

## НОВЫЯ КНИГИ

---

*Прот. Сергій Булгаковъ. Агнецъ Божій. О. Богочеловѣчествѣ, ч. I. Paris. YMCA-Press 1933. Pages 468- (Авторефератъ).*

Основная руководящая идея христологии автора есть Богочеловѣчество, т. е. совершенное единеніе Божества и Человѣчества во Христѣ, а далѣе и вообще Бога и міра, и въ этомъ смыслѣ задача его построить Халкидонское богословіе. Такимъ образомъ тенденція его направлена одинаково какъ противъ пантеизма, такъ и протестантскаго трансцендентизма. Его проблема есть христологическая: какъ *возможно* боговоплощеніе, что оно для себя предполагаетъ и въ себѣ заключаетъ? Авторъ начинаетъ съ обширнаго патрологическаго введенія. Онъ находитъ христологическую проблему впервые поставленной у Аполлинарія Лаодикійскаго. Послѣ него школы Александрійская (св. Кириллъ) и Антиохійская (Евродоръ Мойсустійскій, Несторій, Евродоритъ и др. сюда же въ извѣстномъ смыслѣ примыкаетъ и папа Левъ Великій) діалектически выражаютъ, какъ тезисъ и антитезисъ, ученія объ единствѣ и двойствѣ природъ во Христѣ. Эта антитетика преодолевается *синтезомъ* Халкидонскаго догмата о двойствѣ природъ въ единой вѣпстаси. Однако здѣсь мы имѣемъ лишь догматическій, но не богословскій синтезъ, который и понынѣ еще составляетъ искомое для богословской мысли. Попытка его у Леонтія Византійскаго въ ученіи объ «энъ-постасированіи» двухъ природъ Логосомъ есть лишь формальное схоластическое построеніе, запечатлѣнное аристотелизмомъ, и не можетъ удовлетворить современную мысль. Св. Іоаннъ Дамаскинъ не вноситъ новыхъ богословскихъ идей въ христологию, но лишь резюмируетъ своихъ предшественниковъ. Споры моноелитскіе и диелитскіе, вмѣстѣ съ опредѣленіемъ VI Всел. собора, движутся въ плоскости преж-

няго богословія и не продвигаютъ христологическую доктрину, но лишь даютъ Халкидонской формулѣ болѣе конкретное выраженіе въ отношеніи двойства не только природъ, но и воли, богословски оставляя вопросъ въ недостаточной ясности, несмотря на труды св. Максима Исповѣдника. На этомъ творческая мысль въ области христологии обрывается, и желанный богословскій синтезъ въ ученіи о Христѣ остается на долю будущаго, и, въ частности, нашей теперешней эпохи.

Основной вопросъ христологии состоитъ въ томъ, какъ можно понять соединеніе двухъ природъ. Божеской и человѣческой, въ единой вѣпостаси Логоса, не только съ отрицательной стороны, какъ оно опредѣлено въ Халкидонскомъ догматѣ — четыре не : нераздѣльно, неслиянно, неизмѣнно, непревратно, но и съ положительной. Каково не только Халкидонское не, но и Халкидонское да? Въ построеніи христологии авторъ совершенно рѣшительно и открыто опирается на софологию, ученіе о вѣчной и тварной Премудрости Божіей. Св. Троица имѣетъ природу или усію, которая есть не только и исчерпаемая глубина жизни, но и самооткровеніе Божества и въ этомъ смыслѣ усія есть и Софія. Софія е ть всеединство, полнота идеальныхъ образовъ Логоса, которымъ принадлежитъ и реальность, какъ Красота въ Духѣ Св. Она есть полнота жизни Божіей и въ этомъ смыслѣ есть Божественный міръ. Какъ самооткровеніе Божества, она не есть вѣпостась, но принадлежитъ трой твенной вѣпостаси, вѣпостасируется, причемъ вѣпостасью непосредственно обращенной къ Софіи, является Логось. Идеальное же Все Логоса совершается, а постольку и вѣпостасируется Духомъ Св., и обѣ вѣпостаси открываютъ Отца. И такимъ образомъ въ усіи, какъ Софіи, осуществляется единосущная и нераздѣльная жизнь Св. Троицы. Она есть *ens realissimum*, какъ божественный міръ обладающій вѣчностью Божіей. Она есть Слава Божія какъ Божественное блаженство въ тріпостасной любви Божіей къ собственному Своему Божеству. Вмѣстѣ съ тѣмъ она есть предвѣчное Человѣчество какъ Первообразъ, по образу котораго сотворенъ человекъ и Логось есть въ этомъ смыслѣ Небесный Человѣкъ и помимо Своего воплощенія. Божественная Премудрость, будучи вѣчнымъ Первообразомъ тварнаго міра въ Богѣ, является существеннымъ основаніемъ и содержаніемъ творенія, будучи погружена въ становленіе. Божественный міръ и тварный соотносятся между собою какъ вѣчная и тварная Софія. Будучи тождественны по основанію они различны по образу бытія. Первый есть предвѣчно сущій въ Богѣ, второй, какъ возникшій «изъ ничего», есть становящійся, однако и для него Софія есть и основаніе, и цѣлепричина, энтелехія.

