

Lieb 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

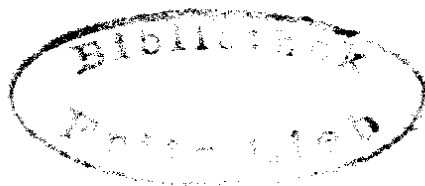
УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХІИ

и

ДОКЛАДНЫЯ ЗАПИСКИ

проф. прот. Сергія БУЛГАКОВА

Митрополиту ЕВЛОГІЮ



Парижъ 1935 г.

УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХІИ ПРЕОСВЯЩЕННОМУ МИТРОПОЛИТУ ЛИТОВСКОМУ И ВИЛЕНСКОМУ ЕЛЕВӨЕРІЮ

СЛУШАЛИ: предложеніе ЕГО БЛАЖЕНСТВА слѣдующаго содержанія: «Ко мнѣ поступали свѣдѣнія, что профессоръ догматическаго Богословія въ русскомъ Богословскомъ Институтѣ въ Парижѣ, извѣстный писатель протоіерей С. Н. Булгаковъ въ своихъ печатныхъ сочиненіяхъ и въ лекціяхъ развиваетъ особое ученіе о Софіи — Премудрости Божіей. Одни увлекаются этимъ ученіемъ и сами начинаютъ понимать и истолковывать христіанское ученіе по «софійному»; другихъ же оно смущаетъ своей своеобразностью и часто очевиднымъ несогласіемъ съ ученіемъ церковнымъ. Я просилъ Управляющаго нашими заграничными церквами въ Зап. Европѣ Преосвященнаго Митрополита Литовскаго доставить мнѣ свѣдѣнія объ ученіи Булгакова. По порученію Владыки-Митрополита, подробный очеркъ ученія Булгакова составилъ А. Ставровскій. Имѣется также предварительный отзывъ Зам. Начальника Братства Св. Фотія Лосскаго съ сообщеніемъ, что Братство поставило себѣ задачей систематическое выясненіе мнѣній Булгакова. Доставленный матеріалъ даетъ возможность сдѣлать нижеслѣдующее заключеніе объ ученіи Булгакова.

Прежде всего представляется недѣлесообразнымъ указывать отдѣльные пункты ученія Булгакова, гдѣ оно явно противорѣчитъ церковному ученію, иногда повторяя ереси, уже осужденныя Церковью. Не въ такихъ частныхъ противорѣчіяхъ характеристика Булгакова. Это лишь подробности его системы, лишь прямыя слѣдствія основнаго начала.

на которомъ построено все его ученіе о Софіи — Премудрости Божіей. Самое это начало не церковно, и система, построенная на немъ, настолько самостоятельна, что можетъ или замѣнить ученіе Церкви, или уступить ему, но слиться съ нимъ не можетъ. Нужно сказать, что и самъ Булгаковъ какъ будто не настаиваетъ на «церковности» своего ученія. Наоборотъ, какъ истый интеллигентъ, онъ смотритъ на церковное преданіе нѣсколько свысока, какъ на ступень, уже пройденную и оставшуюся позади. Омертвѣвшая въ Византіи богословская мысль для Булгакова въ послѣднее время забила снова живой струей на инославномъ Западѣ, въ частности, въ протестантскомъ, такъ называемомъ, кенотическомъ богословіи («кеносис» — истощаніе Божества). Отъ этого возрожденія богословской мысли Булгаковъ и хочетъ исходить, чтобы сдѣлать дальнѣйшій (сравнительно съ, такъ называемой, школьной догматикой, а пожалуй и съ самимъ православіемъ) шагъ въ развитіи христіанскаго ученія. При всемъ томъ, и по своему сану (протоіерей), и по своей должности (профессоръ догматики въ Православномъ Богословскомъ Институтѣ), Булгаковъ является въ нѣкоторомъ родѣ официальнымъ представителемъ Православной Церкви, и послѣдней отнюдь не безразлично, что проповѣдуется имъ въ качествѣ Ея ученія.

Въ общемъ система Булгакова напоминаетъ собою полужыческія и полу-христіанскія ученія первыхъ вѣковъ, гностиковъ и др. Тѣмъ болѣе, что ученіе о Премудрости, о Логосѣ или о посредствѣ между Богомъ и тварнымъ міромъ составляло основную проблему и гностиковъ.

Приходя къ христіанству съ остатками языческой философіи, гностики не могли не столкнуться съ церковнымъ ученіемъ. Вѣрная евангельскому слову: «Бога никто не видѣлъ никогда» (Іоан. I, 18), Церковь не требовала: «Покажи намъ Отца» (XIV, 18), чтобы познать Его нашимъ земнымъ познаніемъ. Слава Божія въ томъ, что Онъ есть «Богъ неизречененъ, невидимъ, непостижимъ» (евхаристическая молитва Литургіи Св. Іоанна Зл.). Откровеніе о Небесномъ Отцѣ нельзя низводить на уровень обычной любознательности. тѣмъ паче — безцеремонно переправлять его, мѣшая пшеницу съ плевелами (Іерем. XX III, 28-29). Для вѣрующаго — это святыня, къ которой приблизиться можно только «иззувъ сапоги» (Исх. III, 5), очистивъ себя не только отъ грѣха, но и отъ всякихъ чувственныхъ, вещественныхъ образовъ («неприступный мракъ въ видѣніи»). Гностики же

