

ри-Приснодеве, Невесте Невестной, в откровении о последнем свершении и славе мира? Но разве не есть весь мир в человечестве своем царство любви, которое объемлет мир природный и человеческий? В нем каждый находит себя со всем и во всех, в творении и истории, в царстве благодати и славы, в теле Христовом и храме Духа Святого. Мы имеем здесь самое обобщенное и исчерпывающее откровение о Церкви, как человечестве в Богочеловечестве. А если так, то не есть ли это личное возглавление Церкви, личное человечество Богочеловечества, сама Пречистая Матерь Божия во славе Своей? Не Она ли есть и Небесный Иерусалим, который возвращается на землю из небесного Своего жилища, в парусии Богоматери, чтобы стать здесь одуховленной скинией Бога с человеками? Не Она ли есть сама София, хотя и тварная, но до конца обоженная, вершина всего творения, честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим? Не Она ли есть слава и радость спасенных народов на брачной вечере Агнца? Не Она ли есть то совершенное соединение Божеского и человеческого, о которой радуется всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род? Она, Духоносица, есть **Дух и Невеста**, в самом своем бытии являющая образ ипостасного Духа Божия, и о Ней сказано в последнем слове Нового Завета:

*«и Дух и Невеста говорят: прииди.
И слышавший да скажет: прииди!
Ей, гряди, Господи Иисусе!»*
14/27. X. 1938

4.7. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)

1. *Абсолютное как Трансцендентное и как Бог.* Божество в себе есть неведомая тайна, недоступная никакому созданию. Бог во свете живой неприступном, его же никто не видел есть от человек ниже видети может (1 Тим 6: 16). Все, что может быть высказано о Нем, выражает лишь то, что Он *не* есть, это есть чистое НЕ («отрицательного богословия»). *Бога никтоже виде нигдеже, но Единородный Сын, сый в лоне Отчел, той исповеда* (Ин 1: 18). Итак, мы имеем, с одной стороны, полную неведомость (трансцендентность) Божества в Его существе (οὐσία), но вместе с тем Абсолютное открывается, становится Богом для мира в действии

Своем (ἐνέργεια). Это откровение, очевидно, не является случайным для Абсолютного (Его акциденцией), или прихотью или катастрофой в Абсолютном (как возникновение мира из Бессознательного в системе Шопенгауэра¹), оно имеет основание в жизни Абсолютного, которое, живя в непреступном свете, закрывающем величие Его, являет и Славу Свою в творении. Первой задачей богословствования является нащупать это различие и осознать его, как основное, исходное.

2. *Природа духа. Бог есть дух* (Ин 4: 24). Природа всякого духа состоит в нераздельном соединении самосознания и самобытности или самоосновности, ипостаси (ὁλότασις persona) и природы (φύσις natura). Вне самосознания дух не существует, всякое духовное существо сознает себя как *я* / *есть я* (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость *я*). Это *я*, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы или того, что само не будучи ипостасью, в *я* ипостазуется, становится в душу живу. *Я* имеет свою глубину, в которую бросает свой свет, и в этом взаимоотношении *я* и *природы я* и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание. Оно (*я*) существует абсолютным образом, имея на себе в этом отношении образ и печать Абсолютного Духа. Но оно же несет в себе печать неабсолютности своей или тварности, имея свою границу, и граница эта есть едино-ипостасность духа. Всякое *я* ограничено, ибо неизбежно выходит в *ты* или в *мы*, т. е. в другие *я*^{*}, и не может не знать о возможности, а, следов<ательно>, и неизбежности такого выхода. Попытка *я* люциферически в себе замкнуться, возлюбив себя абсолютно любовью, делает его только жертвой этой своей ограниченности, утверждаемой как абсолютность (фихтеанство²). Граница *я* жизненно снимается в любви, где *я* сохраняется, погубляя себя, выходя за свои пределы к другому *я*, и тогда оно становится образом Абсолютного Духа и в отношении и ипостасного своего бытия. Абсолютности ипостаси решительно противится ограниченность *я*, взятого в единственном числе, она требует выхода за эту грань. Но в тварном естестве этим выходом только вновь утверждается эта ограниченность, ибо здесь рядом с одним *я* становятся другие *я*, множатся абсолютные центры, и этой множественностью свидетельствуется их всех относительность. Это могло бы отсутствовать только в том одном случае, если выход в другие *я* не явится выходом и за пределы его существа, но остается внутри его, следовательно, совершится не в единоипо-

* А вовсе не в *не-я*, как строит свою систему Фихте.

стасности, и в *не*-единоипостасном духе. По христианскому откровению, Бог и есть триипостасный дух, имеющий три лица и одно существо, Единица в Троице и Троица в Единице: «Единица, от начала движимая к двоице, остановилась на Троице» (Св. Григорий Назианзен³). Абсолютное единоипостасное, имеющее себя и все безусловным образом, является не только *contradictio in adjecto*⁴, но и выражением метафизического эгоизма, абсолютной ограниченности, сатанизма. Но если постулат *не*-единоипостасности Абсолютного духа доступен и для духа ограниченного, то тайна этой *не*-единоипостасности в осуществлении не может быть им самим раскрыта, она становится предметом откровенного учения о Пресвятой Троице, которое, в доступной для тварного сознания степени, и <может приближать> [приближает] к ее постижению.

3. *Бог — Любовь. Бог есть любовь* (I Ин 4: 8), как триединство, в котором осуществляется предвечный акт взаимности и самоотдания в любви. Единый Абсолютный субъект являет эту свою абсолютность в акте взаимной любви Трех, тем преодолевая ограниченность *я*, выходя в другое *я* самоотданием и самоистощением в жертвенной любви, и в нем вновь обретая это отданное *я*, так что три ипостаси в единении своем суть осуществление, раскрытие единого абсолютного Я. Как Абсолютный субъект, триипостасно существующее Я, Бог говорит о Себе: *я есмь Сущий* (Исх 3: 14), *Я — Господь Бог Твой* (20: 2, 5 и др.). Как триипостасный сущий субъект, Бог говорит о Себе: *Сотворим человека по образу нашему* (Быт 1: 26); *вот Адам стал как один из* Быт (3: 22). Также и о явлении Бога в образе *трех* мужей Аврааму говорится *и явился ему Господь...* и сказал (Авраам трем): *Владыка!* (Быт 18: 1, 3). Каждая ипостась есть истинный Бог, существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные, имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единица в Троице <и> Троица в Единице, Единый триипостасный субъект. [В различии ипостасей, как имеющих абсолютное значение, раскрывается окачественностью их тайна] <различие ипостасей, как имеющих абсолютное значение, раскрывает окачественностью их тайну> внутритроичной жизни: при единстве их природы и равночестности их между ними есть онтологическое соотношение: первая, вторая, третья ипостась — Отец первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. Но равночестны и открывающиеся и открывающий, и их соединяющий в единстве своей природы и во взаимной любви. Отец, источник первоначало, первоволю, рождает Единородного Сына Слово Свое, *все передает* (Мф 11: 27; Ин 3: 35) Ему, Сын же хочет быть откровением Отца,

творя волю Его: *Я и Отец одно, Отец во Мне и Я в Нем* (Ин 10: 30, 38). Но любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы *я* через *ты* и в *мы*. В триипостасности Абсолютный субъект обнаруживается как Бог Живой, ибо любовь в недрах самого Субъекта и есть жизнь в себе, которой не ведает моноипостасный дух. Триипостасный дух непонятен для него. Жизнь триипостасного Божества есть тайна для всякого творения, ангелов и человеков, к которой не существует никакого приближения в пределах себялюбивой моноипостасности.

