невозможность. Будучи “здравым”, человек не требовал бы врача (Мф 9: 12), и потому вочеловечение Сына Божия не имело бы места».

О. С. Булгаков вспоминает по этому поводу слова известной молитвы Римско-католической церкви о «счастливой вине Адама» — о *felix Adae culpa, quae talem meruit Redemptorem*¹⁰... «Если эту мысль довести до конца, — говорит он (с. 39), — то надо заключить, что сатана, соблазнивший прародителей, и явился истинным виновником этой спасительной случайности» (Боговоплощения). Однако м. Сергий не называет грех Адама «счастливым»: ведь Боговоплощение, обусловленное грехом Адама, не цель мира, а «наилучшее средство» (Дамаскин)* его исцеления; цель же мира, достижение совершенного единства с Богом по благодати, не приблизилась, а *бесконечно* отдалась грехом прародителей, вызвавшим акт столь же *бесконечного* человеколюбия Сына Божия, спешшего с не-

* См. у м. Макария, т. III, с. 18.

бес «нас ради человек* и нашего ради спасения». Что же касается «сатаны, явившегося истинным виновником Боговоплощения», то при всей неточности и парадоксальности подобного утверждения лучше считать, что и сатана явился, помимо своей воли, виновником добра, чем делать и Бога виновником зла, видя в самой тварности созданного Им мира причину смерти. Корень этого заблуждения — в смешении личности с природой; «природное зло», тварное несовершенство обуславливает падение Адама.

Подобная установка перенесения на Творца ответственности за падение творений неизбежна для тех, кто вместе с о. С. Булгаковым хочет видеть в Боговоплощении не промыслительно — сотериологический акт, а необходимое завершение творения мира, преодоление его тварности, т. е. иными словами «исправление ошибки, допущенной Творцом при миротворении» (м. Сергей).

§ 13. Видя в Боговоплощении «завершение творения мира», преодоление его тварности, о. С. Булгаков смешивает искупление, ради которого вочеловечился Сын Божий, с усвоением новому человечеству в Церкви обожающих Даров благодати, излитой в полноте Духом Святым в Пятидесятницу. Это смешение неразрывно связанного, но никак не сбиваемого в одно домостроительства Сына и Духа — искупления и обоженья — заставляет о. С. Булгакова привести против «окказионализма» м. Сергия еще и следующее возражение: «Еще объяснимее было бы такое настаивание на этом окказионализме в путях Божиих, если бы сила Боговоплощения исчерпывалась и ограничивалась только искуплением, а не простиралась бы и на прославление и обоженье человеческого естества во Христе, Сидящем одесную Отца с человеческим естеством и даровавшим богосыновство Своему человечеству: «Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия восставил еси паки, и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и царство

* Эти слова Символа веры «нас ради человек» о. С. Булгаков противопоставляет последующим «и нашего ради спасения», в смысле различительном, желая видеть в них указание на то, что «Боговоплощение не ограничивается целью спасения падшего человечества, но имело бы место и независимо от падения, «нас ради человек» («Агнец Божий», с. 196). Это представление, проистекающее из смешения Боговоплощения с обоженьем, не может найти опоры в Символе. В словах «нас ради человек», так же как и в последующих «и вочеловечшася», естественнее всего видеть указание на то, что Господь сошел с небес не ради падших ангелов, духовная природа которых окончательно завершилась во зле, а ради падшего, но еще не исчерпавшего «сатанинских глубин» человечества. Или же «нас ради человек» относится к искуплению человеческой природы, а «нашего ради спасения» — к дарованию каждой личности возможности спастись.

Твое даровал еси будущее». (Евх. молитва на «Достойно»). И все это есть случайность, обязанная своим происхождением коварству сатаны, и без него всего этого не было бы?!» (с. 40–41).

Этот «аргумент» с несомненностью свидетельствует, что для о. С. Булгакова 1) через Боговоплощение само собой, как бы механически совершается обоженье всего человеческого рода; 2) что он не отличает «личного восприятия» человеческого естества Христова, обожненного по своему ипостасному единству с Божеством Слова, от единосущного ему, но не обожненного нашего человечества; 3) что слова тайной молитвы, свидетельствующие об освящении нашего естества, Начаток которого, «Владычная плоть», обожен и вознесен на небо, он относит уже к свершению нашего личного обоженья.

Если бы наше обоженье имело своим неперменным условием, независимо от грехопадения и вызванной им необходимости искупления, вочеловечение Сына Божия, то, сотворив мир, Бог даровал бы человеку и это неперменное условие, т. е. прежде всего воплотился бы, (не оставляя Своего творения «несовершенным», неспособным к достижению Богопричастия).

Искупление человеческой природы от рабства греху еще не сообщает обоженья: оно только делает падшее человечество «духоприемным», по слову св. Афанасия Великого*, способным стяжать в Церкви, в единстве Тела Христова, полноту Богопричастия, сообщаемую Духом Святым. Иначе не нужна была бы Пятидесятница, бесполезна Церковь, тщетны все восхождения подвижников, напрягающих свою волю в постоянной борьбе против греха, против воли бесовской, ради единства с волей Божественной, в котором совершается человеческая личность, сочетая в себе тварную человеческую природу с нетварной Божественной благодатью или действием («энергией») Святой Троицы. Тут уместно привести слова м. Сергия: «(Христос) обожил прежде всего Свое личное «восприятие», чтобы тем положить начало нового рода «Христовых» (1 Кор 15: 3). Поэтому и плодами Его дела могут воспользоваться лишь те, кто возродятся Духом в новое человечество и будут во всем едины со Христом». Христология м. Сергия ведет к пневматологии и экклезиологии — к учению о Св. Духе, о благодати и о Церкви. Христология о. С. Булгакова расплывается в космический панхристизм, поглощающий и Духа Святого и Церковь, упраздняющий тем самым и человеческую личность в софийно-природном процессе обоженья, совершаемого через Боговоплощение.

* Contra Arian, 1, 46.

§ 14. В связи со всем сказанным о смешении Боговоплощения с конечным обоженьем человека и мира становится ясной вся обоснованность критики м. Сергия: «Правда, в числе целей Боговоплощения Булгаков, конечно, указывает и спасение падшего человека. Но эта какая-то побочная цель совершенно тускнеет перед главной и бесконечно более грандиозной целью — вернуть всю тварную Софию в Божество».

Однако о. С. Булгаков пытается отклонить это обвинение. Он говорит: «На самом деле, в моих сочинениях нет ничего подобного такому пренебрежительному умалению дела спасения См. «Агнец Божий», с. 192, где сказано прямо: «Боговоплощение совершилось во всем значении своем, как оно предвечно установлено в Божием Совете, но оно произошло ради человечества падшего. Вследствие этого падения, оно явилось, прежде всего, средством спасения и искупления, сохраняя, однако, всю полноту своего значения и за пределами искупления, ибо оно не исчерпывается последним» (с. 41).

Именно это и ничего другого и имеет в виду м. Сергий, говоря, что искупление, в подобной концепции, не главная, а «побочная цель»: Боговоплощение совершилось бы и помимо грехопадения ради воссоединения Софии тварной с Софией Божественной, и лишь в силу грехопадения оно приняло одновременно и характер искупления падшего человечества. Таков ведь смысл цитаты, приведенный о. С. Булгаковым в свое оправдание и на деле только служащей ярким подтверждением к словам м. Сергия: «Если Б. не считает падение единственной причиной вочеловечения Логоса, если эти причины заложены, можно сказать, в самых “глубинах Божиих”, то и искупление падшего человека может быть лишь некоторым придатком к вочеловечению».