искали философскаго познанія, а такъ какъ откровенное ученіе о Богѣ непостижимомъ не давало конкретнаго матеріала для ихъ философскихъ построеній, то недостающее гностики заполняли воображеніемъ, придавая невидимому, безобразному бытію воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандіознѣйшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображеніе, «прелесть», обманъ и самообманъ («прельщающе и прельщаеми», 2 Тим. III, 13). Особая опасность этой прелести была въ томъ, что она прикрывалась терминами и понятіями, заимствованными отъ Церкви. Нужна была осмотрительность, чтобы не увлечься красивымъ миражемъ и отъ «здраваго ученія» не уклониться въ «суесловіе» (I Тим., I, 10, VI, 10). Осязательнымъ обличеніемъ прелести было то, что привычка придавать духовному бытію чувственный образъ и духовныя отношенія представлять подъ видомъ чувственнымъ, заходила иногда такъ далеко, что въ собственномъ смыслѣ плотскія движенія принимались за духовныя и даже за внушенныя Богомъ. Конечно, далеко не всѣ доходили до этого; но уже самая возможность такихъ плодовъ говорить о томъ, каково было дерево.

Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческимъ воображеніемъ. Это тоже есть поэма, увлекающая и высотой, и своимъ внѣшнимъ видомъ: она оперируетъ терминами и понятіями, обычными въ православной догматикѣ, въ Св. Писаніи, и под. Но вотъ вопросъ: церковное ли содержаніе влагааетъ Булгаковъ въ эту новую форму? Можетъ ли наша Православная Христова Церковь признать ученіе Булгакова своимъ ученіемъ? Для рѣшенія этого вопроса не нужно излагать и разбирать всю систему Булгакова. Чтобы не быть ею загниготизированными, подойдемъ къ ней со стороны: возьмемъ нѣсколько основныхъ положеній православной догматики и посмотримъ, во что они превращаются въ толкованіи Булгакова.

1. Богъ единъ по существу и троиченъ въ Лицахъ. Какъ единый чистый, абсолютно несложный и недѣлимый Духъ можетъ имѣть три Лица, т. е. три сознанія или три «я», не сводимыя одно на другое, — для насъ пребудетъ тайной. Точно также и положеніе: «Единое начало Божества въ Троицѣ — Отецъ рождаетъ Сына и изводитъ Святаго Духа», скорѣе едва уловимый намекъ на новыя тайны внутри Божества, чѣмъ попытка ихъ раскрыть.

По учению Булгакова, во св. Троицѣ, кромѣ трехъ ипостасей, нужно различать Софію — Премудрость Божію. Софія есть отъ вѣка присущая Богу мысль Божія о тварномъ мірѣ, идеальный образъ міра. А такъ какъ мысль Божія не можетъ оставаться только мыслью безъ осуществленія, только призракомъ бытія, то и Софія есть духовная реальность, существо и притомъ живое. Софія не только предметъ любви Божіей, но и отвѣчаетъ Богу любовью, любитъ Бога. Какъ живое существо, способное духовно любить, Софія должна бы имѣть сознаніе, ипостась. Булгаковъ сначала такъ и училъ, всячески оговаривая, что это ипостась иного рода, отличная отъ Трехъ Ипостасей Божества. Но и при всѣхъ оговоркахъ это значило уже явно отрицать христіанское ученіе о Пресвятой Троицѣ. Теперь Булгаковъ отождествляетъ Софію съ не-ипостасной «усіа», съ существомъ Божіимъ. Какъ не-ипостасная, Софія отвѣчаетъ на любовь Божію лишь пассивно, лишь отдающейя или женственной любовью. Она есть «вѣчная женственность» въ Богѣ; «Небесная Афродита, какъ ее именовали Платонъ и Плотинъ». Имена Платона и Плотина довольно ясно показываютъ подлинную природу системы Булгакова. По христіанскому же воззрѣнію, любовь, хотя бы и женственная, пассивная, чтобы быть духовной, тѣмъ паче Божественной, должна быть сознательной, т. е. принадлежать Ипостаси, а не безъ-ипостасному существу въ природѣ. Иначе это будетъ уже инстинктъ, неуправляемое разумомъ «безсловесное» движеніе, совершенно немислимое въ Абсолютномъ Духѣ. Даже Евѣ такая бессознательная, естественная любовь, «влеченіе къ мужу» (Быт. III, 16), послана была лишь послѣ грѣхопаденія.