4. *Бог в Себе и в откровении Своем*. Триипостасная жизнь Св. Троицы всеблаженна или абсолютна, она не допускает ни усиления, ни приращения. Как же возможно ее самооткровение, которое становится доступным в твари? Триипостасность есть не только любовь Трех Друг к Другу, но и любовь Бога к себе, как триипостасного субъекта к Своему самораскрытию. Моноипостасная любовь к себе есть порождение самолюбивой ограниченности и гордости, но не такова любовь к себе триипостасного субъекта, ибо она есть откровение своего, как *не-своего*, раскрытие природы себя, как другого, не гордость самоутверждающейся самоограниченности, но смирение самоотвергающейся, безграничной любви. Эта любовь Божия есть не только предвечный *акт* жизни, но и *содержание* его, неразрывно соединенные между собою, в этом соединении и заключается основание откровения Божия твари, переход от трансцендентного к имманентному⁵. Бог, во свете живой неприступном, есть и Бог открывающийся. Существует самооткровение Бога, Слава Божия, оно-то и становится доступно творению.

5. *Самооткровение Божие*. Отец предвечно открывается в Сыне, как в сиянии Славы и в образе ипостаси Его (Евр 1: 3), и в Духе Св., испытывающим глубины Божия (1 Кор 2: 10). Рождение слова из недр духа есть, с одной стороны, наречение, высказывание мысли, *акт* слова, но, вместе с тем, и рождение самой мысли в ее содержании, слово как не только как акт, но и *смысл*, или факт (чему соответствует двойное значение слова λόγος, *слово*, как слово-речь и слово-смысл). В рождении Сына Отец *сказует* в Нем Себя, но в этом же рождении раскрывается и *содержание* Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне. Отец изводит Духа Святого, животворящую Любовь к Сыну, объемлющую Сына — и ответно Отца. В акте вдохновения также различается

творческий *порыв*, или акт, от его предмета или содержания, от *факта* творчества. В исхождении Духа Святого от Отца к Сыну имеется поэтому не только *изведение* Духа из недр Отчих, но и *исшествие* Его, как акт Божественного животворения. И то содержание, которое сказуется в Слове и осеняется (вчувствуется) Духом, принадлежит Святой Троице, как Ее Слава, Откровение Отца в Сыне и Духе Святом, и Пресвятая Троица также единосущна и нераздельна в Славе Своей или в Самооткровении Своем, как и в Существое Своем. Нельзя поэтому Премудрость Божию относить лишь к одной ипостаси, а именно Логоса. Это будет правильно в том только смысле, что рассматриваемая в преимущественном отношении ко Второй Ипостаси, к Слову, Премудрость есть Логос, но она же, рассматриваемая в преимущественном отношении к Третьей Ипостаси, есть царствие Духа Святого, Слава [Божия]*⁶, в отношении же ко всей св. Троице — Царство и Сила и Слава Божия. Что является предметом самооткровения Божия, содержанием Премудрости-Софии? Божественный мир, *все*, полнота, «*все чрез Него начало быть*» (Ин 1: 3). Это *все*, есть откровение Отца в Слове и в Св. Духе: Слово, ставшее ощутимым, из идеального — реальным. По содержанию и смыслу, идеально, это *все* определяется Словом Божиим, и в этом отношении можно сказать: София есть Логос (хотя и неправильно сказать наоборот: Логос есть София), но по существованию, реально, все это есть область Духа Св. «Преименитая София» есть то «Царство и Сила и Слава Отца и Сына и Св. Духа», которое непрестанно прославляется в иерейских возгласах, как откровение всей пресвятой Троицы и всех ее Ипостасей, каждой в своем особенном смысле, но ни одной исключительно.

6. «Энергия» и «свойство». Сделанное различие Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. паламитских споров⁷, когда было установлено различие между существом Божиим, οὐσία, твари неведомым, и действием Божиим, ἐνέργεια, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, ἐνέργεια Θεός ἐστιν⁸ (хотя и не ὁ Θεός). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учением об энергиях вводится многобожие). По существу это же различие, только в другом освещении,

* Вот, напр., у Симеона, *нов. Богослова*, Божественные гимны. 1917. Стр. 132: «О круги пламени, во мне несчастном проводимые Тобой и Твоею славой, под славою же я разумею и называю Духа Твоего Святаго, естественного и равночестного (Тебе), Слове, однородного, единословного, и одного единосущнаго Отцу Твоему и Тебе, Христе, Боже, Всех!».

выражается в той мысли, что Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия. И как по учению св. Григория Паламы энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств*⁹, также и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей. Иногда существо этого вопроса пытаются упразднить, полагая, что именем Софии обозначается лишь «свойство» Божие, присущее Логосу, причем «свойство» понимается в абстрактном смысле, совершенно неуместном в применении к Божеству, и София низводится к простой аллегории. Учение о «свойствах» Божиих, взлелеянное католической схоластикой, а отсюда попавшее и в православную догматику, само требует и богословского истолкования (если только не становиться на позицию Евномия¹⁰, утверждавшего полную познаваемость Божества и адекватность человеческой мысли Его существу). Во всяком случае «свойство» Божие предполагает обнаружение действия Божества в мире, его дифференцирующую реакцию на простое, чуждое многообразие «свойств» существо Божие, а речь еще идет именно об обосновании мира, как откровения Божия. И «свойство», если уж говорить о нем, надо понимать не абстрактно-аллегорически, но *реалистически*, как *ens realissimum*¹¹, существующее не только для мысли, (ἐν ἐπίνοια¹², как говорилось в Евномиянских спорах), но и по себе. Ибо мысли и слова Божии суть и дела Божии, и веяние Духа Божия — животворящая сила. И насколько *энергия* Божия не есть аллегория или отвлеченность, настолько же и София.