§ 15. В конце отдела «О вочеловечении» о. С. Булгаков выражает сожаление, что м. Сергий не посвятил должного внимания основной идее его книги, — Богочеловечеству: «Вообще во всем содержании этого отдела указа, обсуждающем мои преимущественно христологические идеи, я не нашел даже малейшего упоминания о том, что составляет самое сердце христологии, а в частности, и душу моего труда, именно богословском уразумении Халкидонского догмата (IV Вселенск. собор, а далее и VI). Вместо какого бы то ни было отзвука на эту центральную тему и здесь звучит опять — таки лишь решительный приговор: «заметим, что рассуждая о способе соединения в лице Господа Иисуса Христа двух естеств, Б. сознательно повторяет осужденную Церковью ересь, приписываемую Аполлинарию (правильно или неправильно приписывают, спорить здесь не будем)». Далее о. С. Булгаков указывает, что вся первая часть «Агнца Божия» посвящена «изучению

церковной традиции и представляет собою опыт ее истолкования», что «речь идет совсем не об ересях, а об *истолковании мнений* еп. Аполлинария», в котором он видит «непонятого предшественника Халкидонского богословия», — оценка, касающаяся «исторического, а не догматического разномыслия» (с. 43).

Ставя в упрек о. С. Булгакову «сознательное повторение осужденной Церковью ереси», м. Сергей имеет в виду именно это «истолкование мнений еп. Аполлинария», которое, конечно, не есть «вопрос только исторического разномыслия», поскольку истолковывается в том или ином смысле определенное учение о Богочеловеке. Историческое исследование не может быть особой инстанцией, определяющей справедливость или несправедливость суждений Церкви в делах веры, хотя и говорит о. С. Булгаков по поводу различных судеб богословов, из коих одни прославляются как отцы, другие анафемствуются как еретики: «историку известно, в какой мере к существенному здесь присоединялось случайное, а потому иногда и спорное в этих квалификациях». Отсюда делается вывод о необходимости науки истории догматов, «для уразумения действительных (?) судеб богословия», подготавливающей почву «современному богословию с его особыми задачами»*. Эти особые задачи — в уразумении «софиологического существа проблемы», поставленной такими осужденными Церковью богословами, как Арий, Несторий и, в частности, Аполлинарий** и в новом истолковании Халкидонского догмата о Богочеловеке на основе софианского учения, «оставшегося непонятым для патристического рационализма». Именно этой софианской основе и посвящен доклад м. Сергея, имеющий целью показать, как основные догматы Церкви получают в софианской системе иной, несовместимый с христианством смысл. Вопрос о «неоаполлинарианстве» о. С. Булгакова был намеренно оставлен пока в стороне и составил особую тему второго, дополнительного Указа Московской патриархии. Отсылая к нему тех, кто желает ознакомиться с критикой учения о. С. Булгакова о Богочеловеке, мы ограничимся здесь лишь несколькими замечаниями по этому вопросу, поскольку он затрагивается в «Докладной записке».

Говоря о софианской антропологии о. С. Булгакова (см. § 9), мы уже имели случай отметить ее основную черту: ограничение человеческой *природы* душой и телом и отождествление *личности* или *ипостаси* с духом, который, таким образом, перестает быть, для о. С. Булгакова, частью природы. Отсюда получается

* «Агнец Божий», с. 7 и 8.

** Там же, с. 28, 29, 63 и др.

аналогичный вывод и в христологии: Божественная Ипостась (личность), Логос отождествляется с человеческим духом (для о. Б. «Личностью») Христа, человеческое естество Которого, как и всякая человеческая природа в антропологии о. С. Булгакова, ограничивается душой и телом. Получается новое аполлинарианство, где Логос-дух заменяет человеческий дух во Христе. Как дух одновременно и Божественный и человеческий, Логос превращается в некоторое природное посредство, единый духовный центр, стягивающий в новое единство, не только ипостасное, но и природное, Божество и человечество. Отсюда проистекает ряд самых неожиданных выводов в христологии о. С. Булгакова*. Отметим здесь только то, на чем остановился м. Сергий в своем первом докладе и о. С. Булгаков в «Докладной записке».

Богочеловек для о. С. Булгакова не «сложная ипостась» двух природ, совершенный Бог и совершенный Человек в единстве личности, а нечто среднее — не Бог и не человек, носитель какой — то новой природы «Богочеловечества».

Если Логос замещает человеческий дух во Христе, то вся духовная жизнь человечества переносится в Божество, более того, становится внутренней трагедией Самой Пресвятой Троицы. Так, например, Гефсиманское брение приобретает значение какого — то трагического внутритроичного конфликта между Отцом и Логосом, оставленным Отцом, удаляющимся от Отца во мрак воспринятого на Себя греха. «Замена Голгофы Гефсиманией», говорит м. Сергий, «возможна для Б. только потому, что у него страдает Сам Логос, и даже вся Св. Троица... Поэтому — то у Б. возможны и такие рельефные изображения «разрыва» во Св. Троице при страданиях. Поэтому и «предаде дух» (для Церкви — человеческий) Б. готов относить к Божеству Сына и даже говорить, что после этого «Божественная Троица снова смыкается в нераздельное единство».

Что же отвечает на это о. С. Булгаков? «Разумеется, я отношу это, согласно Халкидонскому догмату (?), не к Божеству, как и не к человечеству, а к Богочеловечеству Сына Божия» (с. 48, курсив наш). Что значит не Божеский и не человеческий, а «Богочеловеческий дух», преданный Отцу? И причем здесь согласность с Халкидонским догматом? Затем о. С. Булгаков переходит, в свою очередь, в нападение и обличает м. Сергия не более и не менее как в несторианской ереси за признание во Христе наряду с душой и телом также и человеческого духа. «Здесь мы имеем, — говорит он (там же, прим.), — может быть самый яркий пример того, как м. Сергий свои собственные мнения прямо приравнивает

* См. доклад м. Сергия во II Указе.

к церковному учению. Эта выразительная тирада: «для Церкви человеческий» содержит полный состав «несторианской» ереси, поскольку утверждает во Христе наличие двух духов: человеческого, который Христос передает Отцу: «Отче, в руке Твои предаю дух Мой», и Божеского, отношение которого к человеческому духу, как и ко всему Богочеловеку, остается не ясно».

Если бы эти строки не были написаны о С. Булгаковым, ученым богословом, пришлось бы просто признать в них выражение грубого невежества. К сожалению, приходится видеть здесь иное, более тяжелое обстоятельство. о. С. Булгаков так ослеплен своей «системой», что он уже неспособен воспринимать что-либо вне «своих», свойственных его построению, понятий. «Дух» для него — ипостась; значит, утверждение человеческого духа во Христе — утверждение двух ипостасей, человеческой и Божественной, т. е. несторианство. Подобное ослепление можно сравнить с неистовством монофизитов на «Разбойничьем соборе»¹¹, также обвинявших в «несторианстве» православных, защитников двух естеств во Христе*.

