

Liev Ec 101 Nr. 1

# О СОФІИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ

---

УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХІИ

и

ДОКЛАДНЫЯ ЗАПИСКИ

проф. прот. Сергія БУЛГАКОВА

Митрополиту ЕВЛОГІЮ



Парижъ 1935 г.

# О СОФІИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ

---

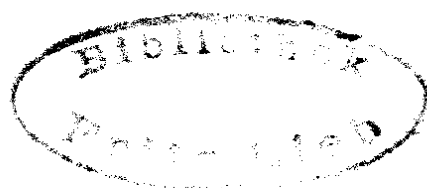
УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХІИ

и

ДОКЛАДНЫЯ ЗАПИСКИ

проф. прот. Сергія БУЛГАКОВА

Митрополиту ЕВЛОГІЮ



Парижъ 1935 г.

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА, ПРЕДСТАВЛЕННАЯ  
ПРОФЕССОРОМЪ ПРОТ. СЕРГІЕМЪ  
БУЛГАКОВЫМЪ МИТРОПОЛИТУ ЕВЛОГІЮ  
ВЕСНОЙ 1927 г.

Ваше Высокопреосвященство!

Вамъ благоугодно было по поводу посланія Архіерейскаго Синода Русской Православной Церкви за границей отъ 18/31 Марта 1927 г. за № 341 положить 30 апрѣля (3 Мая) резолюцію: «Предлагаю прот. С. Булгакову и проф. Карташову дать обстоятельное объясненіе по содержанію сего посланія. М. Евлогій».

Въ названномъ посланіи Вашему Высокопреосвященству предъявляется обвиненіе въ томъ, что «Митрополигъ Евлогій не только не осудилъ этихъ реформаторовъ, не только не принимаетъ никакихъ мѣръ противъ нарождающагося въ нѣдрахъ Заграничной Русской Церкви модернизма, но даже избираетъ лицъ, исповѣдующихъ эти убѣжденія, своими ближайшими сотрудниками и допускаетъ ихъ къ обученію юношества, подготовляемаго имъ въ пастыри Православной Церкви». Въ числѣ этихъ лицъ называюсь и я, а въ числѣ мнѣній, вызывающихъ къ себѣ столь тяжелую квалификацію посланія, здѣсь указываются и мои мысли о Софїи, Премудрости Божіей, изложенныя главнымъ образомъ въ одной изъ главъ моей книги «Свѣтъ Невечерній», Москва. 1917 г., и въ нѣкоторыхъ позднѣйшихъ работахъ (о чемъ ниже). Основное значеніе имѣетъ здѣсь названная книга. Отсюда заключаю, что если Вы, Владыка, обвиняетесь теперь въ довѣрїи, оказанномъ автору «Свѣта Невечерняго» и въ избранїи его въ число ближайшихъ сотрудниковъ, то вмѣстѣ съ Вами повиненъ въ томъ же Всероссійскій Церковный Соборъ, Святѣйшій Патріархъ Тихонъ, Высшее