7. *Любовь любви*. Любовь Божия к себе, как явленное Божество, есть София, которая есть в этом смысле любовь Любви, предвечный предмет и содержание любви Божией. Здесь должен быть сразу же устранен недолжный антропоморфизм, при котором забывается, чьи субъективные человеческие представления, имеющие силу только в субъекте и для субъекта, совершенно не могут быть применимы в отношении Софии. Слово Божие, как содержание, не остается только идеально-умозрительным, но становится реально-ощутительным в животворящем духе. Поэтому-то Софию необходимо понимать как τὸ ὄντως ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей.

* S. Gregorii Palamae. Capita phys. theol. etc. Migne patrol., ser. gr., tom C. col. 1144–1145.

пронизанных Духом Святым и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятую в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы (οὐσία или φύσις), она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа — φύσις — соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Триипостасного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как *содержание* божественного откровения. Рассматриваемая в отношении к Пресвятой Троице, она для Нее совершенно прозрачна и сливается с Нею, рассматриваемая же в себе, она является божественной полнотой всеединства, *всего*, имеющего основу в Боге, и в этом качестве она и есть предвечная основа бытия, хотя сама не есть еще бытие, поскольку Бог выше бытия, но уже намечает выход к бытию («трансцендентальное место» бытия). Это есть мир в Боге ранее создания мира, его пренебесный образ и прототип, и в этом смысле говорит о себе премудрость, что «Господь создал (имел) меня в начале путей Своих»^{*}). Эта мысль существенно отличается от пантеизма¹³, который жизни мира отождествляет с жизнью Бога и видит в мире не откровение Бога, а как бы Его собственную жизнь и становление. Напротив, здесь устанавливается непреходимая грань между живущим в Себе, самосущим и самодовлеющим Триипостасным Богом, и миром, положенным из небытия к бытию Его всемогуществом, как Его откровение. Однако, нельзя при этом лишать мир его божественной основы, вне которой ничего не существует, но силою которой мы живем и движемся и есмы (Деян 17: 28). И если неверна ложь пантеизма (все-божия) от том, что все — Бог, то неоспорима истина, что все в Боге или у Бога (пан-эн-теизм: Πάντα ἐν Θεῷ¹⁴). София, как предмет любви Божией, как *Слава* Божия или его Откровение, необходимо есть *живая*, умная сущность, ибо не призрачную от-

* Притч 8: 22–30.: «Господь имел Меня началом пути Своего прежде созданий Своих искони. От века я помазана от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовало бездны, когда еще не было источников, обильных водою... когда Он полагал основания земли, тогда и я была при Нем художницей, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время». «Она есть дыхание силы Божией, чистое излияние славы Вседержителя, ... отблеск вечного света, чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (Прем 7: 25–26). Она имеет сожитие с Богом, возлюбившим ее (8: 3), и приседит Его престолу (9: 4) была присуща Его, когда Он творил мир и знает все дела Его и все, что угодно пред Его очами (9: 9). Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку, покрывла землю... Прежде века от начал Он произвел Меня и я не скончаюсь веки» (Сир 2: 3–10).

влеченность и мертвость любит Бог, все же конкретное, достойное любви живо, имеет силу жизни, получая ее от животворящего Святаго Духа.

8. *Ипостась или ипостасность?** Как надо мыслить Софию в Боге в качестве *живой* сущности? Есть лишь единый источник жизни, единая Жизнь, вечная и самобытная — единый триипостасный Бог. София неотделима от Божества, в Нем имеет она свою жизнь. Но как? Так ли, как ее имеет Бог и всякий созданный Им ипостасный дух, т. е. Ипостасно? Иначе говоря, София, Слава Божия, имеет ли свою особую «ипостась»? Есть ли она особая ипостась в Св. Троице, именно «четвертая ипостась»? Очевидно, самый этот вопрос нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной пресв<ятой> Троице, нет и быть не может, священное тричислие самозамкнуто и никакого приращения не допускает. Тем не менее остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы, как Ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответною любовью? И может ли любовь быть не ипостасной? Вот главное основание, в силу которого приходится ставить вопрос об ипостасности в применении к Софии. София не может иметь своей ипостаси, ибо это обозначало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси* и от *безыпостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным <активной> ипостасным ее центром. Это — [то, что мистики называли:] «вечная женственность».

9. *Ипостасность*. Насколько София не есть ипостась, нельзя сказать, что она представляет собой самобытное, отличное начало в жизни Пресв. Троицы; вернее говорить, что она есть

* Здесь намечается несколько иное изложение этого трудного вопроса, нежели дано в *Свете Невечернем*, М., 1917, стр. 212–213, не отличающееся по существу, но более точное.

в Боге или у Бога, как Его откровение. В отношении к Богу она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так и в отдельности и с каждой из ипостасей, для них совершенно прозрачна, это именно и означает, что София не есть ипостась. Но она есть у Бога, как его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной *Любви*, как <Славы Божией> [Слава Божия], предвечное облако сгустившегося сияния причеснующего Света. О Славе Божией в массивных и выразительных образах говорит нам Откровение*. Она неотделима от существа Божия, Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви, как ее предмет, содержание, идея, возможно только живой сущности, отдающей этой любви, хотя и пассивно, не как ипостась, однако ипостасно, по образу ипостаси, как ипостасирующее начало. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? Возможна ли <вечная женственность**, как> [такая «женственная», или] пассивная любовь? Да, возможна, и, как вытекает из предыдущего, <даже> неизбежна. Есть Дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует, они призрачны. Поэтому и Слава Божия не иносказание и не субъективный ответ Божества в человеке, «психологизм», разъясняемый как антропоморфный образ, подобно выражением: очи, уши, руки, ноги Господа (хотя и эти выражения требовали бы более существенного истолкования). Как предмет любви Бога к себе, Премудрость или Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей), любит Бога ответной любовью, принадлежа Ему, отдаваясь Ему, это есть ответная любовь Бога к самому себе. Здесь также уместно вспомнить идею *тела*, которым именуется Церковь (1 Кор 12: 27,

* «И покрыло облако скинию собрания, и Слава Господня наполнила скинию. И не мог Моисей войти в Скинию собрания, потому что осенило ее облако, и Слава Господня наполнила скинию» (Исх 40: 34–35, ст. 16, 10, 3 Цар 8: 16, 2 Пар 5: 14, 7, 2). Иезекииль видел (гл. 1) «видение подобия Славы Господней», «И вот там стояла Слава Божия, как слава, которую я видел на реке Ховаре» (3: 23), 8: 4; 9: 3; 10: 18, 19, 11, 22–23 и далее.

** Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала или состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому *женственность* не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине.