Говоря объ отношеніи Трехъ Ипостасей къ Софіи («усіа»), Булгаковъ считаетъ Софію присущей всѣмъ тремъ Ипостасямъ, однако, различаетъ самооткровеніе Второй Ипостаси, когда Софія является Логосомъ или Премудростію въ собственномъ смыслѣ, и самооткровеніе Третьей Ипостаси, когда Софія является Славой Божей, радостію Божіей о Себѣ Самомъ. Далѣе, обосновывая свою антропоцентрическую точку зрѣнія, на которой онъ строитъ всю свою систему (какъ бы забывая, что исторія человѣчества не исчерпывается даже жизни всего тварнаго міра, на примѣръ, ангеловъ, тѣмъ болѣе жизни Божества), Булгаковъ утверждаетъ, что «исходная аксіома откровенія» — «сообразность между Божествомъ и человѣчествомъ». Отсюда Софія есть «предвѣчное Человѣчество въ Богѣ, какъ Божественный

первообразъ и основаніе бытія человѣка». Различіе Сына и Духа Святаго въ отношеніяхъ къ Софіи, какъ Человѣчеству въ Богѣ, Булгаковъ опять-таки хочетъ понять, какъ различіе двухъ духовныхъ началъ въ Богѣ, по аналогіи двухъ началъ въ человѣкѣ: мужского и женскаго. «Какъ ипостась Логоса есть ипостась Христа, воплотившагося въ младенцѣ мужскаго пола и ставшаго въ возрастъ «мужа совершенна», такъ и ипостась Духа полнѣе всего раскрывается для насъ въ Богоматери и становится для насъ дѣйствительностью въ Церкви, которая и есть Духъ и Невѣста».

Для православнаго сознанія неожиданно это присвоеніе Софіи, какъ Славы Божіей, Духу Св. (вѣдь и Сынъ Божій называется «сіяніемъ славы» Отца), неожиданно и то, что Духъ Св., Совершитель дѣла Христова, эта «сила самоповелительная», «самовластно исходящая» въ міръ (служба Пятидесятницы), глаголавшая во пророцѣхъ, дѣйствующая въ таинствахъ Церкви, называется пассивнымъ или женственнымъ началомъ въ Богѣ. Вообще, трудно сказать, какую конкретную пользу, въ смыслѣ уясненія для насъ тайнъ жизни непостижимаго Божества, даетъ намъ это неизвѣстно откуда взятое различіе въ простомъ существѣ Божіемъ двухъ началъ: мужского и женскаго. Рискованность же подобныхъ разсужденій о Богѣ и ихъ крайняя соблазнительность подчеркивается тѣмъ, что образъ Божій въ человѣкѣ Булгаковъ хочетъ видѣть именно въ двойственности половъ. Отсюда не такъ уже далеко и до обоженствленія половой жизни, какъ это было у нѣкоторыхъ изъ гностиковъ, или у такъ называемыхъ «духовныхъ христіанъ», или у нѣкоторыхъ нашихъ свѣтскихъ писателей въ родѣ В. В. Розанова. Мы отнюдь не хотимъ сказать, что Булгаковъ такъ учитъ. Но всему свойственно развиваться: то, чего не договорилъ учитель, можетъ договорить ученикъ, можетъ придти къ выводамъ, отъ которыхъ съ ужасомъ старался отклониться учитель. Въ этомъ и состоитъ соблазнъ.

Едва ли нужно добавлять, что ученіе Булгакова о существѣ Божіемъ ничего общаго съ церковнымъ преданіемъ не имѣетъ и Православной Христовой Церкви не принадлежитъ.

II. О вочеловѣченіи Сына и Слова Божія. Мы вѣруемъ, что паденіе человѣка, исправить которое пришелъ Сынъ Божій, отнюдь не входило въ планы Создателя. Человѣкъ созданъ быть, правда, съ теоретической возможностью паденія, какъ свободный, но эта возможность болѣе чѣмъ уравновѣшивалась положительной возможностью устоять въ пер-

возданной безгрѣшности, причемъ въ послѣднемъ перво-
зданныхъ людей всегда ожидала поддержка особаго о нихъ
промышленія Божія. Если бы человѣкъ устоялъ, вся исто-
рія человечества сложилась бы совершенно иначе, чѣмъ те-
перь. Подобно несогрѣшившимъ ангеламъ, человѣкъ нор-
мально возрасталъ бы въ подобіи Богу, безпреткновенно
раскрывалъ бы всѣ добрыя начала, положенныя въ его
природу, и неуклонно изживалъ бы теоретическую возмож-
ность паденія, пока она, какъ у ангеловъ, не превратилась
бы въ невозможность. Будучи «здравымъ», человѣкъ «не
требовалъ бы врача» (Мат. IX, 12), и потому вочеловѣче-
ніе Сына Божія не имѣло бы мѣста. Таковъ былъ изначаль-
ный планъ устройства земного міра, предложенный Творцомъ
свободѣ человѣка и ею не осуществленный. Конечно, какъ
всевѣдущій, Господь отъ вѣка предвидѣлъ паденіе человѣ-
ка, предусмотрѣлъ и планъ спасенія — вочеловѣченіе Сына
Божія. Но предвидѣть не значитъ хотѣть или предопредѣ-
лить. Въ этомъ смыслѣ, съ точки зрѣнія намѣреній или же-
ланій Божіихъ, паденіе человѣка и вызванное имъ вочело-
вѣченіе Сына Божія можно назвать случайностью, внесенной
въ первоначальный планъ мірозданія свободной твари.