Желая истолковать Аполлинария как непонятого предшественника Халкидонского догмата, о. С. Булгаков достиг обратного результата: воспринял Халкидонский догмат по аполлинариански, исказив православное учение о Богочеловеке Иисусе Христе, совершенном Боге и совершенном Человеке из духа, души и тела — в единстве Божественной Личности Логоса. После этого остается только обвинить православных в «несторианстве», что и делает о. С. Булгаков. Можно ли при этом говорить о том, что подобное «истолкование» Аполлинария ведет лишь к историческому, а не догматическому разномыслию?

Церковь знает Богочеловека, но «Богочеловечество» как особая новая природа Ей чуждо; более того, Она всегда боролась против подобных учений**.

* Подобный же пример находим на с. 46, где цитируются слова м. Сергия: «Страдал Сын Человеческий и, конечно, по-человечески». «Чисто несторианская идея», прибавляет о. С. Булгаков, «прямо противоречащая символу: Господа Иисуса Христа, Сына Божия, спешаго с небес и страдавша и погребенна». Как будто бы признание страданий по человечеству, т. е. «по тому, что одно способно было страдать» (Дамаскин), равносильно несторианскому рассечению единства Богочеловека!

** См., напр., у св. Максима Исповедника толкование слов «богомужнее действие», употреблявшихся монофелитами в превратном смысле.

г) Об искуплении

§ 16. «Вообще говоря, в патристике издревле наметились два русла, именно учение о выкупе и обоженьи. Я примыкаю ко второму, имеющему духовным вождем св. Афанасия Великого, отнюдь не умаляя известной правды первого» (с. 46). Это заявление о. С. Булгакова подобно тому, как если бы кто — либо стал утверждать: «в математической науке есть две школы — учение об интегралах и учение о дифференциалах, я принадлежу ко второй, признавая известную правду и за первой».

Обожение (θέωσις) и «выкуп», искупление (λύτρον, ἀπολύτρωσις) — два разных понятия, равно необходимых в православном учении и столь связанных между собою, что невозможно учить об одном, признавая только «известную правду» за другим. Исключительное настаивание на одном в ущерб другому в обоих случаях увязано обычно с умалением Духа Святого. Так, римско — католическая доктрина искупления, не знающая обожения, видит в Духе Святом только связку, усваивающую нам искупительную заслугу Христа. С другой стороны, у о. С. Булгакова, превращающего искупление в «побочную цель» и видящего в Боговоплощении, прежде всего, воссоединение Софии тварной с Софией Божественной (см. § 14), т. е. обожение космоса, — для Духа Святого также не остается места: Он становится только функцией обожающего мир Боговоплощения, силой «динамического панхристизма», которою Христос ведет мир к конечному обожению всего. В первом случае утрачивается природное начало (Божественная энергия и преобразующаяся тварная природа) и сохраняются только волевые отношения личностей. Во втором случае утрачивается личность и свободная воля в природно-космическом процессе обоженья. В обоих случаях отсутствует учение о *благодати* как *природном* Божественном начале, *даруемом* волей Св. Троицы и *стяжаемом* волей человеческой в единстве личности, призванной сочетать в себе тварную природу с нетварным Даром Святого Духа в Церкви, Теле Христовом. Без правильного понятия благодати невозможно ни учение об искуплении, ни учение об обожении. Желая учить об обожении в ущерб искуплению, о. С. Булгаков приписывает м. Сергию обратную установку: учение об искуплении в ущерб обожению. «Изложение теории искупления», говорит он (с. 43), «ведется м. Сергием в тонах латинской теории еп. Ансельма». И в подтверждение своих слов приводит следующее «латинское» положение м. Сергия: «Господь Иисус Христос принес Своими страданиями Богу Отцу некоторую ценность, которая с избытком покрыла требования Правды Божией за грехопадение».

Для всякого, кто знаком с Ансельмом Кентерберийским, ясно, что приведенные слова м. Сергия имеют слишком общее значение, чтобы признать их выражающими «латинскую теорию искупления». Подобные же высказывания можно найти у любого из отцов Церкви и, прежде всего, у св. Афанасия, которого о. С. Булгаков хочет сделать «духовным вождем» противоположной теории*. Но любопытнее всего то, что подобные же выражения, могущие подать кому — либо повод с таким же основанием говорить о «латинской теории», можно найти и у самого о. С. Булгакова. Цитата из м. Сергия приведена им не до конца: «Господь Иисус Христос принес Своими страданиями Богу Отцу некоторую ценность... принес “эквивалент” (слово Булгакова) наказания за грех». Чем это выражение**, взятое само по себе, дальше от «латинской теории», чем слово «ценность»?

Далее м. Сергий излагает учение об искуплении, не оставляя места ни для каких перетолкований в «ансельмовском» смысле: «Но неужели допустима мысль, будто Правда Божия может примириться с грехом самим по себе, т. е. со злом, лишь бы за него получено было нечто равное? Потом: если все дело в эквиваленте, почему для нераскаянных грешников вечные мучения остаются? Значит, Правда Божия удовлетворяется лишь тогда, когда грешник кается, т. е. перестает быть грешником. Отсюда искупительную силу Христовых страданий можно искать в том, что Он ими изгнал грех из человеческого естества и сделал его не подлежащим гневу Божию».

Смысл искупления, свершение дела Христова, в освобождении человеческой природы от рабства греху, в очищении природы, дабы «сделать нас духоприемными» (Афанасий Великий), т. е., чтобы в новом единстве чистейшей природы «не имеющей пятна или порока», в единстве Тела Христова, омываемого водою и кровью от всякой нечистоты, каждая человеческая личность могла возрастать в подвиге стяжания нетварной благодати Святого Духа. Искупление обновляет природу; в обоженьи совершается личность, соединяя в себе тварное с Божественным. Без ясного различения природы и личности невозможно правильно учить ни об искуплении, ни об обоженьи. Смешение же природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова.

§ 17. Это же основоположное смешение личности с природой, проявляющееся и в аполлинарианском учении о. С. Булгакова о Логосе как «Богочеловеческом духе» (§ 15), обуславливает его учение о кенозисе. Вольное истощание Сына, скрывающего при во-

* См. цитаты у м. Макария, II, с. 184–186, 196–200.

** «Агнец Божий», с. 390.

человечении Свое Божество под зраком раба, из икономического акта Божественной воли, удерживающей сияние Славы, таящей Божественную природу в воспринятой природе человека, превращается у о. С. Булгакова в какое — то изменение Самой Ипостаси Логоса, Которая перестает для Себя быть Ипостасью Божественной и становится ипостасью человеческой, вновь осуществляющей Свое Божественное сознание через человечество*. Иными словами, кенозис относится здесь не к Божеству, скрываемому волей вочеловечившегося Бога и открываемому тою же волей (Преображение на Фаворе), а к Логосу или, по о. С. Булгакову, к «Богочеловечеству».