Тварный міръ имѣетъ свое средсточіе въ человѣкѣ, сотворенномъ по образу Божественнаго Логоса. Человѣкъ имѣетъ нетварный, отъ Бога исшедшій и Богомъ призванный къ вѣстасному бытію духъ, и свсю природу, которая есть міръ, какъ тварная Ссфія, въ свсемъ душевно-тѣлесномъ организмѣ. Ссфія въ Творцѣ и въ твореніи есть тотъ мсстъ, который соединяетъ Бога и человѣка, и въ этомъ ея *единствѣ* и состоитъ Халкидонское да, основаніе боговоплощенія. Во Христѣ, въ качествѣ нетварнаго вѣстаснаго духа, присутствуетъ сама Вторая вѣстасъ, Логосъ, а Его сѣ природы суть Ссфія Божественная и Ссфія тварная, человѣчество небесное и земное, — одно и то же начало въ двухъ образахъ, божественной полноты и тварнаго становленія. Поэтому сѣ природы и могутъ положительно соотноситься, чрезъ общеніе свойствъ, *communicatio idiomatum*, въ общеніи тварнаго естества божественнымъ. Ссфія какъ *Богочеловѣчество* и есть то онтологическое основаніе боговоплощенія, которое дѣлаетъ понятнымъ, какъ «Слово плоть бысть» (10. I, 3). Съ этой точки зрѣнія получаетъ свое значеніе и то отождествленіе двухъ именованій: Сынъ Божій — Сынъ Человѣчскій въ примѣненіи ко Христу которое мы имѣемъ въ Евангеліяхъ о Богочеловѣкѣ. Соединеніе двухъ природъ въ единой жизни единаго Лица можетъ быть понято лишь исходя изъ принципа самоумаленія (кенозиса) Божескаго естества въ Богочеловѣкѣ до мѣры человѣческаго. Этотъ кенозисъ однако слѣдуетъ понимать не какъ оставленіе Логосомъ Своего Божества (какъ это трактуется въ кенотическихъ теоріяхъ), но какъ оставленіе Имъ Божественной Славы, полноты софійной жизни съ погруженіемъ въ становленіе. Этотъ путь униженія проходится Христомъ до тѣхъ поръ пока человѣческое Его естество не становится способнымъ къ принятію прославленія. Вочеловѣченіе Логоса съ принятіемъ мѣры человѣческаго естества, какъ оставленіе полноты Божественной жизни и Славы, «сошествіе съ небесъ», выражается въ томъ, что граница человѣческаго реально для Него является и Его собственной границей. Потому принимается подлинность и Его человѣческаго развитія, и невѣдѣнія и молитвы. Чудотвореніе же разсматривается не какъ проявленіе Божеской власти надъ міромъ, но лишь какъ дѣйствіе духоноснаго чудотворца, по аналогіи съ человѣческимъ чудотвореніемъ. При свѣтѣ этой общей идеи, — о погруженіи божественнаго самосознанія до мѣры человѣческаго, разсматривается Евангельскій образъ Христа съ Его богочеловѣческимъ самосознаніемъ. — Черты того же богочеловѣчества устанавливаются и въ ученіи о трехъ служеніяхъ Христа. Въ частности, въ пророческомъ служеніи отмѣчается его человѣчность, въ силу ко-

