

Lieb Ec 101 Nr. 1

# О СОФІИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ

---

УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТІАРХІИ

и

ДОКЛАДНЫЯ ЗАПИСКИ

проф. прот. Сергія БУЛГАКОВА

Митрополиту ЕВЛОГІЮ



Парижъ 1935 г.

# О СОФІИ ПРЕМУДРОСТИ БОЖІЕЙ

---

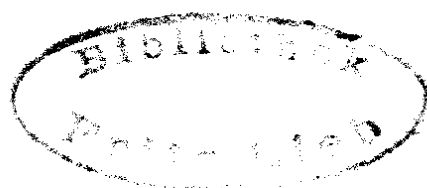
УКАЗЪ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХІИ

и

ДОКЛАДНЫЯ ЗАПИСКИ

проф. прот. Сергія БУЛГАКОВА

Митрополиту ЕВЛОГІЮ



Парижъ 1935 г.

**ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА**  
**ПРЕДСТАВЛЕННАЯ ВЪ ОКТЯБРЬ 1935 Г.**  
**ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ**  
**МИТРОПОЛИТУ ЕВЛОГИЮ**  
профессоромъ прот. Сергіемъ Булгаковымъ

Ваше Высокопреосвященство!

Вашимъ Высокопреосвященствомъ было предложено мнѣ дать письменныя объясненія по содержанию указа Московской «патріархіи» преосв. митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферію отъ 7 сентября 1935 г. за № 1651 по поводу моего богословскаго ученія о Софіи, Премудрости Божіей. Съ тяжелымъ сердцемъ берусь я за перо, чтобы исполнить это предложеніе. Я привыкъ оставлять безъ вниманія многочисленныя нападенія, которымъ я непрестанно подвергаюсь въ извѣстныхъ кругахъ, и только однажды измѣнилъ этому своему обычаю, представивъ, опять-таки по Вашему предложенію, свои объясненія на аналогичный актъ Карловацкаго собора\*). Теперь же я вынужденъ къ этому отвѣту не только по долгу послушанія Вашему Высокопреосвященству, но и потому, что я обвиненъ въ невѣрности Православію предъ лицомъ своихъ слушателей, — студентовъ Богословскаго Института, своей паствы, всѣхъ православныхъ церквей и, наконецъ, всего христіанскаго міра, съ которымъ я нахожусь въ многочисленныхъ экуменическихъ отношеніяхъ, Московскимъ митрополитомъ, главою моей Матери-Церкви. Прежде всего, я долженъ установить основной фактъ относительно данаго обвиненія, въ высшей степени характерный для всего этого дѣла. Мои сочиненія, въ которыхъ я излагаю свои идеи, — рядъ книгъ и большое коли-

\*) См. ниже, стр. 54-64.

чество статей на разныхъ языкахъ, въ своей совокупности составляющія не одну тысячу страницъ и опубликованныя мною на протяженіи болѣе чѣмъ 20 лѣтъ, — въ большинствѣ своемъ не могли быть доступны м-ту Сергію и его синоду, по той простой причинѣ, что совѣтская власть не разрѣшаетъ къ ввозу книгъ богословскаго и религіознаго содержанія. И даже если допустить, что для такой особой цѣли могло быть сдѣлано и исключеніе, въ данномъ случаѣ однако это не имѣло мѣста: прежде всего, по свидѣтельству самого м-та Сергія, который говоритъ, что «онъ просилъ м-та Литовскаго доставить свѣдѣнія» о моемъ ученіи, и этотъ доставленный за отвѣтственностью м-та Елевверія матеріаль «даетъ возможность сдѣлать заключеніе объ ученіи». Впрочемъ, если бы м-тъ Сергій и не сдѣлалъ этого откровеннаго признанія объ источникахъ своего освѣдомленія, то изъ всего содержанія документа достаточно явствуетъ, что онъ съ большинствомъ моихъ сочиненій не знакомъ, а потому принужденъ довольствоваться выдержками, ему предоставленными м-томъ Елевверіемъ, почти исключительно изъ нѣкоторыхъ главъ моей послѣдней книги «Агнецъ Божій»<sup>\*)</sup>. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь случай совершенно исключительный: судъ надъ моимъ ученіемъ произнесенъ м-томъ Сергіемъ безъ знакомства съ инкриминируемыми сочиненіями. Когда, нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ, до меня дошелъ слухъ, что здѣсь, въ Парижѣ, готовится