Церковное Управление въ Москвѣ, В. Ц. У. на Югѣ Рос-  
си. Послѣ высылки моея за границу (къ началу 1923 года)  
вопросъ о моемъ ученіи о Софіи, Премудрости Божіей, не-  
ожиданно обострился, безъ виѣшнихъ видимыхъ причинъ. А  
именно, осенью 1924 г. Митр. Антоній помѣстилъ въ «Но-  
вомъ Времени» (4 Сентября, № 1005) фельетонъ, гдѣ об-  
винялъ въ числѣ другихъ меня и о. Павла Флоренскаго въ  
ученіи о четвертой женской ипостаси во Св. Троицѣ, въ  
«богословскомъ фантазерствѣ», въ основаніи «цѣлой ереси,  
нарушающей основной догматъ общехристіанской вѣры о  
трехъ ипостасяхъ въ единомъ Божествѣ». Обвиненіе въ уче-  
ніи о «четвертой ипостаси» съ тѣхъ поръ стало повторяться  
и въ печати, и устно. Правда, м. Антоній по собственной  
иниціативѣ напечаталъ черезъ нѣкоторое время родъ опро-  
верженія \*). Однако, оно уже не изгладило впечатлѣнія,  
произведеннаго статьей. Единственное, что мнѣ оставалось,  
это сдѣлать опытъ изложенія софіологіи, который бы для же-  
лающихъ понять вопросъ отстранилъ такія явныя недора-  
зумѣнія, какъ ученіе о «четвертой Ипостаси». Но вынуж-  
денный къ тому, я намѣренно это сдѣлалъ лишь для бого-  
слововъ, въ самой сжатой формѣ въ очеркѣ: «Ипостась и  
Ипостасность» (Королларій къ «Свѣту Невечернему»), по-  
мѣстивъ его въ сборникъ (Сборникъ статей въ честь П. Б.  
Струве. Прага, 1925 г.), который отнюдь не предназначал-  
ся къ широкому распространенію. Мнѣ стало извѣстно, что  
онъ привлекъ къ себѣ особенное и притомъ неблагосклон-  
ное вниманіе арх. Оеофана. Еще ранѣе этого я сдѣлалъ  
попытку вступить съ нимъ въ письменное общеніе по этому  
вопросу. Однако, на свое письмо, въ которомъ я ставилъ

---

\*) Письмо въ редакцію газеты «Новое Время»:

«На дняхъ я узналъ, что я невольнo явился причиной огор-  
ченія уважаемаго и любимаго мною протоіерея С. Н. Булгако-  
ва, который заявилъ протестъ въ газетѣ «Вечернее Время» про-  
тивъ указанія на него, какъ послѣдователя соловьевской идеи о  
мнимой Четвертой Ипостаси Св. Троицы — Софіи и совершенно  
отрицаетъ свое соприкосновеніе съ такимъ ложнымъ ученіемъ,  
въ чемъ, впрочемъ, его укорялъ, сколько помню, и кн. Е. Н.  
Трубецкой. Во всякомъ случаѣ, не имѣя никакихъ оснований  
не довѣрять о. Сергію, я, не входя въ разсужденія о томъ, теперѣ-  
ли онъ только освободился отъ такой ошибочной мысли о Чет-  
вертой Ипостаси, или эта мысль ему была чужда и раньше, отъ  
души привѣтствую и его православіе, и его благочестивую на-  
строенность, и его доброе вліяніе на вѣрующихъ студентовъ,  
и желаю ему всяческихъ успѣховъ на ученомъ и пастырскомъ  
поприщѣ дѣятелности. Митр. Антоній. «Вечернее Время» отъ  
13-го Ноября 1924 г. No 170.

ему рядъ вопросовъ и высказывалъ рядъ соображеній относительно Софіи, Премудрости Божіей, я отвѣта не получилъ, и такимъ образомъ эта моя попытка прямого богословскаго обмѣна мнѣній окончилась неудачей. Тѣмъ не мѣнѣе, послѣ этого я еще разъ письменно обращался къ арх. Теофану съ принципиальнымъ вопросомъ, не согласился ли бы онъ самъ возглавить высшую богословскую школу за рубежомъ, если бы она возникла, но получилъ письмо, которое также не содержало положительнаго отвѣта. Напротивъ, митр. Антоній, не взирая на происшедшее недоразумѣніе, дважды посѣтилъ Сергіевское Подворье, читалъ лекціи въ Богословскомъ Институтѣ, любилъ наши Богослуженія, ласково бесѣдовалъ съ нами и послѣ послѣдняго посѣщенія весной 1925 года даже напечаталъ въ газетѣ «Возрожденіе» статью, исполненную похвалъ нашей школѣ («Возрожденіе» 30 Апрѣля 1926 г.) \*). Въ этотъ же послѣдній прїѣздъ весной 1926 года, митр. Антоній, по приглашенію Правленія Богословскаго Института, присутствовалъ на его засѣданіи при обсужденіи проекта Устава, который предназначался для внесенія въ соборъ епископовъ, и тогда завѣрялъ насъ, что мы въ немъ имѣемъ друга, который будетъ отстаивать нашу школу и защищать проектъ ея устава на епископскомъ соборѣ и въ Синодѣ.