торой Божественная истина возвѣщаетъ о Себѣ человѣкамъ не отъ Своего собственнаго Божественнаго Лица, какъ Бога, но по типу пророковъ, хотя, конечно, и превосходя ихъ, — не какъ Богъ, но какъ «равви» и «учитель», Богочеловѣкъ, въ человѣкѣ и чрезъ человѣка являющій Божество Свое. Къ пророческому служенію относятся и всѣ дѣла Его, въ частности и чудотворенія, каковыя свойственны были и другимъ пророкамъ, причемъ главное содержаніе Его пророческой проповѣди есть Онъ самъ и Его богочеловѣческой образъ. Въ первосвященническомъ служеніи жертвеннаго послушанія въ любви къ Отцу и человѣкамъ главное значеніе принадлежитъ искупленію, понимаемому также онтологически. Боговоплощеніе не есть только средство искупленія отъ грѣха, но и возведеніе человѣка къ богочеловѣчеству, къ которому онъ призванъ въ сотвореніи. Однако, будучи тварнымъ существомъ, тварной Софіей, человѣкъ отдаленъ отъ Творца непроходимой пропастью, которая еще болѣе углубляется вслѣдствіе грѣха, какъ послѣдствія удобопревратности твари. И Богъ-Любовь, сотворяя человѣка, въ предвѣчномъ совѣтѣ беретъ на Себя отвѣтственность Творца за возстановленіе твари, удобопревратной въ ея свободѣ. Жертвой предвѣчно закланнаго Агнца Онъ искупаетъ и эту природную тварность, и грѣховную удобопревратность, возводя богочеловѣка къ предназначенному для него богочеловѣчеству. При этомъ искупленіе раскрывается не только какъ дѣло одной Второй впоста- си, но и совокупный актъ всей Св. Троицы. Богочеловѣкъ въ силу единства Своей человѣческой природы съ общечеловѣческой природой отождествляется съ Ветхимъ Адамомъ и силой сострадательной любви дѣлаетъ его грѣхъ Своимъ собственнымъ. Онъ пріемлетъ тяготѣющій на немъ гнѣвъ Отца, влекущій за собой богооставленность и смерть. Это принятіе смертной чаши грѣха совершается духовно въ Геэсиманіи, а тѣлесно на Голгоѣѣ и завершается смертью. Христось - выстрадаываетъ тѣлесно и духовно какъ бы эквивалентъ всѣхъ человѣческихъ грѣховъ, всѣхъ адскихъ мукъ за грѣхи и чрезъ то упраздняетъ силу грѣха, дѣлаетъ его какъ бы несуществующимъ, примиряетъ съ Богомъ людей, которые своей свободой восхотятъ воспринять и усвоить это примиреніе, это спасеніе, Богъ прославляетъ Христа за это жертвенное послушаніе, которымъ Онъ возстановляетъ человѣка и становится достоинъ и способенъ къ принятію прославленія. Послѣднее выражается въ воскресеніи и вознесеніи, которыя совершаются Отцомъ силою Духа Св., но вмѣстѣ съ тѣмъ и соотвѣтствующей богочеловѣческой силой уже самого Христа. Прославленіе принадлежитъ поэтому также къ первосвященническому служенію и предполагаетъ еще незавершившійся кенозисъ, который окон-

чательно предолѣвается лишь водесную Отца сѣдѣнія. Что же остается на долю *Царскаго* служенія? Въ отличіе отъ двухъ предшествующихъ, оно является не завершившимся, но продолжающимся, доколѣ Царствіе Христово не совершится въ мірѣ, и Онъ не предастъ царство Отцу. Царское достоинство Христа явлено лишь ознаменовательно въ Его царскомъ входѣ въ Іерусалимъ. Оно совершается Христовой силой въ мірѣ черезъ вѣрныхъ Его служителей, и Апокалипсисъ содержитъ символы этого воцаренія въ мірѣ, причемъ оно имѣетъ быть явлено и до наступленія конца ошутительно на землѣ, прежде чѣмъ исполнится вѣкъ сей. — Дальнѣйшія части книги о Богочеловѣчествѣ имѣютъ быть посвящены ученію о Духѣ Св., акклезиологіи и эсхатологіи.

Oswald Spengler. Jahre der Entscheidung. Erster Teil. Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung. München 1933. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Появленіе этой книги Шпенглера имѣетъ въ современной Германіи значеніе литературной и даже политической сенсациі. Міровоззрѣніе Шпенглера во многихъ отношеніяхъ совпадаетъ съ міровоззрѣніемъ національ-соціализма (критика марксизма и либерализма, культъ цезаризма и іерархической структуры общества, требованіе возврата къ прусскому духу и пр.). Оба корнями своими восходятъ къ Ницше и его мужественно-волевой романтикѣ (которую оба упрощаютъ). Националь-соціализмъ считалъ Шпенглера не только своимъ единомышленникомъ, но отчасти и учителемъ, и имѣлъ поэтому основаніе ожидать, что съ побѣдой «национальной революціи» Шпенглеръ примкнетъ къ ней и станетъ однимъ изъ ея идейныхъ вождей. Однако, въ хорѣ голосовъ нѣмецкихъ ученыхъ и философовъ, которые теперь — частью по искреннему увлеченію, частью изъ приспособленія — прославляютъ и пытаются обосновать міровоззрѣніе господствующаго теченія (стоитъ указать хотя бы на самаго знаменитаго нынѣ нѣмецкаго философа Мартина Гейдеггера), голосъ Шпенглера зазвучалъ довольно рѣзкимъ диссонансомъ (что уже само по себѣ теперь есть сенсациія). Какъ бы ни смотрѣтъ на идеи и національ-соціализма, и Шпенглера по существу, но несомнѣнно въ пользу честности и значительности Шпенглера говоритъ то, что онъ сохранилъ полную духовную независимость. Будучи во многихъ отношеніяхъ союзникомъ національ-соці-