---

<sup>\*)</sup> Въ списокѣ моихъ сочиненій, прилагаемыхъ къ докладу м. С., отсутствуетъ рядъ статей, чрезвычайно важныхъ именно для его темы, какъ-то: «Главы о троичности» (Правосл. Мысль I-II), «Упостась и упостасность» (въ сборникѣ им. П. Б. Струве), «Благодатные завѣты преп. Сергія русскому богословію» (журналъ Путь, No 5, 1926), «Евхаристическій догматъ» (Путь, 20-21, 1930), «Очерки ученія о Церкви» (Путь, 1, 2, 4, 15-16: 1925, 1926, 1929). The problem of the Church in modern Russian Theology (Theology, No 133-4. London. 1931). Social teaching in Modern Orthodox Theology. Evanston Illinois. 1934. Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt. 1927. — L'orthodoxie. Paris 1932 (англійскій переводъ: The Orthodox Church. 1935). — Die Kosmodizee (въ сборникѣ Oestliches Christenthum, II). Смотри въ указателѣ List of Writings of the Professors of the Russian Orthodox Theological Institute in Paris. 1925-6. Зато освѣдомители переусердствовали, внося въ инкриминируемый списокъ моихъ книгъ сочиненіе, не имѣющее ровно никакого отношенія къ софіологіи, именно Петръ и Іоаннь, два первоапостола (работа, въ которой я опровергаю Римскій догматъ объ исключительномъ приматѣ ап. Петра). Эта ошибка характерна и для компетентности освѣдомителей, и для всего документа.

«донесеніе», я былъ увѣренъ, что м-тъ Сергій, магистръ богословія и б. ректоръ С.-Петербургской Академіи, к а к ъ б о г о с л о в ъ, не можетъ отозваться на такого рода «донесеніе», не имѣя возможности самъ изучить соотвѣтственный матеріалъ. Къ прискорбію, его довѣріе къ освѣдомителямъ оказалось больше, нежели можно было ожидать. Каковъ бы я ни былъ, но дѣло всей моей жизни не можетъ быть судимо и осуждено по «донесенію». Слѣдуетъ указать при этомъ еще и на такую частность. Изъ всѣхъ моихъ сочиненій, названныхъ въ списокѣ, существуетъ только одно, которое могло быть доступно м-ту Сергію. Это изданное въ Москвѣ въ началѣ 1917 года, — «Свѣтъ Невечерній», большой томъ, гдѣ уже имѣется обширный отдѣлъ: «Софійность твари», стр. 210-276. По этому поводу я могу только повторить то, что писалъ уже въ своемъ отвѣтѣ на посланіе Архіерейскаго синода въ Карловцахъ отъ 18/31 марта 1927 г. за № 341, представленнымъ Епархіальному собранію того же года\*). Самого меня изложеніе этой книги, теперь, болѣе чѣмъ черезъ 20 лѣтъ, уже не во всемъ удовлетворяетъ. Она появилась въ свѣтъ весной 1917 г., но отдѣльныя изъ нея главы, въ частности именно о Софіи, Премудрости Божіей, были мною печатаемы въ московскомъ журналѣ «Вопросы философіи и психологіи» значительно раньше (примѣрно, въ 1914-16 г. г.). Нѣсколько раньше моей книги вышла книга профессора Московской Духовной Академіи о. Павла Флоренскаго: «Столпъ и утвержденіе истины» (письма о Церкви), гдѣ, между прочимъ, также излагалось ученіе о Софіи, Премудрости Божіей. За это сочиненіе авторъ былъ удостоенъ ученой степени магистра богословія, причемъ главнымъ его рецензентомъ и оппонентомъ былъ ректоръ Академіи Преосвященный Феодоръ. При разсмотрѣніи этого труда въ Свят. Синодѣ рецензентомъ былъ назначенъ, насколько извѣстно было въ Москвѣ, Митрополитъ Антоній, который тогда счелъ возможнымъ (очевидно, независимо отъ своего личнаго отношенія ко всѣмъ мнѣніямъ о. Флоренскаго), присоединиться къ постановленію Совѣта Академіи, и степень магистра богословія на основаніи отзыва Митрополита Антонія за о. Флоренскимъ была утверждена. Отсюда явствуетъ, что ученіе о Премудрости Божіей, по крайней мѣрѣ, на правахъ богословскаго мнѣнія, до революціи являлась терпимымъ и Св. Синодомъ, и учеными богословами.

---

\*) См. ниже. Приводимый здѣсь отрывокъ тамъ вышущенъ.