Теперь обращаюсь къ существу обвиненій, которыя первоначально были изложены еще въ докладѣ арх. Теофана собору епископовъ лѣтомъ 1926 года. Ученіе о Софіи, Премудрости Божіей, называется догматическимъ новшествомъ. Хотя это ученіе принадлежитъ къ числу мало разработанныхъ въ богословіи, однако, исторія его начинается уже съ апологетовъ, продолжается черезъ св. Аѳанасія Великаго и Каппадокійцевъ, св. Діонисія Ареопагита, св. Максима Исповѣдника и др. Въ позднѣйшее время вопросъ этотъ получилъ новый смыслъ въ связи съ ученіемъ Св. Григорія Паламы (XIV в.) объ энергіяхъ Божіихъ, воспринятаго Церковью. Не является новшествомъ вопросъ этотъ потому, что библейское ученіе о Премудрости Божіей излагается преимущественно въ Ветхомъ Завѣтѣ — въ книгѣ Притчей Соломона главы I-IX (особенно VIII — 22-35), въ книгѣ Іова

---

\*) Статья эта начинается съ такого заявленія: «Смѣло скажу, что, если бы наши русскія семинаріи и академіи были поставлены такъ, какъ Богословскій Институтъ въ Парижѣ, то не было бы у насъ въ Россіи ни Ракитиныхъ, ни Живоцерковцевъ».

гл. XXVIII и въ нѣкоторыхъ неканоническихъ: въ книгахъ Премудрости Соломона (гл. VII и слѣд.) и Премудрости Иисуса сына Сирахова (гл. I и XXIV). Выраженіе это встрѣчается также и въ Новомъ Завѣтѣ и въ многочисленныхъ текстахъ Евангелія (до 8 текстовъ) и Апостольскихъ Посланій (до 15 текстовъ). Именно, ветхозавѣтные тексты (особенно Притч. Солом. VIII, 22) подвергались многократному обсужденію и у св. Отцовъ, особенно же подробно у св. Аѳанасія Великаго.

Однако, какъ бы не замѣчая всего этого библейскаго ученія и святоотеческаго его обсужденія, посланіе прямо заявляетъ: «До сихъ поръ, вмѣстѣ съ ап. Павломъ и св. Отцами \*) мы знали лишь Христа распятаго, для іудеевъ соблазнъ, а для еллиновъ безуміе, Христа Божію силу и Божію Премудрость» (I Кор. 1. 23-24). На основанія этихъ словъ можно подумать, будто этотъ важный текстъ мною не замѣчается или пренебрегается. Разумѣется, и я беру его во всемъ значеніи. Весь вопросъ идетъ объ его экзегезѣ. Ввиду того, что онъ не является единственнымъ и вовсе не исчерпываетъ собою, какъ можно подумать на основаніи посланія, библейскаго ученія о Премудрости, — онъ долженъ быть сопоставляемъ со всѣми другими текстами, сюда относящимися. Главное недоумѣніе вызываетъ именно слѣдующее выраженіе посланія: «вмѣстѣ со св. Отцами мы знали лишь — I Кор. 23-24». Но Отцы Церкви въ своемъ ученіи о Софіи останавливаются не на одномъ только этомъ текстѣ, какъ можно подумать на основанія этихъ словъ, — напротивъ, главные усилія ихъ экзегетики (особенно у св. Аѳанасія Великаго) направлены на истолкованіе текста Притч. Солом. гл. VIII, 22 и сл., дѣйствительно, представляющаго особую трудности для пониманія, и, именно, въ связи съ I Кор. 23-24 и др.

Св. Аѳанасій Великій устанавливаетъ на основаніи этихъ текстовъ очень существенное различіе между Премудростью премірной въ Богѣ и тварною — въ человѣкѣ, естество, котораго принялъ Сынъ Божій, воплотившаяся ипостасно Премудрость Божія \*\*).

---

\*) Изъ св. Отцовъ св. Теофилъ и св. Иринеи, еп. Ліонскій, опредѣленно приравниваютъ Софію не Второй, а Третьей ипостаси.

\*\*) Библейское и святоотеческое ученіе о Премудрости Божіей излагается мною въ специальныхъ экскурсахъ въ книгѣ «Купина Неопалимая». 1927.