Поскольку Логос в учении о. С. Булгакова заменяет человеческий дух, животная же (только душевно-телесная) природа не может быть носителем ответственной воли, приходится признать в Богочеловеке наличие лишь одной воли истощающегося Богочеловека, т. е. прийти к монофелитскому выводу. Эта установка ярко обнаруживается в реакции о. С. Булгакова на утверждения м. Сергия, имеющие в виду кенозис как принятие Богом «условий жизни мира». «Чтобы не быть выше условий жизни, а подчиниться им, Он, Господь, принял и зрак, раба, и в земной жизни называл Себя не иначе, как Сын Человеческий» (м. Сергий). о. С. Булгаков хочет видеть в этом свидетельстве о волевом соотношении Божества с человечеством в Ипостаси Логоса («иже во образе Божий сый... Себя умалил, зрак раба приим»), не более и не менее как «несторианскую тенденцию разделить и противопоставить Сына Божия и Сына человеческого» и даже приписывает м. Сергию протестантское кенотическое учение о том, что в состоянии кенозиса Христос вообще переставал быть Богом (с. 45–46). Для о. С. Булгакова в кенозисе может иметь место только одна воля, или, как он называет ее, «единое богочеловеческое воление, свойственное единой ипостаси Логоса»**. Поэтому всякое учение о наличии человеческой (а не единой Богочеловеческой) воли во Христе будет восприниматься им как свидетельство об особой ипостаси человечества, т. е. как несторианство (§15), или же как признание одного лишь человеческого субстрата в истощившем Себя Логосе. Потому и слова м. Сергия, что «Человек Иисус исполнил всякую правду, положенную человеку после грехопадения», а потому, подобно всем людям, «только телесною смертью освобожден от земного мира с царством диавола», представляются ему расчленением «Богочеловечества». Потому же и утверждение, что «страдал Сын Человеческий и, конечно, по-человечески», — для

* Там же, с. 257. См разбор этого учения во II Указе.

** Там же, с. 273.

о. С. Булгакова «чисто несторианская идея». Для него «страдал именно сам Богочеловек, воплотившийся Логос»... «не по Божеству, и не по человечеству, а по Богочеловечеству (с. 48; о “предаде дух”, см. §15). И кенозис надо понять в отношении не к человеку, но Богочеловеку» (с. 46). Что это значит? Что истощается вместе с Божеством и человеческая природа во Христе? или же — что в Богочеловеке нет Божества и человечества, а только единая Богочеловеческая природа? К такому полумонофизитству приводит смешение личности с природой, Логоса с человеческим духом во Христе. Кенозис не может относиться ни к человеку, ни к Богочеловеку, а только к Богу, ради нашего спасения принявшему «условия жизни мира», добровольно им подчинившись, «в подобии человечеством быв».

Икономически-волевое понимание кенозиса, как и все, что связано с отношением двух волей, является для о. С. Булгакова выражением «окказионализма». «Если господствующая патристическая традиция, — говорит он (с. 44), — допуская разные способы спасения человека, считает избранный Богом путь наилучшим, как соответствующий любви Божией, то для м. Сергия это объясняется «историческими или фактическими условиями, в каких должно было совершиться искупление», «страдание и смерть на кресте, таким образом, зависели от наличных условий жизни мира, которым Господь ради спасения людей добровольно подчинился, это и есть Себя умалил — истощил (Флп 2. 6–7), подлинный кенозис Сына Божия» (с. 44). Остается непонятным, почему для о. С. Булгакова вольное подчинение Сына Божия наличным условиям жизни падшего мира (т. е. принятие зрака раба) кажется несоответствующим любви Божией и в чем тут противоречие «патристической традиции»? Не говорит ли целый ряд отцов, что Сын Божий вочеловечился, чтобы «побежденное победило», т. е. принял образ «побежденного» грехом человечества? Сам оставшись чуждым греха, добровольно подчинился «условиям жизни мира», искаженного грехом? Это ли для о. С. Булгакова «богословский домysel м. Сергия», который нигде не находит подтверждения в Откровенном учении? (с. 44, прим.). Далее о. С. Булгаков прибавляет: «Эта странная кенотическая теория ограничивает кенозис Логоса только крестным истощанием, вопреки даже прямому смыслу Флп 2: 6–7; «будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равен Богу, но унижил Себя, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам, и, по виду став человек, смирил Себя» (с. 44). Здесь о. С. Булгаков обрывает цитату, а дальше Апостол говорит: «смирил Себя, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя», указывая на крестную смерть,

как на окончательное свершение кенозиса, т. е. принятия всех условий падшего мира, включая и самую смерть. Неоправданность упрека м. Сергию в «ограничении кенозиса только крестным истощанием» явствует из слов самого же о. С. Булгакова: «Впрочем, здесь же рядом м. Сергей сам снимает свое окказионалистическое утверждение: «Если угодно, подвиг искупления* начинается с самых первых мгновений земной жизни и даже с самой вечности» [почему Господь Иисус Христос и называется Агнцем, закланным от сложения мира. Но важнейшим, совершительным актом этого подвига была, несомненно, смерть на кресте; потому что только доведя взятое на Себя послушание раба до смерти, Человек Иисус «исполнил всякую правду», положенную Творцом человеку после грехопадения». — м. *Сергий*]. Последние фразы, приведенные нами в скобках, о. С. Булгаков не цитирует, очевидно, чтобы создать впечатление у читателя, незнакомого с текстом Указа или невнимательно его прочитавшего, что м. Сергей сам себе противоречит.

Что же хочет сказать о. С. Булгаков, когда он восстает против учения о кенозисе как о вольном подчинении вочеловечившегося Бога наличным условиям падшего мира? «Надо принять кенозис Боговоплощения во всей ужасающей серьезности этого акта, как *метафизической* Голгофы самораспятия Логоса во времени, которое имело лишь *последствием* Голгофу *историческую***...»

Если так понимать кенозис, то для «исторической Голгофы», добровольно принятой исторически Сыном Божиим, хотя и от века предвиденной, не остается места, как и вообще для всего «исторического», где действует свободная воля творений. Тогда приходится говорить не о вольном *приятии* крестной смерти, но о предопределении, независящем ни от каких условий тварного мира, осуществляющемся помимо этих условий, более того, насилующем эти условия, чтобы могла осуществиться в истории непреложная крестная смерть Господа. «Метафизическое самораспятие Логоса» становится Божественной необходимостью; вместо вольного *приятия* смерти как предельного условия жизни мира — Божественное самоубийство, к которому неудержимо стремится Бог. Смерть утверждается в Святой Троице, как необходимое условие Ее жизни, и Крест, из победного трофея *взятого* от мира,

* Так напечатано в «Споре о Софии». У митрополита Сергия (в тексте «Указа», опубликованного в книге «О Софии, Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию». Париж, 1935, 64 с.) и в «Записке» о. С. Булгакова, цитирующего эти слова м. Сергия, стоит «подвиг Искупителя». — *Ред.*

** Там же, с. 260.

из условия смерти ставшего условием вечной жизни для мира, превращается в определяющее условие Самого Триипостасного Бога, *вносимое* Им в мир, т. е. в орудие Божественного насилия.