Еф 1: 23, Кол 1: 24)¹⁵. Но что есть тело? обезжизненная ли масса мускулов и костей? Но от этого представления нужно отрешиться, мысля о первообразе и сущности тела, — духоносного, духопослушного, духовного. Тело есть вместилище и вместе откровение, выявление духа, тело *принадлежит* духу, а не наоборот, как это есть в греховном состоянии человека. Христос имеет Тело-Церковь, дом Божий (1 Тим 3: 15); ипостасность во Христе обладает своею ипостасью, и в этом смысле каждый человек есть едино со Христом, есть Христос, во всех живущий. И, однако же, *тело Его само не есть* Христос, а только Христово, и принадлежит ему в отдающей любви.

10. *Начало*. Как Слава и Откровение Божие, София занимает место *между* Богом и миром. Она содержит в себе предвечное, Божественное *все* этого мира, есть Его умопостигаемый прототип, *начало* путей Божиих. Моисеев Шестоднев и изображает в сокровенных символах сотворение мирового *все*, после которого Бог *почил* от дел Своих, ибо мироздание было закончено и явлено в полноте как совершенный космос, тварный образ Славы Божией («небеса поведают Славу Божию» Пс 18: 1). Мир *есть*, как некоторая действительность, ибо имеет пребывающую основу в Боге. Его тварная основа — *ничто*, из которого он вышел к бытию, его божественная основа — *все*, явленное в Софии как Слово Отчее, исполненное Духом Св. Но «радость ее», вершина творения, «в сынах человеческих».

В своем интегральном существе мир есть *человечность*, и человек есть живое сосредоточие мира, владыка мира, «бог» его (в предназначении). София, как ипостасность, есть предвечное человечество. Сотворение мира означает погружение Софии в *ничто* с вовлечением его в бытие мира в качестве его низшей основы, ему предоставлено как бы обладать Софией, чтобы быть ею обладаемым. В творении София получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. Ее *ипостасность*, которая в Боге не имеет самостоятельного существования, в мире его получает. Любовь Божия к твари столь безмерна, что она не только предоставляет творению быть вместилищем Софии, но Бог как бы уступает тут свое место твари в отношении Софии, и как ипостась. Софию, свою собственную ипостасность, в творении Он как бы отделяет от Своих ипостасей, от самого себя и отдает тварной ипостаси. Неизреченным и недоведомым актом Бог вызывает к жизни образ Себя самого, т. е. творит действительно <четвертую, т. е.> [новую или] тварную ипостась, человека, и ему Он уступает престол Свой в творении, его Он делает ипостасью к мировой ипостасности, душою мира,

его предназначает стать обладающим миром так, как Бог обладает Софией, Славой Своей. В тварной Софии, т. е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным богом. И в этом смысле надо сказать, что Адам перстный существует по образу небесного, — Христа. Это и является онтологическим основанием возможности боговоплощения, воссоединения единой ипостаси Логоса обоих природ, божеской и человеческой, мира несозданного и тварного, свидетельствующего об изначальном единстве их в Софии. До Христа человек был единственной ипостасью в мировой ипостасности, во Христе Логос явился этой ипостасью, разделив с человеком общую ипостасность, имея софийную природу в обеих ее аспектах, небесном и космическом или тварном. В Нем произошло объединение обоих этих аспектов через основание Церкви, соединяющей земное с небесным. И <четвертая> [человеческая] тварная ипостась во многоликости своих повторений во Христе соединяется с первообразом, становится Его церковью. Человеческий образ сливается с первообразом, и, в нем исчезая, как искра в огне, человек как отказывается от тварной своей ипостаси для вечной ипостаси Христовой, причем «спасение» каждого человека в том именно и состоит, чтобы «погубив душу свою», обрести жизнь вечную со Христом и во Христе, и тем осуществить в себе безусловную ипостась, т. е., преодолев свою многоипостасность, в любви победить тварную ограниченность, растопив свое Я, влить его в океан триипостасности («приидем и обитель у него сотворим» Ин 14: 23). София становится при этом не только основанием и предельной задачей мира, но и действительностью: будет Бог всяческая во всех.

11. *Боговоплощение и богоматеринство.* Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св., получает силу к приятию Слова, к Богорождению. Мир есть лоно, рождающее Богоматерь, все человечество есть в Ней становящееся богоматеринство, Мария предназначена в нем, как правда и исполнение его в Софии («прежде века пронареченная мать и в последняя лета явльшаяся Богородица», «пронареченная Всецарица» — стихиры на литии службы Введения во Храм). Мир в человеке, очищаемым Духом Святым, становится для Него послушен и прозрачен, когда он может сказать устами чистейшего своего Существа: се раба Господня. Боговоплощение выразилось в том, что на место тварной ипостаси в человеческой ипостасности стала ипостась Логоса, богорождение же выразилось в том,

что тварная человеческая ипостась безраздельно и без всякого остатка отдала себя Духу Святому, сделалась ипостасным приемлющим Его сосудом. Такова Благодатная, Пречистая, Препоблагословенная, небесная и земная Царица. Но через это в тварной Софии обозначается особый ипостасный центр, наряду с Логосом, Матерь Божия. При этом оба ипостасные лика, являющие собой силу боговоплощения, соединяются воедино (как обычно и изображается мать и Богомладенец в Богородичных иконах, с особой выразительностью в иконе типа Знамения с предвечным Иммануилом — не на руках, но в чреве). Таким образом София ознаменовывается рождением Отчего Единородного Сына Матерью. Материнство отличается по существу от отцовства, только последнее рождает, материнство же не есть рождение, но лишь именование во чреве, живоношение уже зарожденного, засемененного плода. Материнство соединяет собой отцовство с сыновством, как обладание уже рожденным, обретенным и почувствованным в этой рожденности своей плодом. Отцовство есть воля к рождению, сыновство есть воля к рожденности, материнство не есть воля, но состояние совершающейся рожденности.

[12.] *Приснодева*. Мария есть творение, достигшее софийной высоты, и в *этом* смысле Она есть тварная София, Царица неба и земли, человеческое явления Духа Святого. Посему Ей присуща та основная черта, которая отмечает Софию, как мир божественный. В этом последнем *все* находится в положительном, внутреннем, органическом всеединстве, как все во всем и через все, причем каждая точка в нем является всеобщим и универсальным центром, что соответствует его цельности, целомудрию, как мудрости этой цельности. Богоматерь со всем родом своим — а Ее родом может быть весь род человеческий — и есть носительница целомудрия. И как целомудрие есть совершенная обращенность к Богу при отсутствии всякого многоцентризма, разрушающего цельность, ее разворачивающего (развращающего), если сила предвечного Девства, то и Богоматерь есть воплощение Девства, не просто Дева, но Присно-Дева (ἀεί παρθένος), «единая неискусомужная», в которой девство стало уже самим существом, а не только состоянием. Цельность и целомудрие есть по преимуществу действие Св. Духа, почивающего на Богоматери и делающего ее сосудом сих даров. В силу сего Марии присуща совершенная святость, ибо Она без меры освящена Духом Святым. Святость есть природа Божия, единственное и интегральное «свойство», к которому приводятся все остальные. Только Господь свят в себе, всякая же тварная святость есть освящение от освящающего. Мария же освящена в <такой> единственной и совершенной степени, <что> [поэтому] Она святая

божественной святостью, хотя и не по природе, но по благодати, по приятию даров Духа Св., от самого живущего в ней Св. Духа. В этом смысле Мария есть личный образ Церкви. Хотя только Сын Божий есть «единый безгрешный», как Логос, принявший только «подобие» плоти греха, но и Богоматерь сделалась Пречистой и Пренепорочною, своей святостью освящающей мир.