Равнымъ образомъ, и къ своей книгѣ я не чувствовалъ иного отношенія. Между прочимъ, она продавалась и въ Московскомъ Епархіальномъ Домѣ, какъ во время Всероссийскаго съѣзда духовенства и мірянъ, такъ и во время Всероссийскаго Церковнаго Собора. Здѣсь мнѣ приходится коснуться и того личнаго участія въ жизни Русской Церкви, которое дано мнѣ было по милости Божіей. Съ 1917 г. я вошелъ въ число членовъ Всероссийскаго Священнаго Собора и работалъ въ разныхъ его отдѣлахъ. Въ частности, отдѣлъ объ отношеніи Церкви и Государства имѣлъ меня своимъ докладчикомъ на Соборѣ. Я принималъ участіе и въ отдѣлѣ духовной школы. Въ особомъ подготовлѣнн Миссіонерскаго отдѣла, посвященномъ вопросу о почитаніи имени Божія въ связи съ извѣстной Аѳонской смутой, подъ предсѣдательствомъ архіепископа Теофана, я подготовлялъ къ обсужденію этотъ догматическій вопросъ. При избраніи членовъ въ новые органы Высшаго Церковнаго Управленія при Патріархѣ. — я былъ почтенъ избраніемъ въ число членовъ Высшаго Церковнаго Совѣта отъ мірянъ подавляющимъ большинствомъ голосовъ, — не только духовенства и мірянъ, но и епископата, и пользовался личнымъ довѣріемъ п. Тихона, поручившаго мнѣ составленіе текста перваго его посланія къ паствѣ съ возвѣщеніемъ о вступленіи на престоль.

Начиная съ зимы 1917-18 г. г., я неизмѣнно участвовалъ какъ въ засѣданіяхъ Высшаго Церковнаго Совѣта, такъ и въ соединенныхъ засѣданіяхъ Свящ. Синода и Высшаго Церковнаго Совѣта подъ предсѣдательствомъ св. Патріарха Тихона (и вмѣстѣ съ м. Сергіемъ). Лѣтомъ 1918 года я повергъ на милостивое благовоззрѣніе Св. Патріарха прошеніе о рукоположеніи меня во іерея, къ чему онъ отнесся съ отеческой любовью и довѣріемъ, и, согласно моей просьбѣ, поручилъ совершить рукоположеніе своему викарію, бывшему ректору Моск. Дух. Академіи, епископу Θεодору, который издавна зналъ и меня самого, и мои сочиненія. Свящ. Соборъ, по предложенію Высшаго Церковнаго Управленія, вторично утвердилъ меня въ званіи члена Высшаго Церковнаго Совѣта, въ который я былъ первоначально избранъ какъ мірянинъ. И вообще никогда отъ членовъ Собора я не слышалъ выраженія недовѣрія или сомнѣній въ отношеніи къ моему правовѣрію, а въ составъ этого собранія, какъ извѣстно, входили самые выдающіеся дѣятели православной богословской науки и просвѣщенія (въ частности, и

самъ митр. Сергій), а также весь правящій епископатъ. Вско-  
рѣ послѣ рукоположенія мнѣ суждено было оставить Мос-  
кву и всѣ эти годы до самой высылки моей за границу, (1918-  
23 г. г.), я провелъ въ Крыму. Послѣ новороссійской эвакуа-  
ціи, съ прибытіемъ въ Крымъ арміи ген.Врангеля въ 1920  
году, въ Крымъ было перенесено Высшее Церковное Управ-  
леніе на Югъ Россіи, возникшее въ Ставрополѣ. Въ него  
входили изъ числа нынѣ пребывающихъ за границей: м-тъ  
Антоній, † м. Платонъ, арх. Θεοφάνη, арх. Веніаминъ и др.,  
въ составъ его былъ включенъ и я, въ качествѣ члена Все-  
россійскаго Собора и Высшаго Церковнаго Совѣта при Пат-  
ріархѣ. Здѣсь также никогда не возбуждался вопросъ о моемъ  
неправомыслии. Таковы факты\*).

Спрашивается, какъ же митрополитъ Сергій нахо-  
дитъ выходъ изъ трудности судить и осудить слож-  
ную «систему», ея не зная? Онъ говоритъ, что явля-  
ется «нецѣлесообразнымъ указывать отдѣльные пункты  
ученія Б., гдѣ они явно противорѣчатъ церковному ученію,  
иногда повторяя ереси, уже осужденныя Церковію». Одна-  
ко, если такіе пункты есть, и они митр. Сергію извѣстны, то  
на нихъ-то именно и о б я з а т е л ь н о указывать, какъ  
для предостереженія вѣрующихъ, такъ и для моего собст-  
веннаго вразумленія. А если этого не дѣлается, то воз-  
можно ли съ высоты Московскаго престола произносить  
такого рода судъ надъ православнымъ священникомъ, кото-  
рый поэтому лишенъ возможности отъ него и защищаться? Въ  
другомъ мѣстѣ м. Сергій говоритъ: «Не нужно излагать и  
разбирать всю систему Булгакова. Чтобы не быть ею загни-  
потизированнымъ (?), подойдемъ къ ней со стороны(?!):