Крест Христов для о. С. Булгакова не «наличное условие мира», а «наличное условие» Самой Святой Троицы. Отсюда м. Сергию, конечно, снова ставится обвинение в «окказионализме»: «Вследствие этого окказионализма умалется и значение силы Креста Христова, которому приписывается здесь лишь инструментально-историческое значение: «но важнейшим совершательным актом этого подвига была, несомненно, смерть на кресте» Между тем основная мысль православного (преимущественно литургического) богословия Креста приписывает ему также извечную силу, которая лишь раскрывается в кресте Христовом: «четвероколенный сый мир, и яко триобюдный меч, начала тьмы сечеши»; «кресте... Божий образ назнаменателен, миру невидимому же и видимому единочестне»; «знамение непостижимыя Троицы. Троицы бо носит триипостасный образ». Очевидно, все это изъяснение непостижимой и божественной силы Креста не вмещается в теологический окказионализм м. Сергия».

Упрекая м. Сергия в «инструментально — историческом» восприятии Креста, о. Сергей Булгаков полагает значение Креста не в крестной смерти Спасителя, а наоборот, самую крестную смерть воспринимает лишь как раскрытие «извечной силы Креста» в истории. Нравственно — волевой момент крестного *подвига* Христова теряется, заменяясь природно — магическим явлением Божественной силы через Крест Сам по себе как предвечный образ Святой Троицы. Об этом ли свидетельствуют приведенные о. С. Булгаковым стихи «Правила честному Кресту»? «Четвероколенный сый мир»: четырехколенный крест — образ *мира*, четыре конца которого освящаются кровью Христовой «Троицы триипостасный образ»: имеется в виду трехсоставность Креста Господня, сооруженного из трех древ — кедра, кипариса и певга — «Крест трисоставный, честное древо, Троицы бо носит триипостасный образ»; сюда же относится и «триобюдный меч». «Божий образ назнаменателен» и «знамение непостижимыя Троицы»: имеется в виду «знамение» (σημεῖον), причем самое понятие «образа» определяется как «назначенный», Божественный символ («знамение креста»), приемлющий единое почитание от видимого и невидимого мира в Церкви. Символ же или знамение обозначает то, в чем почила Божественная благодать или «энергия» Пресвятой Троицы. Таково, прежде всего, знамение Креста, данного нам «оружия на диавола, трепещет бо и трясется, не терпя взирати на силу его» (Октоих). Эта сила не изначальное природное свойство Креста, но благодать

почившая в том предельном «условии жизни», — вернее смерти, — падшего мира, вольным приятием которого завершился кенозис Сына; сила, которую «крест гнева преобразуется в крест любви; крест, заграждавший рай, становится лестницею к небесам; крест, рожденный от страшного древа познания добра и зла, чрез орошение Божественной кровью перерождается в древо жизни* (м. Филарет). Крест — первый начаток падшего мира, вырванный из рук диавола, орошенный Кровью Господа и освященный благодатью Св. Духа. Для о. С. Булгакова — Крест природная сила Св. Троицы, извечное «условие жизни» Самого Бога, определяющее Его отношение к миру. *Природное* понимание кенозиса, предполагающее «онтологический мост» Софии между Богом и миром, несовместимо с *волевым* самоограничением Сына Божия, подчинившегося «условиям падшего мира», несовместимо с крестным *подвигом* Христовым, с «безумием Креста». И новый смысл получают слова Ап. Павла, посланного благовествовать «не в премудрости слова (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), чтобы не упразднить креста Христова» (1 Кор 1: 17).

§18. То же смещение личности, с природой, красной нитью проходящее через все построение о. С. Булгакова, превращая Логос в «Богочеловеческий дух», обуславливает его учение о Гефсимании и Голгофе. о. С. Булгаков и тут закрывает глаза на критику м. Сергия и отводит ее от себя в сторону м. Антония. «М. Сергий, — говорит он, — приписывает мне и далее пространно критикует... теорию митрополита Антония, которую я *никогда не разделяю и не разделяю*, нахожу ее чрезвычайно односторонней... Мне нет нужды излагать здесь всего моего рассуждения об искуплении; желающие могут прочесть это в А. Б. на с. 372–400. М. Сергий, излагая якобы мою теорию, находит, что у меня «Гефсимания выступает на первый план и почти заменяет Голгофу. На долю Голгофы остается лишь смерть телесная, смерть человеческой природы Богочеловека (без духа) (?), как акт дополнительный к Гефсиманской смерти духовной. Эту *замену традиционно-церковной Голгофы Гефсиманией* опять-таки нельзя не назвать и произвольной, и мало обоснованной». Для всякого сведущего человека ясно, что здесь говорится *о теории искупления м. Антония*, у которого действительно недопустимо умаляется значение Голгофы и крестной смерти Господа. В качестве ответа я ограничусь лишь краткой

* «Слово в Великий Пяток, 1814 г.» — «Слова и речи», т. I. Ср. также многочисленные богослужебные тексты, сближающие древо познания добра и зла, орудие погибели чрез преслушание Адама, с Крестом, орудием спасения, чрез вольный подвиг Нового Адама (Стихиры Крестопоклонной Недели, Великой Пятницы, Воздвижения, Октоих, и пр.).

цитатой из моей книги: «Спаситель вместе с грехом должен был принять телесные страдания и вкусить смерть, и притом иначе, нежели всякий человек, знающий только свои собственные страдания и вкушающий только свою собственную смерть. Для нового Адама, Искупителя *всего* человеческого рода, нужно было телесно пережить страдания всех человеческих страданий и вкусить смерть всех смертей, принять смерть, чтобы ее победить, смертью смерть поправ, универсально — интегральную смерть» (395–396). «Эта смерть есть *увенчание* всего искупительного подвига, его конец и начало новой жизни. Чаша Гефсиманская есть и чаша смертная... Это и есть Голгофская жертва, в которой сосредоточивается вся полнота Божественного истощания, спасительный кенозис Сына Божия» (398) и т. д. (с. 47).

Если бы м. Сергей действительно приписывал о. С. Булгакову теорию искупления сострадательной любовью, как у м. Антония, то приведенное возражение и цитаты из «Агнца Божия» имели бы веское значение. Но что имеет в виду м. Сергей, говоря о «замене Голгофы Гефсиманией», у о. С. Булгакова? Он говорит: «Для искупления Богочеловек, по Булгакову, переносит две смерти: духовную и телесную. Так как место человеческого духа в Богочеловеке занял Сам Божественный Логос, то духовная смерть для Него есть «Божественная», состоящая в некотором как бы разрыве Сына со Св. Троицей, Его «Богооставленность». «Новый безгреховный Адам Своей страдающей любовью самоотожествляет Себя с греховным ветхим Адамом». «Единородный Сын Возлюбленный, приняв на Себя грех, с ним и в нем принял на Себя и гнев Божий за грех, вражду Божию, и в ней как бы разлучился с Отцом». Так как эта «Божественная смерть» произошла в Гефсиманскую ночь, когда Христос «перестрадал и изжил все грехи всего человечества и каждого человека, совершенные в настоящем, прошедшем и будущем», чем «Правде Божией было дано удовлетворение», принесен был «выкуп» («эквивалент адских мук»), «совершилось примирение», то естественно, что Гефсимания выступает на первый план и почти заслоняет Голгофу. На долю Голгофы остается лишь смерть телесная, смерть человеческой природы Богочеловека (без духа) как акт дополнительный к Гефсиманской смерти духовной»*.

Теперь «для всякого сведущего человека» становится ясно:

1) что м. Сергей, указывая на неизбежное заслонение Голгофы Гефсиманией у о. С. Булгакова, ни в коей мере не инкриминирует ему теории м. Антония;

* Приведенные о. С. Булгаковым две цитаты о необходимости и телесной смерти только подтверждают справедливость критики м. Сергея.