<12>. [13.] *Невеста невестная*. Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве> [естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть Дитя божественного рождения, и он же есть Матерь, Дитя-Мать. И насколько человечество в каждой отдельной ипостаси силою воцерковления в себе вмещает умный луч Софии и постольку становится софийно, оно оказывается едино со Христом и едино с Богоматерью. В своем подлинном и сокровенном существе каждый человек есть Дитя-Мать, Христос-Мария (конечно, это относится только к существу, имеет онтологическое значение, но никоим образом не может быть отнесено к данному его состоянию). Образ Знамения Божией Матери, Предвечного богорождения, вписан в человеческое естество, как софийная его основа, просиявающая в твари. <Как Церковь, творение, возглавляемое Божией Матерью, есть и Невеста Логоса и Жена Его. При этом не нужно смущаться свойствами человеческого мира после грехопадения, где материнство несовместимо с состоянием невесты-жены, но все это иначе в мире духовном> [Как Церковь, творение, возглавляется Божией Матерью.] Как тварь, а вместе глава и вершина всякой твари, как личное <предсказательство> [предстоятельство] в Церкви, Богоматерь есть <и Невеста Логоса, «Невеста Невестная», и Жена Его> [«Богоневеста», «Невеста Невестная»], и под этими образами она изображается в Слове Божиим, согласно общему святоотеческому пониманию соответствующих текстов*. Но и этого мало. Во всякой человеческой ипостаси в софийном ее лике необходимо возникают те же самые внутренние отношения и самоопределения. Как тварь, приемлющая, вочеловечивающая Логос, всякая человеческая ипостась жаждет рождения Его в душе своей и в яслях сердца своего хочет

* Сюда относится прежде всего содержание *Песни Песней*, где как отдельные места о сестре-невесте, так и общая концепция относится к Деве-Матери (в частности, 1: 8–16, 2: 2 и 10: 3, 6: 4, 63–69). Также псалом 44 о Деве-Царице, приведенной к царю; *Откроев.* гл 12, 19, 7, 21, 2).

стать для Него матерью, приобщиться Богоматеринства. «Его Матерь есть всякая благочестивая душа» (Бл. Августин).

Вместе с тем, всякая душа стремится ко Христу, как небесному своему жениху, хочет быть с ним воедино, по образу брака «во Христа и во Церковь», душа есть невеста, стремящаяся в духовном общении узнать небесного жениха. Но, находя себя в центре этого существа, в единстве с Логосом, от него душа стремится обратно к Церкви, как к матери своей, с которой она жаждет духовного соединения в благоветном лоне даров Св. Духа. Это духовное устремление человеческой ипостаси, в обоих направлениях, причем душа ощущает себя одновременно в Сыне и в Духе Св., в Логосе и в Церкви, во Христе и в Богоматери, есть непрерывно совершающееся чудо откровения Софии в твари.

<13>. [14.] *Душа мира*. Для тварного сознания София предстает, как сущность мира, в космическом лике, ипостасирующемся в человеке. Бог имеет Софию у себя или в себе, как свое откровение, тварь имеет ее *над* собой, как свое основание, как высшую свою природу или родину, как внутренний закон или норму жизни. Поэтому всякое тварное творчество не абсолютно, ибо оно не из себя, оно определено софийностью его природы. Тварная ипостась есть только ипостасирующийся центр самосущей природы, которую она призвана раскрывать или вмещать в своем сознании и творчестве. В жизни своей она приобщается к софийной основе своего бытия, углубляясь и утверждаясь в ней не извне, но изнутри, силою целомудрия, ибо подобное познается подобным. В этом смысле именно человек (согласно св. Григорию Паламе) есть душа мира, точнее ее собою ипостасирует. Поэтому и опыт святых, как носителей целомудрия, качественно отличается от мудрости мира сего, ибо в нем тварь опознается не извне, но изнутри, не из дурной бесконечности Кантовского опыта, но внутренним оком в целостности и единстве. И во внешнем опыте открывается превозмогающая сила Софии, как разум мира, неисчерпаемое его богатство и красота его форм. Но просветленному оку подвижника мир предстает как живая риза Божества, как Слово Его, облеченное Духом Св. И посему София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис¹⁶, она есть истинность истин, красота красот. Она есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обособленным. Мир *есть* в самобытности своей, чем преодолевается пантеизм, он же и акосмизм. Но мир же возглавляется человеком. В последнем итоге вся тварь имеет человеческую ипостась, сама же она обладает только ипостасностью, способностью и стремлением ипостасироваться в многоединстве ипостасей. Вся тварь пронизана софийными лучами и имеет на себе печать Триипостасного Бога.

<14>. [15.] *Литургика и иконография*. На основании всего сказанного делаются понятны те указания, которые дает наша православная литургика и иконография относительно образа почитания Софии. Эти указания имеют руководящее значение и восполняют почти совершенно отсутствующее по этому вопросу школьное богословствование. Храмы, посвященные св. Софии на русской земле, приурочивают свое храмовое торжество обычно к богородичным праздникам (Рождеству Богородицы или Успению), так что по смыслу этого празднования приходится заключить, что в молитвенном сознании наших предков с большой ясностью выступает ее богородичный лик. Напротив, в Византии, по-видимому, господствующим было празднование Софии как «господского» праздника (в день Рождества или Воскресения Христова), и здесь, следовательно, преобладающее значение приобретает ипостась Логоса. В русской службе Божественной Софии, хотя непосредственно она относится к Логосу, как Премудрости Божией, но *наряду* с этим она именуется Софией и Церковью. При этом и вся служба соединена нераздельно со Службой Успения Богоматери, так что общий характер службы Софии — богородичный. Это на первый взгляд непонятное двоение находит достаточное для себя разъяснение в том, что София ипостазуруется для твари, как Христос и Мария*. Также и в иконографии. Три типичные перевода изображают Софию: 1) как сложную композицию Церкви в ее главнейших представительствах и с распятием в центре (ярославская), 2) как Богородицу в окружении святых и ангелов в седмистолпном храме (киевская), 3) как огненного ангела, имеющего по сторонам Богоматерь и Предтечу, а выше себя Христа и Св. Троицу (новгородская). Сложность всех этих композиций совершенно исключает здесь соблазнительную простоту формулы, что София есть просто Премудрость Божия, Логос