---

\*) Интересенъ позднѣйшій сюда комментарий арх. Веніа-  
мина, несомнѣнно, одного изъ вдохновителей теперешняго акта:  
«написанное совершенно справедливо; извѣстно и мнѣ, какъ  
соучастнику Помѣстнаго Церковнаго Собора. Но ссылка на это  
отсутствіе обвиненія въ то время никакъ не можетъ оправдать  
о. Сергія, а налагаетъ лишь вину еще и на Соборъ, на епископовъ  
и на насъ богослововъ.... мы, епископы, въ подобныхъ вопросахъ  
не имѣемъ права ссылаться на наше «невѣдѣніе».... И однако же  
въ дѣйствительности мы виновны. Лично я былъ на соборѣ ар-  
химандритомъ и тоже прошелъ «равнодушно» мимо, а впослед-  
ствіи, будучи уже епископомъ и являясь сотрудникомъ о. Сер-  
гія въ Парижскомъ Бог. Институтѣ, тоже не «интересовался»  
его ученіемъ о «Софіи» и молчалъ. Признаю себя виноватымъ».  
(П р а в о с л а в і е , No 15, стр. 10-14). Но кто же его уполномо-  
чилъ къ покаянію за весь русскій епископатъ: и патр. Тихо-  
на, и арх. Θεοδωρα, и м. Сергія, и м. Антонія, и арх. Θεοφανα,  
и др.?

возьмемъ нѣсколько положеній православной догматики и посмотримъ, во что она превращается въ толкованіи Б.». Казалось бы, и здѣсь естественно поступить совсѣмъ наоборотъ: если ужъ произносить общее и окончательное сужденіе о моей системѣ, а тѣмъ болѣе ея осужденіе, то обязательно нужно брать «систему» въ цѣломъ, въ основныхъ ея началахъ, и изъ центра исходить къ периферіи. Однако, несмотря на отказъ разбирать «систему» въ цѣломъ, тѣмъ не менѣе ей произносится приговоръ: *«Самое начало (ученія о Софіи) нецерковно, и система, построенная на немъ, настолько самостоятельна (?!), что можетъ или замѣнить ученіе Церкви, или уступить ему, но слиться съ нимъ не можетъ»*. Какъ можно возражать противъ такого приговора?

Но прежде чѣмъ обратиться къ разбору догматическаго содержанія указа, я не могу не указать на *нецерковность и неправославность самаго этого акта*, одинаково какъ со стороны вызвавшаго его своимъ «донесеніемъ» митр. Елевверія, такъ и совершившаго его митрополита Сергія. Митрополитъ Сергій принимаетъ здѣсь на себя роль Римскаго папы, догматически утверждаемаго въ *charisma veritatis*, имѣющаго непогрѣшимость сужденія *ex sese, sine consensu ecclesiae*, согласно Ватиканскому догмату. Мы знаемъ изъ церковной исторіи: въ какой мѣрѣ самыя высшія іерархическія положенія не предохраняли отъ догматическихъ заблужденій (какъ и на нашихъ глазахъ глава Карловацкаго синода подвергается тягчайшимъ укорамъ за неправомысліе въ догматѣ искупленія со стороны своихъ же собратій, въ частности м-та Елевверія, арх. Теофана и др.). Я отнюдь не считаю свою «систему» непогрѣшимой, она нуждается въ обсужденіи, которое, однако, даже еще не начиналось. Но оно отнюдь не можетъ быть замѣнено никакимъ догматическимъ оракуломъ по принципу *Roma locuta — causa finita*. Въ этомъ смыслѣ данный указъ вообще является соблазнительнымъ именно съ точки зрѣнія православной соборности.

Богословское содержаніе этого догматическаго указа митрополита Сергія распадается на двѣ части: общую и особенную. Первая содержитъ характеристику типа моего богословія, вторая касается отдѣльныхъ догматическихъ вопросовъ. Первая содержитъ общее осужденіе этого типа. Здѣсь говорится: *«Не настаивая на «церковности» своего ученія, какъ истый интеллигентъ, онъ смотритъ на церковное преданіе нѣсколько свысока, какъ на*