Не возлагая на Творца отвѣтственности за паденіе чело-
вѣка, Откровеніе и человѣка не считаетъ инициаторомъ паде-
нія. «Діаволь исперва согрѣшаетъ» (I Іоан. III, 8); человѣкъ
же палъ «завистию діавола», павшаго раньше и потомъ обо-
льстившаго людей. Это, съ одной стороны, напоминаетъ
намъ, что нашъ земной міръ съ человѣкомъ во главѣ от-
нюдь не составляетъ всего мірозданія; что рядомъ съ нашимъ
міромъ есть еще міръ другихъ разумныхъ существъ, что,
слѣдовательно, первоначально человѣкъ отнюдь не созданъ
былъ занять такое исключительное, центральное положеніе
въ твореніи и промышленіи Божіемъ, какое онъ занялъ лишь
потомъ, съ вочеловѣченіемъ Сына Божія. Отсюда особая теп-
лота православнаго ученія въ раскрытіи милосердія Божія,
«не возгнушавшагося послѣдней моей нищеты» (Октоихъ),
снизшедшаго спасти одну изъ ста подробностей Своего
мірозданія. Съ другой стороны, вмѣшательство діавола дѣ-
ластъ нашу язву не такой неисцѣлимой, какова язва самого
злоначальника. Вотъ почему, предоставляя уже неисправима-
го злоначальника его свободѣ и его судьбѣ, Сынъ Божій при-
шелъ къ человѣкамъ, чтобы въ нихъ «разрушить дѣла ді-
авола» (I Іоан. III, 8), чтобы отвоевать у него по возможно-
сти всѣхъ людей, уловленныхъ въ его сѣти. Эта война и бу-

детъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока не исполнится число «предустановленныхъ» (учиненныхъ) «для вѣчной жизни» (Дѣян. XIII, 48), пока они всѣ не покорятся Сыну. «Тогда и Самъ Сынъ покорится, предастъ царство Богу и Отцу... и будетъ Богъ все (всяческая во всѣхъ)» (I Кор. XV, 24-28).

Нельзя, однако, забывать, что діаволь уже не можетъ обратиться, а равно и всѣ ему всецѣло предашіеся. Значитъ, рядомъ съ «градомъ Божиимъ» и «внѣ» его (Апок. XXII, 15) на вѣки останется область отверженія, «смерть вторая» (XXI, 8). Откровеніе не знаетъ апокатастасиса всей твари, а лишь обоженіе тѣхъ, кто будетъ со Христомъ. «Богъ будетъ все» лишь въ «сынахъ Царствія», все во всѣхъ, чья воля сознательно и всецѣло отождествилась съ волей Божіей. Это и есть бытіе въ Богѣ, христіанскій энтеизмъ.

По Булгакову, вочеловѣченіе Сына Божія не только не случайность, въ планѣ мірозданія, но, наоборотъ, «ради воплощенія Богъ и сотворилъ міръ». Влекомый «необходимостью любви», Богъ творитъ міръ изъ ничего, т. е. изъ Своего же естества, такъ какъ другого матеріала не было. Въ актѣ творенія Богъ «истоцавается» (кеносисъ), исходитъ изъ свойственной ему вѣчности въ чуждую, неестественную для него область быванія, времени. Рядомъ съ вѣчной Софіей Божіей является Софія тварная, страдающая тварной ограниченностью, однако, тоже Божественная. Та же необходимость любви влечетъ Бога избавить тварную Софію отъ тварныхъ несовершенствъ и возвратитъ къ полнотѣ Божественной жизни. Это и совершается въ Боговоплощеніи. Логосъ, Ипостась Софіи Божіей, воспринимаетъ въ себя человека, ипостась Софіи тварной, и, постепенно обожествляя черезъ это всю тварь, приводитъ къ конечному «Богъ все во всѣхъ». Замѣтимъ, что разсуждая о способѣ соединенія въ лицѣ Господа Іисуса Христа двухъ естествъ, Булгаковъ сознательно повторяетъ осужденную Церковію ересь, приписываемую Аполлинарію (правильно или неправильно приписываютъ, спорить здѣсь не будемъ).

Возможность и даже необходимость вочеловѣченія Бога заложена въ самой природѣ вещей, поскольку существуетъ сообразность между Божествомъ и человѣчествомъ. «Божественная Софія, какъ организмъ идей, есть предвѣчное человѣчество въ Богѣ». Выходитъ какъ будто бы, что Божественный Логосъ не вполне осуществилъ бы Себя, если бы

не вочеловѣчился на землѣ. Логось сталъ плотію совсѣмъ не потому, что палъ человѣкъ. Правда, въ числѣ цѣлей Боговоплощенія Булгаковъ, конечно, указываетъ и спасеніе падшаго человѣка. Но это какая-то побочная цѣль совершенно тускнѣетъ передъ главной и безконечно болѣе грандіозной цѣлью — возвратитъ всю тварную Софію въ Божество (что не загипнотизированный системой Булгакова можетъ назвать только исправленіемъ ошибки, допущенной Творцомъ при міротвореніи).