Послание продолжает таким образом: «Они же возвѣщаютъ намъ новое ученіе о Софіи, какъ о женственномъ началѣ въ Богѣ». На основаніи этихъ словъ можно и впрямь подумать, будто мною измышлено новое ученіе, отвергающее I Кор. 1; 23-24. Но я, конечно, далекъ отъ подобнаго противоположенія. Выраженіе «женственное» примѣнено мною въ рядѣ многихъ другихъ опредѣленій, въ совершенно опредѣленномъ, напередъ установленномъ смыслѣ \*), и, во всякомъ случаѣ, оно не имѣетъ значенія женскаго начала (какое проникаетъ, до известной степени, въ ученіе Вл. Соловьева, — чего я совершенно отрицаюсь). Послание продолжаетъ: «Иногда это женственное начало является у нихъ особымъ существомъ или Ипостасью, хотя и не единосущимъ Святой Троицѣ, но и не совершенно чуждымъ Ей». На основаніи этихъ словъ можно подумать, будто мною изобрѣтено нѣкое женственное (подразумѣвается: женское) начало, которому отводится мѣсто въ нѣдрахъ Св. Троицы, и оно является даже Ипостасью. Трудно, очевидно, побѣдить предубѣжденіе, но мнѣ остается еще разъ и со всею рѣшительностью заявить, что такого ученія не выражалъ и не раздѣляю, ибо внесеніе четверицы въ Св. Троицу считаю богохульствомъ и нелѣпой ересью. Здѣсь происходитъ явное недоразумѣніе, подобное тому, какое возникло во время Паламитскихъ споровъ, когда Варлаамъ Калабрійскій, выступавшій противъ ученія св. Григорія Паламы объ энергіяхъ Божіихъ, обвинялъ его въ томъ, что онъ проповѣдуетъ многобожіе. Въ докладѣ собору епископовъ 1926 года арх. Теофанъ приводитъ мои слова, гдѣ я характеризую Премудрость Божію (въ согласіи съ моимъ пониманіемъ соот-

---

\*) Вотъ что говорится въ моемъ очеркѣ:

«Софія, какъ предметъ любви Божіей, какъ Слава Божія или Его Откровеніе, необходимо есть живая умная сущность, ибо не призрачную отвлеченность и мертвость любить Богъ, все же конкретное, достойное любви, живо, имѣетъ силу жизни, получая ее отъ животворящаго Духа Святаго. Но насколько Софія есть любовь Св. Троицы, какъ Ея самооткровеніе, можетъ ли она, будучи предметомъ любви, не любить отвѣтной любовью?»

Такъ какъ Софія не есть ипостась, но лишь откровеніе трехъ ипостасей св. Троицы, то ей присуща «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ея раскрытіемъ, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояніе не черезъ свою, но черезъ иную ипостась, ипостасированіе черезъ самоотданіе. Это сила любви, однако, пассивная, женственная, самоотданіе въ пріятіи любви, но безъ способности стать активнымъ ея центромъ» («Ипостась и Ипостасность» ;§ 8-9).

вѣтственныхъ библейскихъ текстовъ), какъ «умную сущность» (въ отличіе отъ простаго свойства). Въ своей же передачѣ моего мнѣнія, вмѣсто выраженія «сущность», имѣющаго одинъ философскій смыслъ, онъ употребляетъ выраженіе «существо», имѣющее другой, мною совершенно отрицаемый смыслъ (т. е. именно — ипостаси). Это же выраженіе «существо» употреблено теперь и въ «посланіи» для выраженія моихъ мнѣній \*).