ступень уже пройденную и оставленную позади». Я рѣшительно возражаю противъ приписаннаго мнѣ «не-настанванія» на церковности моихъ мнѣній: для православнаго священника-богослова болѣе чѣмъ странное. Напротивъ, я могу только *настаивать* на церковности моего ученія, хотя оно и относится къ области доктрины, а не догматовъ, — богословскихъ мнѣній, а не принятаго уже правила вѣры. Я отнюдь не имѣю приписываемаго мнѣ догматическаго индифферентизма: я не «вольный философъ», а православный богословъ, хотя и почитаю философію естественнымъ и необходимымъ другомъ и союзницей богословія (и въ этомъ смыслѣ, если угодно, *ancilla theologiae*). Эта нецерковность воли и мысли приписывается мнѣ «какъ истому интеллигенту». Но что же значитъ такая характеристика, даваемая православнымъ митрополитомъ относительно православнаго священника, который облеченъ саномъ уже 18-й годъ, имѣетъ свою паству, учениковъ, друзей церковныхъ? Да, я принялъ санъ въ 1918 году въ Москвѣ, будучи ординарнымъ профессоромъ Московскаго университета, слѣдовательно, въ нѣкоторомъ смыслѣ интеллигентомъ, а не простецомъ. Я отдалъ себя на служеніе Церкви и даже мнилъ, что мой путь найдеть для себя продолженіе въ русской интеллигенціи, ибо основная трагедія русской исторіи, имѣющая послѣдствіемъ и теперешнюю катастрофу, состояла во взаимной отчужденности людей Церкви и образованнаго общества. Вхожденіе интеллигенціи въ Церковь я и доселѣ считаю самымъ важнымъ дѣломъ «внутренней миссіи», которая, конечно, отнюдь не облегчается тѣмъ, что первоіерархъ Русской Церкви употребляетъ выраженіе «истый интеллигентъ» какъ порицательное. Съ другой стороны, если брать слово «интеллигентъ» въ предосудительномъ смыслѣ всяческаго нигилизма церковнаго, то м. Сергію могло бы быть извѣстно, какую борьбу съ «интеллигентщиной», вмѣстѣ со своими друзьями, вынесъ я въ теченіе своей жизни (напомню хотя сборникъ «Вѣхи»). И тѣмъ не менѣе, м. Сергій приписываетъ мнѣ, какъ «истому интеллигенту», отношеніе къ церковному преданію «высока, какъ ступени, уже пройденной и остающейся позади». На такое увѣреніе я долженъ отвѣтить прямо и рѣшительно: это — невѣрно. Конечно, могутъ быть разные отгѣнки въ доктринальномъ и практическомъ истолкованіи преданія, но священное преданіе я считаю самымъ важнымъ догматическимъ основаніемъ православія.

причемъ это исповѣдую не только въ своихъ русскихъ статьяхъ и лекціяхъ, но и предъ всѣмъ инославнымъ міромъ: укажу на обширную главу своей французской книги *Logothodoxie*, которая уже имѣется въ румынскомъ и англійскомъ переводѣ (и переводится на нѣмецкій и греческій языки). Если бы митрополитъ Сергій имѣлъ въ рукахъ мои сочиненія, то онъ убѣдился бы, что нѣтъ ни одного изслѣдованія, по которому я не привлекалъ бы къ разсмотрѣнію всего содержанія церковнаго преданія, насколько оно было мнѣ доступно, въ разныхъ его образахъ: святоотеческаго, литургическаго, иконографическаго и т. д., относилось ли это къ почитанію Пресв. Богородицы, св. Іоанна, Предтечи Господня\*), свв. ангеловъ\*\*), почитанія св. иконъ, вопросовъ хринологіи, экклезіологіи, пневматологіи и т. д. И я это дѣлалъ не только по долгу научной совѣсти, но прежде всего изъ чувства послушанія Церкви, и *еще* а подлиннаго преданія, стремясь разслышать его настоящій голосъ. Разумѣется, при этомъ неизбѣжна и необходима извѣстная критическая работа отбора и различенія. Если бы м. Сергій имѣлъ въ рукахъ хотя бы «Агнецъ Божій», онъ увидѣлъ бы, какое мѣсто отведено здѣсь чисто патристическому изслѣдованію (въ еще большей мѣрѣ это сдѣлано въ печатающемся нынѣ изслѣдованіи о Св. Духѣ, — «Утѣшитель»). Между тѣмъ м. Сергій и заканчиваетъ свой докладъ еще разъ слѣдующимъ общимъ сужденіемъ: «*И по замыслу своему нецерковно, не намѣрено считаться съ ученіемъ и преданіемъ Церкви*». Въ подтвержденіе м. Сергій приписываетъ мнѣ слѣдующую мысль: «*Омертвѣвшая въ Византіи богословская мысль снова забила живой струей на инославномъ Западѣ, въ частности въ «келотическомъ» богословіи*». Здѣсь приведена внѣ контекста фраза изъ «Аги-

---

\*) Вотъ что говорится въ предисловіи къ «Другу Жениха» (о православномъ пониманіи Предтечи): «кромѣ евангельскихъ повѣствованій, основаніемъ для него является священное преданіе, закрѣпленное въ святоотеческой письменности, въ богослуженіи, въ иконѣ. По характеру матеріала болѣе всего здѣсь приходилось пользоваться данными литургическаго богословія, — содержаніемъ богослужебныхъ текстовъ и иконъ. Само собою разумѣется, своимъ домысламъ составитель можетъ придавать значеніе только личныхъ богословскихъ мнѣній, такъ сказать, гипотезъ, притомъ въ области трудной и малоисслѣдованной».