* *Тропарь*: «Велия и неизреченная мудрости Божия сила, София преименитая, пречистый храме огнезачный престоле Христа Бога нашего: в тя бо вселила неизреченно слово Божие и плоть быть...и яко чадолюбивая и милосердная царица призри на люди твоя...» *Икос*: «заступницу мирови, пренепорочную невесту деви воспети дерзаю. Ея же девственную душу церковь твою божественную нарекле еси, и воплощения ради слова твоего Софию премудрость Божию именовал еси <...> та есть воистину премудрость Божия, приятелище и сень небесная и всех благих подательница <...> «храм себе созда в пречестнем чреве Девы Марии и ту Софию именована, премудрость Божия, еже есть девственных душа». Так же и три из стихир на Господи возвах обращены к Богоматери. Напротив, тема канона: «Аз премудрость вселих, рече приточник от лица Господня: мой совет и утверждение, еже есть едиnorodный Сын и Слово Божие» (песнь 1, тропарь 1).

или «свойство». Общей чертой всех этих композиций является соединение небесного и тварного человеческого мира, а также присутствие изображения Богоматери наряду со Христом. Здесь ясно выражается мысль, что с одной стороны, София есть Церковь в ее небесном и земном образе, а, с другой, что она есть откровение Св. Троицы; для ипостасного же его развития служат лики Христа и Богоматери. Самое трудное для истолкования, а вместе и характерное здесь есть изображение огненного ангела, сидящего на престоле в центре иконы (новгородской). В нем изображается, на наш взгляд, София как ангел твари, идеальная душа мира. Несомненно, что это не есть просто ангел, как один из представителей ангельского мира (последние в той же иконе помещены сверху). Об этом исключительном его значении свидетельствует не только его огнезрачность, но и все атрибуты, начиная от золотого престола. Это и вообще не есть изображение отдельной ангельской ипостаси, нет, это есть образ всего умного мира, божественного всеединства в Софии. Оно само не имеет своей собственной ипостаси, но лишь способность ипостасироваться, становиться природой и содержанием всякой ипостаси, а потому оно и может быть изображаемо лишь в свете этого ипостазирования, как живое и личное существо. Одним словом, изображение огненного ангела означает: *не ипостась, но ипостасность*, <божественная София> [или Божественную Софию].

Прага.
Июнь 1924

Приложения

Из письма П. П. Сувчинского А. В. Ставровскому от 24. VIII. 1924¹⁷

Вашим планам брошюры и журнала очень сочувствую. Что касается выработки совместной тактики с софийцами — то просто этого не понимаю. Если можно (и в некоторых случаях должно) относиться с почтением к поколению старых софийцев, то софийствующая молодежь просто не интересна. Если в наши дни молодой человек заряжается эмоциями 90-х годов то поймите, что это значит, что он абсолютно не творческий и не современный человек. В то время как Вы собираетесь идти на какие-то соглашения с Софийцами — Карсавин например идеологически очень обостряет с ними отношения. И думаю, что он прав. Я писал Эйдену, повторяю Вам, что не согласен с самим методом занятий конференций, типа Имки. Нельзя сочетать два принципа общения: принцип общения литургический, церковный, и идеологический, дискурсивный. Перед

лицом Божиим мы конечно все братья, но в повседневной жизни должны отстаивать в меру сил то, что считаем правдой. Я понимаю устроить <нрзб> монастырско-молитвенного распорядка, переплетая службы — святоотеческим чтением. Но сочетать светские, мирские доклады и прения с единением молитвенным — по-моему нехорошо. Прения — так прения; отслужить молебен в конце и начале и все остальное время действительно идеологически спорить и говорить. М. б. для людей Вашего возраста о. Булгаков представляет собой что-нибудь новое. Могу сказать по совести, откровенно с 1910 г. я стал близко интересоваться богословием русского возрождения и тогда софиология м. б. была нужна, однако события и обстоятельства ясно показали, что это возрождение русского богословия, «нео славянофильство» и т. п. оказалось бессильным в деле защиты России от революции. Пусть Россия толкалась в пропасть социалистической инфекции и Правительством, но где же была та часть интеллигенции, которая прозрела и возродилась? Ведь было время, когда софиология до крайности близко сочеталась со «Серебряным голубем» А. Белого, с соблазнами с-р-ства, народничества, революции и т. п. И если люди моего поколения, прошедшие в свое время через все это — говорят, что это не то — мне кажется, следует над этим задуматься...

Из письма А. В. Ставровского П. П. Сувчинскому¹⁸

Ваше письмо вызвало во мне убеждение, что видимо, по вопросу о софийцах у нас с Вами во многом происходят недоразумения. Прежде всего неужели Вы полагаете, что я предлагаю вырабатывать какую-то общую направленность к достижению наших общих задач тактику? Я не знаю, что Вы в таком смысле поняли, но я никогда и не думал об этом, особенности при конкретизации нашей деятельности, о чем может свидетельствовать мой доклад, пересланный от Вас нам Ар. <нрзб> я никогда не думаю, когда говорю о софийцах: о той своре молодых и пожилых людей, которые посещают конференции и которых называть софийцами в высшей степени оскорбительно, потому что это просто столбы и дубы в худшем случае, а в лучшем эмоциональные мальчики и девочки типа Сонички Шидловской, Сонички же Зерновой (удивительно везет на Софий!) и присных. Сии господа не только не интересны, как Вы говорите, а просто пустое место. И неужели Вы полагаете, что я хоть минуту думаю, что нам с ними по пути? Да ведь у них-то и пути нет, а если и есть, то пусть они шествуют, никому не мешая.