«А иногда, — продолжаетъ посланіе, — не ипостасью, а ипостасностью, которая, однако, способна ипостазироваться, т. е. становиться ипостасью». Замыселъ всего моего различенія ипостаси отъ ипостасности къ тому именно и клонится, чтобы противопоставить Премудрость Божію божественнымъ ипостасямъ и устранить ея пониманіе, какъ особой четвертой ипостаси съ превращеніемъ троицы въ четверицу. Такое именно значеніе имѣетъ понятіе «ипостасности», въ отличіе отъ «ипостаси», въ моемъ построеніи. Въ немъ не вводится потому ни новаго догмата, ни новаго ученія, но лишь предлагается вспомогательное понятіе или богословскій терминъ, имѣющій инструментальное значеніе. Извѣстно, что богословскіе термины все время измѣнялись въ исторіи и закрѣплялись въ опредѣленномъ смыслѣ далеко не сразу. И введеніе новаго богословскаго термина само по себѣ отнюдь не представляетъ догматическаго новшества, хотя можетъ оказаться и неудачнымъ, — показать же это есть дѣло научной богословской критики.

Посланіе продолжаетъ: «Причемъ въ первомъ случаѣ Софія является у нихъ существомъ, превысшимъ Богоматери, отъ которой пріемлетъ даже почитаніе, а въ послѣднемъ — она почти отождествляется съ Богоматерію. Какъ видно, они сами не даютъ себѣ яснаго отчета въ своихъ

---

\*) Чтобы пояснить свою мысль, я отвѣтилъ бы аналогичнымъ вопросомъ изъ ученія св. Григорія Паламы: «— «энергія» въ Богѣ является «существомъ», или «сущностью», или «свойствомъ»? Первый смыслъ («существо») приписывалъ св. Григорію — Варлаамъ; собственное мнѣніе Варлаама сводилось къ «свойству»; самъ же св. Григорій понималъ энергію, какъ «умную сущность». Надо имѣть въ виду, что въ данномъ случаѣ понятія энергіи Божіей и Премудрости Божіей не различаются: т. е. Премудрость Божія не только есть извѣстное свойство Божіе, раскрывающееся изъ дѣлъ Божіихъ, но есть и сама въ себѣ, въ Богѣ, т. е. сущность, какъ бы энергія Божія. Ипостасно же она открывается творенію въ воплотившемся Сынѣ Божіемъ Словѣ.



собственныхъ ученiяхъ. Но и въ той, и въ другой формѣ ученiе это совершенно чуждо и Апостольскому преданiю, и древле-отеческому ученiю».

Эти слова также возбуждаютъ рядъ невольныхъ недоумѣнiй. Прежде всего, въ самомъ посланiи Божественная Софiя отождествляется со Христомъ, согласно 1 Кор. 23-24, но развѣ въ такомъ случаѣ отсюда не проистекаетъ, что «Софiя является существомъ, превышимъ Богоматери, отъ которой прiемлетъ даже почитанiе», и какъ же можетъ быть иначе? Но самое главное, это то, что существуетъ, дѣйстви-тельно двоенiе ликовъ Божественной Софiи. Ибо она, съ одной стороны, принадлежитъ божественной жизни, имѣетъ предмiрную, несотворенную, вѣчную природу, а съ другой стороны — она сближается съ существомъ тварнымъ, хотя и всего тварнаго мiра превышимъ, — съ Пресвятою Богородицею. Только это двоенiе не принадлежитъ въ данномъ случаѣ моему грѣховному скудоумiю, но присуще Святой Православной Церкви. Посланiе утверждаетъ, что это ученiе чуждо «Апостольскому преданiю и древле-святоотеческому ученiю». Это неопредѣленное и неточное выраженiе, очевидно, содержитъ общую мысль о несоотвѣтствiи разсматриваемаго ученiя всему церковному преданiю. Однако, исчерпывается ли церковное преданiе и опирающееся на него церковное ученiе (а, слѣдовательно, и стремящаяся къ его раскрытiю богословская доктрина) «апостольскимъ преданiемъ» (т. е., очевидно, Словомъ Божиимъ) и «древле»-святоотеческимъ ученiемъ? Относится ли къ этому составу церковнаго преданiя также молитвенная жизнь Церкви, т. е. чинопослѣдованiя, богослужебные тексты, изображенiя на иконахъ, священные обряды, празднества и т. д.? Не можетъ быть сомнѣнiя, что молитвенная жизнь Церкви движима Духомъ Святымъ. Свидѣтельства богослужебныхъ текстовъ, иконъ и под. имѣютъ въ церковномъ преданiи, во всякомъ случаѣ, не меньшiй авторитетъ, нежели святоотеческiя творенiя, которыя въ частностяхъ своихъ могутъ содержать личныя мнѣнiя, отнюдь не обязательныя для Церкви, между тѣмъ какъ этого нельзя допустить относительно богослуженiя, какъ источника вѣроученiя. Но если это такъ, то приписываемое мнѣ въ качествѣ новшества и называемое «чуждымъ апостольскому преданiю и древле-святоотеческому ученiю» сближенiе Софiи въ однихъ случаяхъ съ Христомъ или вообще съ Божествомъ, а въ другихъ съ Материю Божiею, принадлежитъ вовсе не мнѣ, а Право-