\*\*) Въ предисловіи къ «Лѣствицѣ Іакова» (объ ангелахъ) говорится: «въ своихъ построеніяхъ, какъ и прежде, составитель пользовался данными не только библейскаго и святоотеческаго, но и литургическаго и иконографическаго богословія».

да Божія» (стр. 247), относящаяся къ опредѣленному случаю, именно, къ оцѣнкѣ проблематики «кенотического богословія» въ христологіи. Тѣмъ не менѣе, одновременно я подвергаю рѣшительной критикѣ и отвергаю основное его положеніе, именно о томъ, что въ состояніи уничтоженія Сынъ Божій переставалъ быть Богомъ. И въ противоположеніи этой ложной и нецерковной идеѣ кенозиса я построю именно православную кенотику.

Къ критическимъ приемамъ м. Сергія относится также характеристика моего ученія не только на основаніи того, что я утверждаю, но и того, что можетъ послѣдовать изъ моихъ утвержденій. Такъ, я съ изумленіемъ читаю, что на основаніи моего ученія можно придти къ ученію В. В. Розанова. Между тѣмъ, въ дѣйствительности не только никогда не раздѣлялъ идей Розанова, но всегда былъ и остаюсь его противникомъ. Равнымъ образомъ, всѣхъ эсхатологическихъ темъ, въ частности ученія Оригена и св. Григорія Нисскаго о спасеніи діавола и вѣчныхъ мукахъ, въ своихъ сочиненіяхъ пока я совершенно не касался. Довлѣетъ днѣви злоба его.

Не могу обойти молчаніемъ и еще слѣдующее мѣсто у м-та Сергія: онъ приводитъ мимоходомъ выраженіе изъ «Свѣта Невечерняго» (стр. 216) 1917 г., въ качествѣ моего послѣдняго опредѣленія («теперь»): «Небесная Афродита, какъ ее въ вѣрномъ предчувствіи Софіи именовали Платонъ и Плотинъ». Контекстъ этого мѣста гласитъ такъ: «Своимъ ликомъ, обращеннымъ къ Богу, Она есть Его Образъ, Идея, Имя. Обращенная же къ ничто Она есть вѣчная основа міра. Небесная Афродита», и т. д. Для безпристрастнаго читателя ясно, что здѣсь употребленъ образъ изъ древней философіи. Какое же употребленіе дѣлаетъ отсюда м. Сергій? А вотъ какое: *«имена Платона и Плотина довольно ясно показываютъ подлинную природу системы Булгакова. По христіанскому же воззрѣнію»* и т. д. Но неужели мнѣ нужно объяснять ученому богослову, что греческая философія была тѣми дрожжами, на которыхъ вскисло все святоотеческое богословіе: Оригенъ и отцы кашадокійскіе, Леонтій Византійскій и св. Іоаннъ Дамаскинъ, Тертуліанъ и блаж. Августинъ? Для какой же цѣли преподавалась въ д. академіяхъ древняя философія?

Наиболѣе настойчиво м. Сергій характеризуетъ мою систему, какъ «гностическую». Что это значитъ, если вооб-

ще что-либо можетъ значить? Въ самомъ актѣ м. Сергій какъ бы роняетъ слѣдующую характеристику гностицизма: во-первыхъ, «тѣмъ болѣе, что ученіе о Премудрости, о Логосѣ или о посредствѣ между Богомъ и тварнымъ міромъ составляло основную проблему и гностиковъ»; во-вторыхъ, «напоминаетъ гностиковъ она и своимъ внѣшнимъ видомъ: она оперируетъ терминами и понятіями, обычными въ православной догматикѣ, въ Свящ. Писаніи и под». Но, очевидно, подъ эти два признака можно подвести и всю святоотеческую письменность, какъ и всякую вообще догматику, ибо чѣмъ же и занималась богословская мысль эпохи Вселенскихъ Соборовъ, какъ не вопросами о Премудрости, о Логосѣ или о посредствѣ между Богомъ и тварнымъ міромъ (достаточно назвать для примѣра хотя бы св. Афанасія В.), причемъ, конечно, мысли эти и «излагались терминами и понятіями, обычными въ православной догматикѣ, въ Свящ. Писаніи и под. (?)». Это же обвиненіе въ гностицизмѣ повторяется и въ заключительной части акта\*). Но съ какими же гностическими системами на самомъ дѣлѣ сближаетъ мое ученіе м. Сергій, и какими его сторонами? Самъ же я могу только констатировать, что вообще никогда не имѣлъ вкуса къ гностицизму и никогда не испытывалъ на себѣ вліянія этихъ, дѣйствительно, полуязыческихъ, синкретическихъ ученій и всякаго сродства съ гностицизмомъ отрицаюсь.