На конференции, как таковые (тип их вовсе не УМСА, т. к. сие заведение богослужений на своих конференциях не знает) у меня взгляд несколько иной, нежели у Вас. Я как раз против всякого рода конференций типа 7-ми дневных Бердяевских радений, соединение же литургического единения даже с резкими дискуссиями, были бы темы достойны, а их может быть много, я приветствую. Только этот способ может устранить резкие различия даже между православными. Конференции или лучше «частные собрания» признаю для того, чтобы по словам апостола, были между нами споры, дабы обнаружилились истинные. Темы для конференций

должны тщательно выбираться, чтобы не слушать тем в роде самоуглублений и т. п. Современные конференции мало интересны потому, что дискуссий-то как раз и не бывает, потому что кроме профессоров да 2-х — 3-х лиц из студентов их вести некому. Для нас интересны конференции как способ пропаганды евразийства в разных странах и «обращения» в евразийство 2-х — 3-х выдающихся лиц. Поэтому на конференции ездить нужно, а если нельзя на них попасть, то нужно найти способ, чтобы гласно было упомянуто хотя бы слово от Евразийства. Так на Пшеровской конференции будет прочтено наше Парижское послание, которое Эйден, гр. Стенбок-Фермор, Кривошеин и я подпишем. Это мы делаем для того, чтобы заявить о своем существовании публично и особенно в среде лиц, собравшихся с разных стран света.

Когда я говорю о Софийцах, я имею в виду конкретный тип Булгакова-Карташева (двух сторон одного и того же). Позволительно спросить, что мне в них представляется ценным и каково мое к ним отношение. Я считаю, как Вам о том и писал, что это люди как бы то ни было глубокого внутреннего просвещения, опыта и недюжинного и богомудренного ума. Как бы левый край софийства в богословском отношении не был близок к еретичности, а правый к ультра-консерватизму, софийцы прироченные богословы, люди горячо преданные Православию, одни более другие менее стойкие в исконном Исповедании и во всяком случае для Церкви ценные и нужные. Будучи совершенно атрофированным у Софийцев, кроме крайне правого фланга (сам Карташев) жизненно-строительные задачи Православия в современности, с жертвенным поведением и некоторой «морализованностью» деяний, они тем не менее заменены «зрительными» и вообще духовными. А это все же является бесконечно ценным и без сих задач и соответствующих дарований Православие одним даже бытовым исповедничеством не спасается. Еретические устремления самого о. Сергия всегда будут органически сдерживаться его же прежде всего Церковно-православным естеством (он все же большой церковник), а также группами, подходящими под фланг Карташева. Я говорю об этих лицах потому, что считаю, что только они возвышаются над прочей профессорской братией, которые от Бердяева на булгаковском фланге и Зеньковского <?> скорее <?> на Карташевском представляют из себя группу значительно более поверхностных и малоценных в отдельности церковных деятелей. Центр «Софии», состоящей из типов Франк, Струве и иже с ними вовсе не церковен и имеет значение поддержки (глубинной) общего философского софийства. Вот что такое в моем мнении София. Резюмируя, я считаю, что у них сильна зрительная сторона и слаба двигательная и жизнедеятельная. Но за это ли нам бросить в них камень? Вы знаете, сколь враждебен я был к Софийцам ранее, но потому, что ведь Бердяев-Франк <нрзб> одни это не София, это старая хотя и ценная (а Бердяев и малоценная) рухлядь. София — дух Булгакова-Карташева, как ни парадоксально это звучит. Я видел их вместе, слышал их разногласия, видел «не софийскую» горячность и энергию Карташева и все же пришел к заключению, что «София» они. Все же прочие их духом проницаемы и даже умом много <нрзб>.

Обвинять их в пассивности по отношению к революции мне кажется странным, ибо что могли они сделать против общей дегенерации времени и недостаточной и своей зрячести в то время. Кто вообще оказался зрячим в то время? Никто. А если следовать принципу, что неспасшие Россию от революции люди вообще мертвецы и неценны, то придется дойти до того, что все взрослые <?> предреволюционные времена уличить и признать безценными, а это как бы и на себя не обернулось. Я думаю все в революции повинны, а даже если и не повинны, то все равно должны были оказаться проглоченными предреволюционной стихией, а все те, кто сейчас прозрел, столь же ценны, сколь и ранее прозревшие, по мудрому слову Златоуста: «и во едином десятом часе пришедый ничтоже сумняшеся да празднует». А в смерти и в преодолении ее и подавно все равноправны, кто прозрел. А без возрождения русской богословской мысли все равно далеко не уйдешь, а мы, пока что, на это не способны, это признать нужно.

Теперь, нам не нужно тактику с ними вырабатывать, не нужно даже признавать (всегда признавать) их богословской прерогативы, но нам нужно понять, что духовно мы сродни. Можно расходиться с ними в весьма многом, но забывать, что мы <нрзб> последние остатки подлинных православных церковных людей — нельзя. Я считаю, что все наше с ними «делание» могло бы быть лишь в том, чтобы установить добрые, а не враждебные взаимоотношения, и не побрезгать тем, чтобы заставить признать друг друга делателями одного (но лишь) духовного дела. Я верю, что идет время и чаю, что и старые споры евразийцев (или церковников как о государственныхниках я не говорю — это наша исключительная прерогатива) и софийцев будут предметом устных прений и пререканий в грядущую новую эпоху Церковной Истории. Но не нужно пока ослаблять свои силы в недостойной <?> борьбе с мнимыми врагами софийцами (я это выражаю против своей же мысли зимой). Нужно, чтобы и софийцы видели полнее религиозную сторону евразийства, чтобы не происходили столь нелепые обвинения евразийства и подмене Православия.

Я ни в какие соглашения с софийцами не вхожу. Но о факте взаимного уважения считал бы правильным подумать. А он, я не боюсь сказать, отсутствует.

Я со своей стороны поддерживаю личные (исключительные) отношения с Булгаковым. На днях посылаю ему письмо, где лично опять же <нрзб> с Православной точки зрения евразийства. Копию с него пришлю Вам.

Я надеюсь, в такой форме Вы лучше поймете мое отношение к софийцам. Пишу Вам об этом откровенно, ибо не хочу, чтобы у нас были скрытые разногласия.

**Из письма А. В. Ставровского — о. С. Н. Булгакову.
Сентябрь 1924¹⁹**

...До встречи моей с Вами на конференции и вообще до этой последней, я был весьма смущен и находился в крайнем колебании по вопросу об оценке всего Православного движения. Мне казалось, что ни люди, его возглавляющие, ни его составляющие не суть твердые исповедники

своего Православия, подчас (поскольку можно судить по публичным и письменным выражениям своих мыслей) вовсе не узревших ни с чем ни сравнимую ценность Православия как в его догматике и литургике, так и в церковной жизни (поскольку она не была извращена последними упадочными временами). Одни поражали меня своей не церковной установкой сознания, другие полной слабостью своего исповедничества и даже восприятия Православия. И в поисках своих сильных духом, и волею людей (ибо ведь сам то нищ и убог, да даже будь хоть богат один не можешь приобщиться к соборному Православному деланию) я остановился на немногих представителях Высшей церковной иерархии, а среди мирян на тех, кто стали себя именовать евразийцами. <...>