славной Церкви, насколько ея учение запечатлѣвается въ ея богослужебной жизни. Въ одномъ смыслѣ Премудрость прямо отождествляется съ Христомъ (многочисленныя церковныя пѣснопѣнія), но въ другихъ съ Богоматерію \*).

Почитаніе св. Софіи въ отношеніи своей древности можетъ удовлетворять самымъ строгимъ требованіямъ относительно «древле»-отеческаго преданія, потому что софійныя храмы стали появляться въ Византіи въ эпоху Вселенскихъ Соборовъ, изъ нихъ первый и славнѣйшій — Царьградская Софія, гдѣ пріяла черезъ пословъ своихъ первое духовное просвѣщеніе и Русская земля. Хотя точно и не установленъ тотъ особый смыслъ, который вкладывался въ это храмовое посвященіе, однако, есть основаніе думать, что въ византійскомъ пониманіи Софія сближалась съ Христомъ, какъ Ипостаснымъ явленіемъ Премудрости, и храмовой праздникъ обновленія храма приурочивался ко дню Рождества Христова или Воскресенія. Софійныя храмы въ древней Руси были весьма многочисленны, причемъ именемъ Премудрости Божіей русскій народъ освящалъ самые важные и священные соборы: достаточно вспомнить Новгородскую, Кіевскую Софію и др. Въ однихъ изъ этихъ храмовъ, вслѣдъ за Византіей, почитается божественная премірная природа Софіи, и здѣсь на ея иконѣ изображается огненный Ангель, надъ нимъ же сверху изображается Христосъ, и вся Св. Троица, по правую сторону съ молитвенно воздѣтыми руками Богоматерь (съ Богомладенцемъ): а по лѣвую — Предтеча. Эта икона новгородская воспроизведена и на наружной абсидѣ Московскаго Успенскаго Собора. Въ этихъ изображеніяхъ Софія, дѣйствительно, «является существомъ, превышимъ Богоматери, отъ которой приѣмлетъ поклоненіе». (Эта икона чтима и у старообрядцевъ).

Однако, въ другихъ случаяхъ Св. Софія, дѣйствительно, почти отождествляется съ Богоматерью: это выражается въ частности въ томъ, что храмовымъ праздникомъ въ русскихъ софійныхъ храмахъ является день Рождества Богородицы (въ Кіевѣ) или Ея Успеніе, причемъ храмовая икона Софіи въ Кіевѣ есть богоматерняя икона, въ особенно сложной композиціи, или даже «Стѣна Нерушимая», (изображеніе Богоматери молящейся — Оранты безъ Младенца, имѣеть,

---

\*) Соотвѣтствующій богослужебный и литургическій матеріаль приводится мною въ книгѣ «Купина Неопалимая». Ср. также свящ. П. Флоренскій — «Столпъ и утвержденіе истины».

видимо, также софійное значеніе). И эта двойственность запечатлѣвается не только въ массивныхъ памятникахъ храмоваго зодчества, но и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ, ибо въ послѣдованіи службы св. Софїи Премудрости Божіей можно найти и ту, и другую мысль: прославляется Христось, но ублажается и Богоматерь \*). И въ своемъ богословствованіи я считалъ необходимымъ принимать къ руководству во всей силѣ эти факты церковнаго благочестія. Небреженіе къ церковному преданію, доходящее до прямого противленія ему, или же трактованіе важной и древней догматической иконы, какъ «случайной средневѣковой картины», — я почелъ бы, дѣйствительно, модернизмомъ, разсудочное разумѣніе противопоставляющимъ церковному преданію \*\*).