Очевидно, такая характеристика моего богословствованія преимущественно относится къ его главной темѣ, именно къ Софіи, Премудрости Божіей, которую м. Сергій, очевидно, воспринимаетъ только въ гностическомъ аспектѣ. Но я убѣжденъ, что тема эта есть глубоко и существенно православная, данная намъ Словомъ Божиимъ (Пр. Сол. VII-IX, Прем. Сол., Прем. I. с. Сир., новозавѣтные тексты\*\*), святоотеческимъ богословіемъ\*\*\*), наконецъ, нашимъ русскимъ церковнымъ сознаніемъ. Именно, Русской Церкви дано было нарочитое откровеніе о Софіи, въ Ея Богородичномъ аспек-

---

\*) Ученіе мое «напоминаетъ скорѣе гностицизмъ (также осужденный Церковью), чѣмъ христіанство, хотя и оперируетъ (какъ и гностицизмъ) привычными для христіанъ терминами и понятіями».

\*\*\*) Сводку см. въ книгѣ моей К у п и н а Н е о п а л и м а я экск. 2: ветхозавѣтное ученіе о Премудрости Божіей. Такъ же см. Д р у г ъ Ж е н и х а , сводка новозавѣтныхъ текстовъ, стр. 159-60.

\*\*\*) Ср. «Купина Неопалимая», экск. 3: ученіе о Премудрости Божіей у св. Афанасія В.

тъ (въ отличіе отъ юстиніановой Софіи и другихъ софійскихъ храмовъ, посвященныхъ Христу въ Византіи). Древнія святыни русской земли: Кіевская и Новгородская Софія, праздновавшія свой храмовой праздникъ въ дни Богородичныя: Рождества Богородицы и Ея Успенія, съ ихъ иконами и службами, представляютъ собой цѣлое откровеніе о Божественной Софіи, которое богослову и приличествуетъ выразить въ соотвѣтствующей системѣ идей. За послѣднее время появилась тенденція аннулировать догматическое значеніе этихъ священныхъ кристалловъ Преданія, сводить ихъ къ недоразумѣнію, даже невѣжеству. Такой образъ дѣйствій нельзя понять иначе, какъ прямое противленіе церковному преданію, а постольку и самому Православію. Это и есть источникъ, которымъ дѣйствительно вдохновляется и питается моя «система», о чемъ много говорится въ разныхъ моихъ сочиненіяхъ. Этимъ фактомъ почитанія Премудрости Божіей въ русской Церкви тема эта со всей ея проблематикой нарочито задана русскому богословію\*). Но она дается вмѣстѣ съ тѣмъ и всей нашей современностью, всѣмъ тѣмъ кризисомъ культуры, предъ которымъ безотвѣтна и безпомощна христіанская мысль, и въ этомъ откровеніи, ввѣренномъ нашимъ предкамъ, сокрыты духовные пути грядущаго чрезъ софійное пониманіе міра и человѣка. Такова эта тема по своей важности и значенію.

Въ отвѣтъ на обвиненіе, что я, православный священникъ и богословъ, «не намѣренъ считаться съ ученіемъ и преданіемъ Церкви», могу только отвѣтить совершенно категорическимъ заявленіемъ, что я приемлю и считаю для себя обязательными къ руководству въ своемъ богословствованіи всѣ догматы Церкви, содержащіеся въ Св. Преданіи (причемъ, конечно, слѣдуетъ различать дѣйствительные догматы, провозглашенные на Соборахъ или закрѣпленные въ богослуженіи, отъ школьныхъ мнѣній, которыя иногда выдаются за догматы Церкви, но подлежатъ провѣркѣ, какъ со стороны своего, иногда инославнаго, происхожденія, такъ и содержанія)

Большинство моихъ догматическихъ сочиненій посвящено выясненію того или иного догмата Церкви, а не какимъ-то воображаемымъ проблемамъ гностицизма, которымъ

\*) Существуетъ другая линія ученія о Софіи,—именно западные мистики (Я. Беме, Пордеджъ и др.), подъ нѣкоторымъ вліяніемъ которой въ своей софіологіи находился Вл. Соловьевъ. Мнѣ лично она остается совершенно чужда (см. «Свѣтъ Невечерній»).