Весьма неясно рѣшается въ системѣ Булгакова и вопросъ о возможности паденія человѣка. Одно дѣло, если вмѣстѣ съ Церковію понимать уничтоженіе Бога при твореніи (кеносисъ) въ томъ смыслѣ, что Всемогущій нисходитъ до самоограниченія, полагая рядомъ съ Своею творческой волей свободу самоопредѣленія тварныхъ духовъ. И совершенно другое дѣло, когда міръ есть Софія, хотя и тварная, но попрежнему Божественная, когда человѣкъ «ипостасный центръ» тварной Софіи, «даже сотворенный Богъ». По Булгакову, «человѣчскій духъ (душа) имѣетъ не тварное, но божественное происхожденіе», божественная природа этого духа «совѣчна Богу». Онъ даже самъ участвуетъ въ своемъ твореніи: библейское «сотворимъ» (въ которомъ преданіе Церкви видитъ указаніе на Троичность Лицъ Божества) Булгаковъ обращаетъ къ творимому. Творецъ какъ бы спрашиваетъ у него, согласенъ ли онъ быть сотвореннымъ, и духъ своимъ отвѣтнымъ «да» самъ осуществляетъ намѣреніе Творца. На почвѣ церковнаго ученія, малопонятно, какъ духъ сотворенъ, т. е. начинающій свое бытіе только съ опредѣленнаго момента, можетъ раньше своего появленія выбирать и волеизъявлять. Но Булгаковъ, очевидно, и здѣсь не считается съ Церковію, осудившей гипотезу о предсуществованіи душъ. Вообще, въ системѣ Булгакова человѣкъ не только «не умаленъ малымъ чимъ отъ ангель» (да и то, по Апостолу, здѣсь указаніе не на обыкновеннаго человѣка, а на Богочеловѣка, Евр. II, 8-9), но поставленъ далеко выше всѣхъ ихъ.

Еще менѣе понятно наличіе въ мірѣ, т. е. въ Софіи тварной, діавола, духа высшаго и болѣе могущественнаго, чѣмъ человѣкъ, хотя послѣдній и «ипостась Софіи тварной». Неясна и конечная судьба діавола. Если онъ навѣки остается діаволомъ, значитъ, конечный апофеозъ всего (Богъ все во всемъ), если его понимать по системѣ Булгакова, не осуществится. Если же въ этой системѣ покаяніе діавола призна-

ется возможнымъ, значить, опять-таки Булгаковъ съ учениемъ Церкви, на У Всел. Соборѣ осудившей оригенизмъ, не считается.

III. Объ искупленіи. Сущность ученія объ искупленіи кратко можно выразить такъ, что Господь Іисусъ Христосъ принесъ Своими страданіями Богу Отцу нѣкоторую цѣнность, которая съ избыткомъ покрыла требованія Правды Божіей за грѣхопаденіе, принесъ «эквивалентъ» (слово Булгакова) наказанія за грѣхъ.

Но неужели допустима мысль, будто Правда Божія можетъ помириться съ грѣхомъ самимъ по себѣ, т. е. со зломъ, лишь бы за него получено было нѣчто равное? Потому: если все дѣло въ эквивалентѣ, а онъ полученъ и даже съ избыткомъ, почему для нераскаянныхъ грѣшниковъ вѣчныя мученія остаются?

Значить, Правда Божія удовлетворяется лишь тогда, когда грѣшникъ кается, т. е. перестаетъ быть грѣшникомъ. Отсюда искупительную силу Христовыхъ страданій можно искать въ томъ, что Онъ ими изгналъ грѣхъ изъ человѣческаго естества и сдѣлалъ его не подлежащимъ гнѣву Божію. Но если дѣло въ обновленіи человѣческаго естества, почему же потребовались для этого Христовы страданія на крестѣ, хотя Всемогущій могъ бы избрать и другой путь, менѣе позорный?

Откровенное ученіе объясняетъ это историческими или фактическими условіями, въ какихъ должно было совершиться искупленіе. Придя въ міръ, Искупитель нашель здѣсь «власть тьмы», царство, возглавляемое «княземъ міра сего» съ его рабами — людьми. Искупленіе приняло конкретную форму избавленія людей «отъ работы вражія» (рабства врагу), причемъ врагъ, конечно, сдѣлаетъ все, чтобы не допустить этого избавленія. Творецъ могъ бы уничтожить это царство «духомъ устъ Своихъ», но Онъ остается вѣренъ самоограниченію, по которому Онъ благоволилъ какъ бы связать Себя при созданіи свободныхъ тварей. Онъ принялъ условія жизни міра такими, какими они сложились черезъ злоупотребленіе своей свободой діаволомъ и людьми. Именно, чтобы не быть выше наличныхъ условій жизни, а подчиниться имъ, Онъ — Господь всего принялъ и «зракъ раба» и въ земной жизни называлъ Себя не иначе, какъ «Сынъ Человѣческой», представляя этимъ діаволу свободу и возможности дѣйствій противъ Себя. Діаволь же, ничего не успѣвъ при искушеніи, «искалъ убить Его» черезъ своихъ

«дѣтей» (Іоан. УШ, 40-41), пока не довелъ Его до позорной крестной смерти, чтобы сдѣлать Его проклятіемъ въ глазахъ людей и тѣмъ сохранить свою власть.

Страданія и смерть на крестѣ, т. о., зависѣли отъ наличныхъ условій жизни міра, которымъ Господь, ради спасенія людей, добровольно подчинился. Это и есть «Себя умалилъ» — истощилъ (Филипп. II, 7), подлинный «веносисъ» Сына Божія.