---

\*) Служба Софїи, Премудрости Божіей, напечатанная въ «Богословскомъ Вѣстникѣ», журналѣ Московской Духовной Академіи, была переиздана Бѣлградскимъ студенческимъ кружкомъ.

Ср. еще и въ сборникѣ разныхъ молитвъ, состава. Пр. А. Ставровскимъ и прошедшимъ С. П. Б. духовную цензуру.

Эти тексты сопоставлены въ моей книгѣ «Купина Неопалимая» — 1927 г.

\*\*\*) Но по существу, если отнестись къ вопросу безъ предубѣжденія, трудности устраняются очень легко и естественно. Вѣдь, если рационалистически искать противорѣчій и противопоставленій, — они могутъ быть найдены и въ основномъ догматѣ, касающемся превосходящаго наше разумѣніе существа Божія: какимъ образомъ Богъ, — будучи вѣченъ и надвремененъ, творить міръ во времени? Будучи неизмѣненъ, становится Творцомъ и пріемлетъ тварное человѣческое естество? Какимъ образомъ Христось, будучи истиннымъ Богомъ, является и истиннымъ человѣкомъ: плачетъ о Лазарѣ, какъ человѣкъ, но Онъ же и воскрешаетъ его, какъ Богъ? Молится Отцу, какъ послушный Сынъ и возвѣщаетъ о Себѣ, что «вся Мнѣ предана бысть Отцемъ Моимъ» и т. д.? Въ этихъ догматахъ вѣры есть нѣчто, превышающее наше разумѣніе, но есть и постижимое для разума, если онъ только сознаетъ свои границы и откажется отъ неподвижныхъ разсудочныхъ опредѣленій. Подобное же мы имѣемъ и въ вопросѣ о св. Софїи. Посланіе не мирится съ такимъ ученіемъ о Премудрости, въ которомъ соединяются черты, присущія и божественному и тварному міру. Между тѣмъ такое соединеніе прямо вытекаетъ уже изъ того разумѣнія отношенія между Премудростію въ Богѣ и Божественною Премудростію въ твореніи, которое установлено еще св. Афанасіемъ Великимъ. Предвѣчная Премудрость въ Богѣ есть ипостасное Слово Божіе, въ которомъ открываетъ Себя Отецъ и запечатлѣвается Духъ Святый, — есть откровеніе св. Троицы. Премудрость же, осуществленная въ твореніи (и въ этомъ смыслѣ тварная Премудрость), открывается въ человѣчествѣ Христа, которое пріялъ Онъ чрезъ Пречистую Матерь Свою, — Она есть Храмъ Премудрости, но чрезъ это и Сама вмѣстѣшлице Премудрости. Объ этой тварной

Итакъ, въ богословствованіи о Софіи я имѣлъ передъ собою прежде всего этотъ фактъ церковнаго почитанія Премудрости Божіей. Предъ лицомъ этого факта, который какъ будто, не замѣчается въ посланіи, какъ же можно понять его окончательный приговоръ? «Не такъ пріяла, не такъ предала, — скажемъ вмѣстѣ съ св. Аѳанасіемъ, — Божія Церковь. Не отъ отцовъ заимствованное, а нынѣ только изобрѣтенное». А за нимъ слѣдуетъ и еще болѣе грозная ссылка на текстъ I Тим. IV. I объ отступленіи отъ вѣры въ послѣднія времена подъ вліяніемъ духовъ обольстителей и ученій бѣсовскихъ.