2) что эту черту христологии о. С. Булгакова он выводит из его основного христологического лжеучения, отождествления Логоса с «Богочеловеческим духом», и, наконец,

3) что о. С. Булгаков, очевидно, рассчитывая на отсутствие «сведущих людей» среди читателей своей «Докладной Записки», защищает против инкриминирования ему мнения м. Антония, в то время как его обвиняют в другом, несравненно более глубоком заблуждении.

§ 19. Оставив без внимания упрек в смешении Логоса с человеческим духом Христа, о. С. Булгаков переходит к другому вопросу — об отнесении страданий к Божеству Спасителя, а следовательно, и ко всей Святой Троице. Он говорит: «Приписав мне теорию м. Антония, м. Сергий немедленно делает еще и ее соответствующее истолкование: «Замена Голгофы Гефсиманией возможна для Б. только потому, что у него страдает Сам Логос и даже вся Святая Троица»... При этом сам м. Сергий снова имеет против себя Слово Божие и прежде всего все то, что относится к посланию Отцом Сына в мир на крестную смерть: Отец дает Ему чашу страданий, оставляет его на кресте и т. д. Но лучше пусть здесь говорит вместо меня от лица учения Церкви м. Филарет: «Любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестною... тако возлюби Бог мир... Не лукавые рабы перехитряют Господа: Всеблагий Отец не щадит Сына, дабы не погубить рабов лукавых» и т. д. Митрополит же Макарий (II, § 126) просто и деловито свидетельствует «об участии всех лиц Пресв. Троицы в деле искупления», т. е. ту самую мысль, которая теперь мне здесь в качестве новшества инкриминируется» (с. 47–48).

Во всем этом возражении о. С. Булгаков рассуждает так, как будто бы не существовало единства воли Святой Троицы. Однако без этого высочайшего догмата невозможна христианская жизнь. Именно на нем, на ясном различении личностей, природы и воли, принадлежащей единой природе, строится Церковь, приобретают свой подлинный смысл св. каноны (ср., например, 34 правило Апостолов). Нельзя забывать, что и воплощение Сына и ниспослание Духа Святого в Пятидесятницу совершилось по воле *всей* Св. Троицы. Поэтому не только Отец посылает Сына, но и Сын Сам «сходит с небес», не только Отец дает Сыну чашу страданий, оставляет его на кресте, но и Сын, «един сый Святыя Троицы», определяет для Себя в Божественном промыслительном Совете и эту чашу, и эту оставленность. Однако определенное волей всей Св. Троицы вочеловечение и ограничивается Второй Ипостасью по той же единой воле; человечество «воипостазируется» в Ипо-

стась Сына. Божество «сложной ипостаси» Сына, — единое Божество Св. Троицы; Божественная воля Сына — единая воля Отца, Сына и Святого Духа. Значит, только по человеческой воле Сын может принимать чашу от Отца, т. е. от всей нераздельной Троицы, по человечеству может терпеть оставленность, переносить страдания, принять смерть. Божественная воля лишь скрывает сияние Божества под зраком раба, принимает «условия падшего мира», которые могла бы разрушить, «яко сосуд скудельный» (кенозис, см. § 17). Эта единая любящая воля Св. Троицы и распинает Сына *по человечеству*; она же принимается человеческой волей Сына, распинаемого *по человечеству*; она же, единая воля Св. Троицы, сообщает Кресту торжествующую силу Духом Святым. Не Святая Троица состраждет Сыну и не единосущное Отцу и Духу Божество Сына терпит страдания и смерть, но Ипостась Сына терпит крестную муку *по человечеству*, приемля ее человеческой волей, которая одна во Христе отлична от единой Божественной воли, общей с Отцом и Духом. Следует привести слова м. Филарета, непосредственно предшествующие тем, которые цитирует о. С. Булгаков: «Вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых, оставя за собою внешний двор, отданный язычникам на поправление. Что там? Ничего, кроме святых и блаженных любви Отца и Сына и Св. Духа к грешному и окаянному роду человеческому»*. Станем ли мы вслед за о. С. Булгаковым «внешний двор» вносить во «внутреннее Святилище», превратно толкуя последующие слова м. Филарета в смысле «страданий по Божеству» и «трагедии» в Св. Троице? «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1: 5).

Несомненная истина — «участие всех Лиц Пресвятой Троицы в деле искупления», в силу единства воли Св. Троицы. Но то же единство Божественной природы и воли Богочеловека с Отцом и Духом Святым исключает всякое перенесение страданий, приемлемых Им по человеческой воле и природе, на общую волю и естество Святой Троицы. Вся Троица любит, но не вся страдает: страдает только Ипостась Сына, по человеческой природе. «Участие в деле искупления» не есть участие в страданиях. Не об этом свидетельствует м. Макарий (II, § 126). Подобная мысль, проистекающая из смешения личности с природой в понятии «Богочеловечества», даже не является «новшеством»: Церковь упорно боролась с нею еще в эпоху монофизитских и монофелитских споров.

§ 20. Смещение личности и природы — основной мотив софианского богословия о. С. Булгакова, определяющий всю его систе-

* «Слово в Великий Пяток, 1816 г.» — «Слова и речи», т. I, с. 81–95 (изд. М., 1844).

му. Оно достигает своего предельного выражения в хаотическом понятии «Богочеловечества», где неразлично смешиваются две природы Богочеловека с Его единой Ипостасью, образуя новый, природно-личный христоцентрический сгусток, вбирающий в себя и благодать Св. Духа, и человеческие личности, и Церковь, превращая все домостроительство нашего спасения в космический «богочеловеческий процесс» возвращения Софии тварной в единство Софии Божественной. Отсюда ложный космизм о. С. Булгакова, подчиняющий личность *природному* процессу обожения, упраздняя свободу. Плененный своей доктриной о. С. Булгаков даже не может понять ясного смысла слов м. Сергия, противопоставляющего его софийному космизму — учение о Церкви. Он сам признается в этом непонимании.

О. С. Булгаков говорит: «При изложении догмата искупления встречаем у м. Сергия еще и другие прискорбные неточности: «в подвиге Искупителя Господь действовал отнюдь не в качестве какого-нибудь (?) духовного возглавителя всей твари, ни даже всего человечества (этому не соответствовал бы знак раба)». Такое суждение является превратным и даже прямо противным Слову Божию и церковному преданию, ибо догмат вочеловечения именно утверждает восприятие Христом *всего* человеческого естества (что не воспринято, не искуплено) в качестве «второго Адама»... в этом сила и Халкидонского догмата: «единосущного Отцу по Божеству и Того же единосущного нам по человечеству». Об этом же свидетельствует и святоотеческая традиция, выраженная ярче всего в учении св. Иринея, еп. Лионского, о возглавлении всего человечества во Христе. Однако тут же рядом м. Сергий и уничтожает эту свою собственную мысль, говоря: «Он был лишь (?) Новым Вторым Адамом, родоначальником всего* человечества». Как совместить оба положения, я не знаю» (с. 45).