<...> я нашел в них горячую и ни с чем не сравнимую любовь к своему Православию как к источнику всякой жизни, и попытку отказа от традиционных политических, национальных и культурных и бытовых уз, которые сковывали многие десятилетия, если не века, не только русских людей, но и все человечество. В евразийстве я увидел жажду, стремление силы духа и воли к созданию тех условий, при которых Православие смогло бы пронизать всю реальность мира и, сияя своим неземным светом, озарять все стороны жизни человеческой, — смогло бы создать православную культуру, государственности, быта и т. п. Я не усмотрел в евразийстве бьющего в глаза «прикладнического» Православия, как понимается оно в политиканствующих сферах, чем Оно принижается и оскорбляется, чем изрекается хула и кощунство на Духа Божия в Церкви. Я увидел, что евразийство только и дышит, только и думает, только и живет Православием, как самоценностью, но не хочет однако, чтобы вся жизнь не могла бы пополниться этой самой Истиной, и ратует и о тех условиях, в которых Истина эта могла бы осуществляться. Стороны специфичные для евразийства, как то «резкое» отношение к западной культуре и католичеству, и противопоставление им своего «евразийского» и Православного я воспринял не как хулу или мракобесие, а как безграничную скорбь о профанации святейшего в христианстве, приводящей к атеистической и материалистической цивилизации современности, и, вместе с тем, крепкое упование и уверенность в силе жизни Евразии, мира Русско-Восточного, призванного к великой, последней быть может в истории человеческого рода, задаче сохранения христианского здания на земле, Предвидения Святителей Российских и предчувствия великих русских людей подают нам святые надежды на сбыточность сих евразийских чаяний, почему они становятся как бы правомерными.

Из письма П. П. Савицкого прот. Сергию Булгакову²⁰

...К цитированному мной отрывку Вы не делаете никакого примечания. Но упоминая далее в главке 9-й «вечную женственность как пассивную любовь», Вы снабжаете на этот раз упоминание сноской: «Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала или состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому женственность не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине». Простите, но не могу

скрыть ощущения, что говорить о женственности, понятии совершенно определенном, тем более в контексте слов, которые вы пишете перед тем и после того (об. см. выше и ниже) — женственности, которая не имела бы никакого отношения к женкости и женщине, это одноприродно, в терминах человеческого языка и в условиях человеческого существования, исканию огня, который бы не жегся.

Вы продолжаете (главка 9): «как предмет любви Бога к себе Премудрость или Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей). Любит Бога ответной любовью, принадлежа Ему, отдаваясь Ему, это и есть ответная любовь Бога к Самому Себе. Здесь также становится уместным вспомнить идею тела, которым именуется Церковь». Далее у Вас следует три ссылки на послания апостольские. Произошла ли ошибка при переписывании Вашей рукописи на машинке или при моих беглых выписках, но так или иначе я мог воспользоваться только первой ссылкой 1 Кор 12: 27: «И вы — тело Христово, а порознь — члены». И мне показалось, что между образом апостольским и Вашим есть большое несоответствие. Образ апостольский взят в понятиях личного единства; Ваш же образ — в понятиях соотношения двух; и опять, столь частые, увы, в человеческом языке выражение: «принадлежа Ему, отдаваясь Ему». Сделаем ли мы благо, если в суждениях о высочайших догматических вопросах мы не только не станем очищать наш язык от всей его земной скверны, но наоборот втрамбуем в него сугубо соблазнительные человеческие выражения? И без того, отец Сергий, читатели Ваши — и первый из них пишущий эти строки — грешны и словом, и делом, и помышлением. Нужно ли даже чтение богословских статей делать для них — искушением?..

Но подлинной горестью, подвигнувшей меня написание, стало чтение Вашей главки 12-й. Беру из нее несколько фраз — «Как Церковь, творение, возглавляемое Божией матерью, есть и невеста Логоса или Жена Его». При этом не нужно смущаться свойствами человеческого мира после грехопадения, где материнство несовместимо с состоянием невесты-жены, «ибо все это иначе в мире духовном. Как тварь, а вместе и вершина и глава всякой твари, как личное предстательство в Церкви, Богоматерь и есть Невеста Логоса, “Невеста Невестная”, и жена Его, и под этими образами она изображается в Слове Божиим, согласно твердому святоотеческому истолкованию соответствующих текстов». В подстрочной сноске я разобрал указания на Песнь песней и Псалом 44 о Деве-Царице, приведенной к Царю. Указания (конкретного) на святоотеческое толкование, о котором говорится в тексте, в этой сноске я не обнаружил и потому, при всем желании, не смог воспользоваться ими, а воспринял Ваши суждения непосредственно, если позволите так выразиться — «по-простецки», как, впрочем, воспримет их и огромное большинство читателей; а в данном контексте я только об этой стороне дела я и говорю...

Логос — Бог Слово — Иисус Христос. Так ли я это понимаю? (Ин 1: 1–14). Если так, то Ваши утверждения сводятся к тому, что в определенных качествах Богоматерь есть Невеста и Жена Христа. И напрасно Вы говорите, что в человеческом мире «после грехопадения... материнство

несовместимо с состоянием невесты-жены». Фактически оно с ним совместимо, как о том свидетельствуют многочисленные примеры кровосмешения; а хорошо известная Вам, как это я знаю из бесед наших, теория Фрейда утверждает даже вожделение к матери и факт кровосмешения в качестве одного из основных элементов человеческого существования. Вы скажете, быть может, что применяемые к «миру духовному» слова значат совсем иное, чем в применении к миру человеческому. Верно, что это было бы так, если бы нас в данном случае слушали ангелы. Но ведь мы, Ваши читатели — человеки. И для нас определенные слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу. Дав определенный образ, нельзя сказать, что его нет; он есть в силу установленных Богом необходимостей человеческого языка. А раз это так, то вспомнив всю греховно-человеческую совместимость человечества с состоянием «невесты-жены», даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению «все это» «в мире духовном» обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения...

<...>

Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией «матери-жены». В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы не подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдизма. Я же скажу, что и по существу построения это бросает неожиданный и страшный для меня свет на расхождения, обнаружившиеся между нами в беседах о фрейдизме — когда Вы шли дальше в признании правды фрейдизма, чем мог идти я...

Как не-специалист по богословской литературе, я не возьмусь утверждать, что в ней нельзя найти прообразов или прямых предвосхищений богословского оформления фрейдизма. Но пока я не получу авторитетных обратных указаний, я буду брать на себя смелость утверждения, что с православной точки зрения богословского оформления фрейдизма и не должно быть. В мире и без того достаточно греха, чтобы Божественное раскрывать в терминах предельно греховного <...>.

4.8. Главы о Троичности

15. *Св. Троица и мир.* В¹ виду того, что принцип единоначалия во Св. Троице, хотя формально и принимается, но в сущности