Если угодно, подвигъ Искупителя начинается съ самыхъ первыхъ мгновеній Его земной жизни и даже съ самой вѣчности (почему Господь Іисусъ Христосъ и названъ «агнцемъ, закланнымъ отъ сложенія міра»). Но важнѣйшимъ совершителнымъ актомъ этого подвига была, несомнѣнно, смерть на крестѣ; потому что только доведя взятое на Себя послушаніе раба до смерти, Человѣкъ Іисусъ «исполнилъ всякую правду», положенную Творцомъ человѣку послѣ грѣхопаденія. Какъ всѣ люди тѣлесною смертію (т. е. разлученіемъ души отъ тѣла) порываютъ съ землею и нисходятъ въ тлѣніе, чтобы душою праведникамъ ожидать «новаго неба и новой земли» (II Петр. III, III, 13) съ ихъ новыми условіями жизни, такъ и Человѣкъ Іисусъ только тѣлесною смертію освобождался отъ земного міра съ царствомъ діавола и пр., чтобы, какъ Начальникъ жизни, Которому «уже бѣше мощно держиму быти тлѣніемъ» (Литургія Вас. Вел.), стать началомъ воскресенія для обновленнаго человѣчества. Только какъ умершій, сойдя душою въ адъ, Іисусъ разорвалъ на Себѣ Самомъ узы власти діавола и могъ возвѣстить: «Изыдите вѣрніи въ воскресеніе» (Октоихъ). Поэтому смерть (или кровь Христова) и является по преимуществу тѣмъ выкупомъ, который далъ намъ свободу отъ рабства діаволу; и какъ добровольная, она была со стороны Богочеловѣка искупительной жертвой за спасеніе людей.

Кому была принесена эта жертва? Не діаволу (какъ высказывались нѣкоторые въ отеческой Церкви), потому что діаволь установилъ законъ, осудившій зло на «смерть вторую» и утвердившій вѣчную жизнь за добромъ. Діаволь только воспользовался этимъ закономъ, чтобы властвовать надъ грѣшниками. Голгоеская жертва принесена Законодателю Богу Отцу, пославшему въ міръ Сына, или точнѣе, вѣчной Божественной Правдѣ, поскольку и Отець пожертвовалъ Своимъ Сыномъ въ удовлетвореніе этой Правды.

Въ подвигъ Искупителя Господь дѣйствовалъ отнюдь не въ качествѣ какого-нибудь духовнаго возглавителя всей

твари, ни даже въ качествѣ возглавителя всего человѣчества (этому и не соотвѣтствовалъ бы и «зракъ раба») такъ, чтобы плоды Его подвига распространились какъ-нибудь механически или хотя бы формально юридически на весь міръ и всѣхъ людей. Онъ былъ лишь «Новымъ или Вторымъ Адамомъ», родоначальникомъ новаго человѣчества. Онъ искупилъ, обожилъ прежде всего Свое личное «воспріятіе», чтобы тѣмъ положить начало новаго рода «Христовыхъ» (I Кор. ХУ, 3). Поэтому и плодами Его дѣла могутъ воспользоваться лишь тѣ, кто возродится Духомъ въ новое человѣчество и будетъ во всемъ единъ со Христомъ. Только такимъ «приступна неприступная радость», потому что только съ нимъ «Богъ примирился» (Канонъ Богоявленія).

Если Булгаковъ не считаетъ паденіе единственной причиной вочеловѣченія Логоса, если эти причины заложены, можно сказать, въ самыхъ «глубинахъ Божіихъ», то и искупленіе падшаго человѣка можетъ быть лишь нѣкоторымъ придаткомъ къ вочеловѣченію. «Надо, говоритъ Булгаковъ, принять «кеносисъ» Боговоплощенія во всей ужасной серьезности этого акта, какъ метафизической Голговы самораспятаго Логоса при воплощеніи» (Онъ вѣдь и тогда долженъ былъ понести тяготу міра, не только тварно-ограниченнаго, но и зараженнаго уже грѣхомъ), переживанія Его на исторической Голгоѣ были для Логоса и не новыми, и не самыми тяжелыми.

Неясная вообще въ системѣ Булгакова личность злоначальника — діавола неясной остается и въ искупленіи. Борьба добра со зломъ, представляемая въ Церкви, какъ борьба Искупителя съ личностью діавола, Булгаковымъ переносится изъ объективной области во внутренней міръ Искупителя, становится борьбой Его съ Самимъ Собою, борьбой, напрымѣрь, сострадающей любви, призывающей на подвигъ, и абсолютной святости, ужасающей передъ принятіемъ на себя грѣха и под. Конечно, всѣ такія описанія и внутреннихъ переживаній Богочеловѣка, при всей ихъ психологической глубинѣ и содержательности, не идутъ дальше догадокъ отъ малопонятнаго къ непостижимому, т. е. даютъ опять-таки воображеніе, а не откровенную истину.