Приведем целиком текст м. Сергия, цитированный о. С. Булгаковым только в отрывках: «В подвиге Искупителя Господь действовал отнюдь не в качестве возглавителя всего человечества (этому не соответствовал бы и знак раба), *так, чтобы плоды Его подвига распространились как-нибудь механически* или хотя бы формально-юридически *на весь мир и всех людей*. Он был лишь «Новым или Вторым Адамом», *родоначальником* нового человечества. Он искупил и обжил прежде всего Свое личное «восприятие», чтобы тем *положить начало нового рода «Христовых»* (1 Кор 15: 3). Поэтому и плодами Его дела могут воспользоваться лишь те, кто возродится Духом в новое человечеству и будут во всем едины

* У м. Сергия «родоначальником нового человечества».

со Христом. Только таким «приступна неприступная радость», потому что только с ними «Бог примирился» (Канон Богоявления)*.

Все это изложение основано на точном различении между природой и личностью. Христос — не «духовный возглавитель всей твари», не «ипостась тварной Софии», ни даже «духовный возглавитель всего человечества», «сверхчеловек», надипостась, включившая в себя все человеческие личности или ипостаси и тем их механически, в «богочеловеческом процессе», обжившая. И слово Божие, и Халкидонский догмат и св. Иринея свидетельствуют лишь о принятии Господом *нашей* природы, имевшей своим возглавителем нашего родоначальника Адама и вновь возглавленной («recapitulatio» у св. Иринея) Христом, Главой Церкви, «родоначальником нового человечества», т. е. верных, вступающих в единство Тела Христова через крещение.

Здесь отчасти приоткрывается значение слов ап. Павла (Еф 5: 22–23), таинственно сближающего мужа и жену («двое в плоть едину») с Христом, возглавляющим Церковь. «Муж есть глава жены, как и Христос Глава Церкви, и Он же Спаситель тела» (23) Муж должен любить жену как свое тело; как и Господь Церковь (29); «любящий свою жену любит самого себя» (28). Но муж — не глава личности жены, включающий ее в себя, а глава ее природы, вернее общей с нею природы («плоть едина»), потому и повелевается мужьям не только любить жену «как свое тело», любя себя, но и любить свою жену *как самого себя* (33), т. е. любить и ее личность. «Тайна сия велика есть; аз же глаголю во Христа и во Церковь». Нашему постижению тут может быть доступно лишь одно: как «члены Тела Его», за которое Христос предал Себя, чтобы освятить Церковь, очистив Ее от всякого пятна или порока «банею водою» (23, 25–27), мы становимся *по природе* частью нового человечества, «Христовыми», но наша личность не делается частью Его Личности или Ипостаси: иначе спасение зависело бы только от одного вступления в Церковь, после которого обоженье человека совершалось бы уже «механически», само собою. В Церкви, «новой твари», примиренной с Богом Крестом Христовым, в обновленной чистейшей природе Тела Христова, наше человечество омыто от вины водою крещения, отделено от падшего мира Кровью Христовой, мы становимся по природе «духоприемными» и нашей личности делается «приступна неприступная радость» — χάρις, благодать, Дар Святого Духа. Ибо Церковь есть не только Тело Христово, но и «полнота Наполняющего все во всем» Духа Святого, исполнившего Церковь благодатью в Пятидесятницу, сойдя на *каждого* из членов

* Курсив везде наш.

Тела Христова в огненных языках и продолжая совершать личную Пятидесятницу каждого нового члена Церкви через таинство миропомазания. В Церкви, в единстве новой природы, в единстве человеческой воли, соединенной здесь с волей Божественной, человеческие личности призваны* усвоить каждая тот Дар, который сообщается ей Духом Святым, соединиться с благодатью, вернее — соединить в себе тварную природу с нетварным Божественным Даром, энергией или Божеством (θεότης, св. Григорий Палама). Это и есть «стяжание Даров Святого Духа», цель христианской жизни, о которой учил великий тайнозритель Серафим.

Путь к обоженью открывается в Церкви через личный подвиг, через постоянное крестное восхождение личности вослед Христу; личность — не самость и совершается только через победу под «самостью», которая и есть смешение личности с природой в нравственном плане. Цель обоженья достижима только в Церкви, — «исторической», конкретной, осязаемой, с Ее таинствами, иерархией, каноническим строем и отношениями к миру, столь же чуждой всякого «докетизма»¹², как и Тело, которое осязал Фома¹³. И если современные докеты превращают Церковь в «богочеловеческую духовную энергию» или растворяют Ее в космосе, в «тварной Софии», то это потому, что под внешними несовершенствами, под «зраком раба», они не узнали сияния Божественной Славы, не ощутили полноты силы и власти Христовой в немощи совершающейся. Восстание современного мира против Церкви, движимое «духом злобы», врагом нашего спасения, приводит к угасанию сознания Церкви во всей вселенной, создавая бесчисленные расколы и разделения, на которые с легкостью решаются сейчас христиане.

Это показывает только, что основная догматическая тема нашего времени — учение о Церкви. К осознанию этой Истины, к ее точной догматической формулировке, принуждает наше христианское сознание возникший в последние месяцы спор о Софии. Борьба против софианского смешения личности и природы в конечном завершении есть борьба за истинный догмат о Церкви. И в этом догматический смысл доклада м. Сергия и Указа Московской Патриархии.

III. Суждение м. Сергия об учении прот. С. Булгакова и Постановление Патриархии

Смешение личности и природы — основное догматическое заблуждение о. С. Булгакова. Эта тема проходит через весь разбор его доктрины м. Сергием, важнейшие пункты которого мы рас-

* Ἐκκλησία от καλέω — призывать.

смотрели в этой книге. Кратко повторяя все сказанное, можно установить следующие моменты смешения личности и природы.

Учение о Божественной природе как личном начале, «Софии» (§ 4, 5); смешение Лиц Св. Троицы с природными свойствами или энергиями (§ 6); перенесение свойств тварной природы (мужское и женское начала) на Божественные Ипостаси (§7); смешение личности и природы в понятии «образа», превращающее человека в «ипостась тварной Софии», духовного главу всей твари (§ 8); смешение личности человека с человеческим духом (§ 9) и следующее отсюда поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу (§ 10); замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным «детерминизмом», приводящая к учению о Божественной необходимости Боговоплощения (§ 11); восприятие зла как коренящегося в несовершенстве самой тварной природы, а не в свободном самоопределении личности, приводящее к перенесению ответственности за падение творений на Самого Творца (§ 12); смешение искупления природы подвигом Христовым с конечной целью обожения личностей благодатью Св. Духа и следующее отсюда восприятие нашего спасения как космического «Богочеловеческого» процесса (§§ 13, 14, 16); смешение Логоса с человеческим духом во Христе, приводящее к смешанному природно — личному началу «Богочеловечества» (§ 15) и отсюда к природному, а не нравственно — волевому пониманию кенозиса (§ 17), к перенесению Гефсиманских борений и «духовной смерти» на Само Божество Сына (§ 18) и к утверждению участия в страданиях — Христовых всей Св. Троицы (§ 19); и наконец, смешение Христа, Главы Церкви, с Церковью, в понятии «Богочеловечества», упраздняющее всякую экклезиологию, возможную лишь при ясном различении между личностью и природой (§ 20).