Итакъ, о чемъ же вообще идетъ рѣчь? Дѣйствительно ли о новыхъ догматахъ, или же только о богословскихъ мнѣніяхъ въ ихъ истолкованіи? По крайнему моему разумѣнію, только о послѣднихъ, причемъ самые догматы при этомъ вовсе не затрагиваются въ своей неприкосновенности. Богословствованіе же и не можетъ существовать безъ извѣстной свободы богословскаго сужденія, разумѣется, въ предѣлахъ догматовъ православія. Черезъ это является и возможность различій въ богословскихъ мнѣніяхъ или теоріяхъ, какъ объ этомъ научаетъ и ап. Павелъ: «подобаетъ бо и раздѣленіямъ (разномысліямъ) въ васъ быти, да искусніи явлени бывають въ нихъ» (I Кор. XI, 19). И такія: дозволенные и благія разномыслія въ исторіи Церкви всегда бывали и служили къ благу церковному. Развѣ исторія патристики не знаетъ различія цѣлыхъ богословскихъ школъ или направленій, каковы, на примѣръ, школы Антиохійская и Александрійская? развѣ апологеты и отцы Церкви въ своемъ мыслительскомъ и писательскомъ обликѣ всегда походятъ другъ на друга? развѣ мы не имѣемъ среди церковныхъ писателей, столь различныхъ между собою, какъ отцы восточные и западные, Діонисій Ареопагитъ и, положимъ, Тертуліанъ? Развѣ не было среди отцовъ Церкви мыслителей съ столь своеобразнымъ богословскимъ міровоззрѣніемъ, какъ у св. Григорія Нисскаго? или же столь глубоко уходящихъ въ философію въ своемъ богословствованіи,

---

премудрости сказано Господомъ: «и оправдися Премудрость отъ чады своихъ (или отъ дѣлъ своихъ)» (Мф. XI. 19; Лк. VII. 35).

И въ этомъ различіи премірной и тварной премудрости нѣтъ противорѣчія подобно тому, какъ нѣтъ его и въ Халкидонскомъ догматѣ о двухъ природахъ: божеской и человѣческой, во Иисусѣ Христѣ при единствѣ божеской ипостаси, хотя рационалистическому разсужденію и здѣсь можетъ показаться явное противорѣчіе.

какъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, или св. Максимъ Исповѣдникъ, или св. Григорій Палама, особенно если сопоставить ихъ труды съ твореніями великихъ подвижниковъ — свв. Макарія, Исаака Сирина, Іоанна Лѣствичника и другихъ? Развѣ это же различіе не повторяется и въ новѣйшее время и въ нашей Русской Церкви, и не являемся ли мы и нынѣ свидѣтелями всѣмъ извѣстныхъ и серьезнѣйшихъ догматическихъ разномысліи между нѣкоторыми изъ епископовъ, подписавшихъ это посланіе, въ частности митр. Антоніемъ и арх. Теофаномъ, по такимъ основнымъ вопросамъ, какъ объ искупленіи, и почитаніи Имени Божія, а можетъ быть, еще и другимъ? И если для нихъ это разномысліе справедливо не является препятствіемъ къ церковному единенію, то, очевидно, для этого имѣется достаточное основаніе, и именно въ томъ, что подобаешь и «раздѣленіямъ» — разномысліямъ быти, и рѣчь можетъ идти только о допустимыхъ для нихъ предѣлахъ и тогда, во всякомъ случаѣ, слѣдуетъ еще доказать, чтобы эти разногласія были менѣе существенны, нежели нынѣ обсуждаемое. Въ частности, ученіе о Софіи, Премудрости Божіей, въ моемъ пониманіи содержитъ въ себѣ не новый догматъ, но только попытку подвергнуть богословскому истолкованію нѣкоторые факты церковнаго благочестія, съ одной стороны, и библейскія и святоотеческія ученія — съ другой. Притомъ этому истолкованію самъ я придаю значеніе лишь богословскаго мнѣнія, гипотезы, которая, конечно, подлежитъ богословской критикѣ. Однако, въ своихъ предѣлахъ и оно имѣетъ право на существованіе въ вопросѣ, по которому отнюдь не существуетъ общеустановленнаго богословскаго ученія. Но, на основаніи неодобренія одного изъ моихъ богословскихъ мнѣній, въ посланіи нынѣ произносится сужденіе, бросающее тѣнь на всю мою научно-богословскую и пастырскую работу.

«И нынѣ се, на небесѣхъ послухъ мой, свидѣтель же ми въ вышнихъ. Да прійдетъ моя мольба ко Господу, предъ Нимъ же да каплетъ око мое» (Іова XVI, 19-20).

Пятидесятница, 1927 г.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.