Между прочимъ, пытаясь раскрыть психологическое содержаніе «Геосиманской Чашы», Булгаковъ рисуеьт вообра-

жаемую картину новаго совѣщанія Пресв. Троицы, подобнаго бывшему при созданіи человѣка. При этомъ вольно или невольно высказывается мысль, туманно носившаяся въ другихъ частяхъ системы Булгакова: за паденіе отвѣчаетъ не одинъ человѣкъ, но и Самъ Творецъ, сотворившій его такъ, а не иначе. «Богъ во Св. Троицѣ какъ бы снова говорить въ божественномъ совѣтѣ о человѣкѣ: сотворивъ человѣка, въ тварности своей удобопрератнаго и нынѣ падшаго, возсоздадимъ его, на себя принявъ удовлетвореніе о Правдѣ. А эта Правда въ томъ, что Виновникъ бытія человѣка Самъ принимаетъ на Себя послѣдствія Своего акта творенія. Съ Сыномъ Божиимъ страдаетъ отъ грѣха и вся Св. Троица; Отецъ, какъ праведный Судія, судящій Своего Сына, а въ немъ и Себя Самого, какъ Творецъ міра»... Мы подчеркиваемъ мѣста, гдѣ дѣлается нажимъ именно на тварность человѣка, какъ причину его паденія, на несовершенство природы, данной ему Творцомъ. Отсюда получается какъ будто выводъ, что человѣку, поставленному Творцомъ въ такія условія, было почти невозможно не пасть. Не не то ли говорить и Адамъ: «Жена, которую Ты далъ мнѣ, она дала мнѣ отъ дерева, и я ѣлъ» (Быт. III, 13)? Однако, Церковь въ этой попыткѣ Адама сдѣлать и Бога участникомъ въ паденіи видитъ признакъ уже искаженія человѣческой совѣсти, произведеннаго грѣхомъ...

Для искупленія Богочеловѣкъ, по Булгакову, переноситъ двѣ смерти: духовную и тѣлесную. Такъ какъ мѣсто человѣческаго духа въ Богочеловѣкѣ занялъ Самъ Божественный Логосъ, то духовная смерть для Него есть «Божественная», состоящая въ нѣкоторомъ какъ бы разрывѣ Сына со Св. Троицей, Его «Богооставленность». «Новый безгрѣховный Адамъ Своей сострадающей любовью самоотжествляетъ Себя съ грѣховнымъ ветхимъ Адамомъ». «Единородный Сынъ Возлюбленный принялъ на Себя грѣхъ, съ нимъ и въ немъ принялъ на Себя и гнѣвъ Божій за грѣхъ, вражду Божию, и въ ней какъ бы разлучился съ Отцомъ». Такъ какъ эта «Божественная смерть» произошла въ Геѳсиманскую ночь, когда Христосъ «перестрадалъ и изжилъ всѣ грѣхи всего человѣчества и cadaго человѣка, совершенные въ настоящемъ, прошедшемъ и будущемъ», чѣмъ «Правдѣ Божіей было дано удовлетвореніе, принесенъ былъ «выкупъ» («эквивалентъ адскихъ мукъ»), совершилось примиреніе», то, естественно, что Геѳсиманія выступаетъ на

первый планъ и почти заслоняетъ Голгоѳу. На долю Голгоѳы остается лишь смерть тѣлесная, смерть человѣческой природы Богочеловѣка (безъ духа), какъ актъ дополнительный къ Геосиманской смерти духовной.

Эту замѣну традиціонно-церковной Голгоѳы Геосиманіей опять-таки нельзя не назвать произвольной и мало обоснованной. Вся евангельская исторія, можно сказать, направляется, какъ къ своему главному фокусу, къ смерти на крестѣ и послѣдующему за ней воскресенію. На Тайной вечери, прощаясь съ учениками, Господь ясно говорилъ, что Ему предстоитъ «принять муки» (Лук. XXII, 15), что имъ пора идти, потому что «грядетъ міра сего князь» (Іоан. XIV, 30). Наконецъ, самое учрежденіе Таинства Тѣла и Крови именно въ «воспоминаніе смерти» тѣлесной (I Кор. XI, 6). Откуда же тогда и «соблазнъ креста» (Гал. V, 11) во всей апостольской проповѣди? Откуда и столь распространенная въ Церкви вѣра въ силу креста и крестнаго знаменія, даннаго «намъ оружія на діавола, трепещетъ бо и трясется, не терпя взирати на силу его» (Октоихъ)?

Да и по существу говоря, для всякаго страдальца приготовленія къ страданію, какими бы мучительными думами и переживаніями они ни сопровождались, все-таки не то, что самыя страданія. Не забудемъ, что страдалъ Сынъ Человѣческой, и, конечно, по человѣчески; потому что Онъ «по Божескому естеству отъ всякаго страданія свободенъ» (Чинъ исповѣданія архіерейскаго). Безпомощность «раба» предъ торжествующей злобой и весь ужасъ этого ея торжества надъ невиннымъ со всею ихъ осязательностью представились Іисусу Христу, конечно, не въ Геосиманіи (въ мысляхъ), а на Голгоѳѣ (на дѣлѣ). Поэтому и «Богооставленность», т. е. то, что Богъ не вмѣшивается въ торжество злобы надъ невиннымъ, Онъ пережилъ не въ Геосиманіи, а именно на Голгоѳѣ, гдѣ и возопилъ: «Боже, Боже Мой, вскую оставилъ Меня еси». Замѣна Голгоѳы Геосиманіей возможна для Булгакова только потому, что у него страдаетъ Самъ Логосъ, и даже вся Св. Троица, какъ страдала Она при воплощеніи Слова и даже при твореніи міра. Поэтому-то у Булгакова возможны и такія рельефныя изображенія «разрыва» во Св. Троицѣ при страданіяхъ. Поэтому и «предаде духъ» (для Церкви — Человѣческой) Булгаковъ готовъ отнести къ Божеству Сына и даже говорить, что послѣ этого «Божественная Троица снова смыкается въ нераздѣльное единство». Допустимъ, что въ качествѣ простой поэтической