Таково догматическое содержание доклада м. Сергия. Но первая цель епископов Церкви не в отвлеченной богословской критике, а в обнаружении духовного вреда, проистекающего из всякого ложного учения. К определению этого вреда и переходит м. Сергий в своем заключении, после указания на нецерковность (§ 2) и гностический характер (§ 3) богословствования о. С. Булгакова. Резюмируя свою мысль, м. Сергий так определяет духовную опасность в учении о. Сергия Булгакова:

1) давая мысль о возможности ответственности за падение перенести на Творца, это учение понижает в человеке сознание греховности, т. е. колеблет самое основание духовной жизни;

2) представляя же человеческое спасение в виде некоего мирового Божественного процесса в тварной природе, и в частности в человеке, оно открывает дверь и прямым искажениям этой жизни.

Что же отвечает на это в заключении своей «Докладной Записки» о. С. Булгаков? Он пишет: «Мое учение никогда не содержало и не содержит»... Всякий ожидает, что он не учит о перенесении ответственности за грех на Творца и что он не представлял никогда человеческого спасения в виде мирового Божественного процесса в тварном мире,

— или, что он учит так, но не видит, чтобы тем колебалось христианское учение и духовная жизнь;

— или, наконец, что, допуская и духовный вред, он не считает нужным считаться с последствиями.

Кратко говоря, всякий ожидает, что он так или иначе по существу ответит на обличение своего учения... Но о. С. Булгаков пишет: «Мое учение никогда не содержало и не содержит четвертой ипостаси во Св. Троице, но касается преимущественно отношения Бога и мира»... (с. 52).

Прочтя такой ответ о. С. Булгакова и не сверив его с текстом м. Сергия, что выведет читатель? О. Сергию приписывают учение о четвертой ипостаси, а он сам пишет, что так не учит!

Постановление Указа Московской Патриархии, основанное на докладе м. Сергия, 1) признает произвольное, софианское истолкование, искажающее Православные догматы и «в возможных из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни» — учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви; 2) предостерегает всех последовавших ему, призывая к исправлению допущенных ошибок, и 3) откладывает всякое определение о самом прот. С. Н. Булгакове «как состоящем вне общения с Православной Церковью Московского Патриархата» до его возвращения к единству с Русской Церковью, обуславливая, однако, его принятие письменным отказом от софианского истолкования христианства и от следующих отсюда ложных выводов, а также письменным же обещанием неизменной верности учению Церкви.

О. С. Булгаков признает приговор Патриархии «нереальным, беспредметным и неисполнимым» (с. 49). Требование отказа от софианского истолкования догматов веры «представлено не в виде определений догматических, как это делается в случаях подобного производства, но в форме, делающей его неисполнимым по неопределенности своей: как я могу отречься от своего богословия, включающего все православные догматы, и, кроме того, еще и от неведомых других ошибок? Каких? Когда? В чем?» Здесь неожиданно проявляется у о. С. Булгакова канцелярски — формальное отношение к Церкви, противоречащее всему предыдущему: протестуя против «преждевременного (?) суда» над своим учением, он одновременно возмущается отсутствием окончательных

«догматических определений», т. е., по-видимому, анафематизм по поводу его доктрины. Не называется ли это, быть *plus papiste que le Pape meme*¹⁴? Но Московская Патриархия более терпелива и последовательна в своих действиях: письменный Отказ от софианской системы — условное требование («в будущем, в случае возникновения дела о принятии прот. Булгакова в общение, поставить условием такого принятия, а равно и разрешения священнодействий, письменный отказ» и т. д.). Указ имеет целью, прежде всего, предостережение православных от опасностей нового учения и ограничивается пока лишь его общей характеристикой. Как мы видели, догматические определения уже содержатся *implicite* в докладе м. Сергия. Развернуть их в ряд вероучительных пунктов дело, может быть, ближайшего будущего при дальнейшем развитии «софианских споров».

Далее о. С. Булгаков изъявляет готовность немедленно дать заверение в неизменной верности Православной Церкви, но решительно отказывается отречься от своей софиологии, которая «отнодью не относится к самому содержанию догматов (!), но лишь к их богословской интерпретации»; как «теологуменон» она имеет право на существование в Церкви. Нам незачем повторять всего содержания настоящей книги, чтобы доказывать несовместимость софианства о. С. Булгакова с догматами Церкви. Да и помимо этого, дело не в формальной верности догматам, утвержденным Соборами. Несторианство и монофизитство были согласны во всем с *буквой* православного Символа веры, утвержденного Соборами, однако никому из православных V века не приходило в голову признать их только за «теологумены», за допустимые в Церкви «мнения» о смысле основных догматов веры и восставать на этом основании против их осуждения.

Если о. С. Булгаков сам признает свое учение только «теологуменом», почему он так восстает против критики этой «личной интерпретации»? Если же для него его софиология — подлинное выражение учения Церкви, почему он в своей «Докладной Записке» не отвечает на критику м. Сергия прямым и безбоязненным исповеданием своих учений пред лицом Церкви, а старается их всячески затушевать? Почему он не ищет суда Церкви, не требует этого суда, не обращается ко всем иерархам вселенной, если его учение — православная Истина? Или он сомневается в этом и, желая все же сохранить свою систему, свое личное достоинство, ищет поддержки «общественного мнения», которое так легко склонить на свою сторону? В этом ли цель его «Докладной Записки»? Нам было тяжело отмечать всякий раз эти ее черты. Мы не берем на себя права судить о. С. Булгакова. Нестерпимо

трудно отказаться от «труда всей своей жизни». Но Истина выше не только труда всей жизни, но и труда жизни всего человечества, всех борений, мучительных исканий, слез и крови человеческой истории. Она одна может «сделать нас свободными» от рабства этому труду. Когда о. Сергей Булгаков пришел к стенам Церкви, не отрекся ли он без колебания от труда, превышающего не одну жизнь, — от 500-летнего труда гуманизма с его трагической судьбой? «Вы шли хорошо; кто остановил вас, чтобы вы не покорялись Истине?» (Гал 5: 7). Пусть не говорит о. Сергей Булгаков, что теперь перед ним «и догматически закрываются двери Матери Церкви». Двери эти всегда открыты для всех. Закреть их может только горделивое упорство его большого, но ослепленного ума.

Заключение

О. С. Булгаков заканчивает свое изложение словами ап. Павла, «благовестника христианской свободы», которые хочет взять для себя в руководство: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал 5: 1).

Неужели христианская свобода состоит в упорстве в своем «мнении»? Не является ли она, прежде сего, свободой от «своего», даже от «своей» природы, «своей» воли? И что он имеет в виду под «игом рабства»? Не легкое ли иго Христово, освобождающее нас в Церкви от пленения «стихиями мира сего», призраками и самообманами? Не говорит ли дальше тот же Апостол: «к свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти» (5: 13), т. е. в данном случае к не отрешенному, природно — человеческому богомыслию, «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол 2: 8).

Сын Церкви не раб своей природы, не пленник своей воли, не узник философской системы — плода своего собственного творчества. «К свободе призваны мы», хотя и труден крестный путь самоотрешения, ведущий к этой благодатной свободе. Но «все можем во укрепляющем нас Господе Иисусе»¹⁵, Его же Имя да укажет отцу Сергию Булгакову путь, которым ему следовать.