вольности или художественной картины такіа разсужденія и возможны; но когда мы ихъ встрѣчаемъ въ богословскомъ сочиненіи, которое къ тому же хочетъ дать православное ученіе, невольно приходитъ на память церковная пѣснь: «Божеству страсть (страданіе) прилагающій, зауститесь вси чуждемудренніи» (Октоихъ).

Вышеизложеннымъ мы и закончимъ испытаніе системы профессора прот. С. Н. Булгакова.

Испытаніе это съ достаточной убѣдительностью показываетъ, что ученіе Булгакова: 1. по замыслу своему не церковно, не намѣрено считаться съ ученіемъ и преданіемъ Церкви, въ нѣкоторыхъ же пунктахъ и явно становится на сторону лжеученій, соборно осужденныхъ Церковію; 2. по содержанію своему вноситъ въ пониманіе основныхъ догматовъ вѣры столько своеобразнаго и произвольнаго, что напоминаетъ скорѣе гностицизмъ (также осужденный Церковію), чѣмъ христіанство, хотя и оперируетъ (какъ и гностицизмъ) привычными для христіанъ понятіями и терминами; 3. по возможнымъ практическимъ выводамъ изъ него тѣмъ опаснѣе, чѣмъ оно привлекательнѣе кажущейся глубиной своихъ домысловъ и общимъ своимъ вдумчиво-благоговѣйнымъ тономъ. Давая мысль о возможности отвѣтственности за паденіе перенести на Творца, это ученіе понижаетъ въ человѣкѣ сознаніе грѣховности, т. е. колеблетъ самое основаніе духовной жизни. Представляя же человѣческое спасеніе въ видѣ нѣкагого мірового Божественнаго процесса въ тварной природѣ и въ частности въ человѣкѣ, оно открываетъ дверь и прямымъ искаженіямъ этой жизни.

СПРАВКА: ученіе проф. протоіерея С. Н. Булгакова о Софіи — Премудрости Божіей излагается въ его сочиненіяхъ: Свѣтъ Невечерній, Москва, 1917; Петръ и Іоаннъ, — Парижъ, 1927; Купина Неопалимая (о почитаніи Богоматери), Парижъ, 1927; Другъ Жениха (почитаніе Предтечи), Парижъ, 1929; Лѣствица Іаковля (объ ангелахъ), Парижъ, 1929; Икона и иконопочитаніе, Парижъ, 1931; Агнецъ Божій (о Богочеловѣчествѣ), Парижъ, 1933.

Опредѣленіемъ своимъ отъ 24-го августа 1935 г. № 93

ПОСТАНОВИЛИ: 1. Ученіе проф. прот. С. Н. Булгакова, своеобразнымъ и произвольнымъ (софіанскимъ) истолкованіемъ часто искажающее догматы Православной вѣры, въ нѣкоторыхъ своихъ пунктахъ и прямо повторяющее лже-

ученія, уже соборно осужденныя Церковію, въ возможныхъ же изъ него выводахъ могущее быть даже и опаснымъ для духовной жизни, признать ученіемъ чуждымъ Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь отъ увлеченія имъ всѣхъ Ея вѣрныхъ служителей и чадъ.

II. Православныхъ Преосвященныхъ Архипастырей, клириковъ и мірянъ, имѣвшихъ неосторожность увлечься ученіемъ Булгакова и слѣдовавшихъ ему въ своихъ поученіяхъ, въ письменныхъ или печатныхъ трудахъ, призвать къ исправленію допущенныхъ ошибокъ и къ неуклонной вѣрности «здравому ученію».

III. О самомъ прот. С. Н. Булгаковѣ, какъ состоящемъ внѣ общенія съ Православной Церковью Московскаго Патриархата, особаго сужденія въ настоящее время не имѣть, но въ будущемъ, въ случаѣ возникновенія дѣла о принятіи прот. Булгакова въ общеніе, поставить условіемъ такого принятія, а равно и разрѣшенія священнодѣйствій, письменный его отказъ отъ своего софіанскаго истолкованія догматовъ вѣры и отъ другихъ своихъ вѣроучительныхъ ошибокъ и письменное же обѣщаніе неизмѣнной вѣрности ученію Православной Церкви.

О чемъ и посылается ВАШЕМУ ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ настоящій указъ.

Сент. 7 дня 1935 г.

№ 1651.

Замѣститель Патриаршаго Мѣстоблюстителя,
М. П. **СЕРГІЙ, М. Московскій.**

Управляющій дѣлами Московской Патриархіи
Протоіерей Александръ Лебедевъ.