не посвящена ни одна моя книга, ни даже статья. Моя со-  
фіологія есть богословская доктрина, которая составляет  
доселѣ мое личное состояніе. Я никогда ни въ мысляхъ, ни  
въ дѣлахъ, ни въ чувствахъ не думалъ обвинять въ ереси  
или невѣрности Православію съ нею несогласныхъ, считая  
всю эту проблематику и доктрину еще принадлежащей къ  
области богословскаго обсужденія, хотя и содержащей въ  
себѣ зерно теологумена. Такого обсужденія, по тяжкимъ ус-  
ловіямъ нашей жизни: до сихъ поръ она почти не имѣла.  
Изъ исторіи догматовъ мы знаемъ, что окончательному опре-  
дѣленію Церкви всегда предшествовало догматическое бро-  
женіе, состязаніе разныхъ школъ и идей, другъ друга вза-  
имно исключавшихъ (такъ было и въ эпоху Всел. Собо-  
ровъ), доколѣ Духъ Божій не открывалъ церковной исти-  
ны соборному сознанію Церкви. Вопросъ о Софіи, Премуд-  
рости Божіей, можно сказать, еще не начинался\* обсуждені-  
емъ, которое хочетъ завершить своимъ приговоромъ м. Сер-  
гій. Здѣсь имѣютъ примѣненіе слова ап. Павла: «Ибо над-  
лежитъ быть и разномыслиямъ *αἰεσίαις* между вами, да  
откроются искуснѣйшіе» (I Кор. XV, 19).

Теперь отъ этой общей части доклада м. Сергія пере-  
хожу къ особенной, въ которой онъ по тремъ пунктамъ кри-  
тикуетъ мое ученіе. Главная особенность этой части состо-  
итъ въ томъ, что м. Сергій фактически выступаетъ здѣсь  
какъ частный богословъ, который, однако, приравниваетъ и  
свои личныя богословскія мнѣнія, иногда спорныя и сомни-  
тельныя, церковной истинѣ, и свое пониманіе моихъ идей,  
иногда ошибочное, — ибо неточное, — непосредственно  
превращаетъ въ общецерковное сужденіе. Въ виду этого, я  
неизбѣжно вынуждаюсь обратить отвѣтъ на эту часть въ  
б о г о с л о в с к о е о б с у ж д е н і е.

Докладъ начинается вступленіемъ о непознаваемости  
Божіей и, очевидно, предполагаетъ отрицаніе мною этой  
истины\*). На это я могу отвѣтить лишь краткимъ указа-  
ніемъ, что истину «анофатическаго богословія», кото-  
рая, конечно, отнюдь не исключаетъ откровенія и соотвѣт-  
ственнаго положительнаго, или «катафатическаго», богосло-  
вія», я не только никогда не отрицалъ и не умалялъ, но по-  
святилъ ему еще въ «Свѣтъ Невечернемъ» цѣлый отдѣлъ  
(стр. 96-175) съ особой главой: *Отрицательное Богосло-*

\*) «Приходя къ христіанству съ остатками языческой фи-  
лософіи, гностики (очевидно, и я) не могли не столкнуться съ цер-  
ковнымъ ученіемъ».

віе, содержащей изложеніе святоотеческихъ и другихъ учений на эту тему. Съ непознаваемости Божіей начинаю всегда и свой курсъ догматики. Вступленіе м. Сергія, очевидно, нужно, чтобы явить мой «гностицизмъ», который далѣе и характеризуется. Но не хочетъ ли м. Сергій заодно возбратить путь и всякому положительному, катафатическому богословію? Не подпадаетъ ли подъ его осужденіе все святоотеческое богословіе, начиная съ Оригена и кончая св. Григоріемъ Паламой? Не угрожаетъ ли намъ при такомъ агностицизмѣ протестантскій адогматизмъ или даже антидогматизмъ Шлейермахера, Ричля и др., или безбрежныя фантазіи мистиковъ? Теперь обратимся къ отдѣльнымъ параграфамъ указа.

## I.

Въ первомъ параграфѣ дѣлается нѣсколько случайныхъ высказываній изъ области софіологіи, прежде всего о Софіи вообще. Здѣсь говорится: хотя я и «отрицаю, что Софія есть четвертая ипостась во Св. Троицѣ», (разумѣется, этой нелѣпости я вообще никогда не думалъ и не утверждалъ), «но и при всѣхъ оговоркахъ это значитъ уже явно отрицать христіанское ученіе о Св. Троицѣ». Почему и въ какомъ смыслѣ? Къ этому убійственному приговору не приведено ни малѣйшаго основанія. Я могу отвѣтить только вопросомъ: означаетъ ли библейское ученіе о Премудрости Божіей, а также и Славѣ Божіей въ В. З. «уже явное отрицаніе ученія о Св. Троицѣ?» Представляетъ ли русское благочестіе, выражающееся въ молитвенномъ обращеніи: «Премудрость Божія, Софія преименитая, спаси ны, грѣшныя рабы Твоя», — «уже явное отрицаніе ученія о Св. Троицѣ»? Идя далѣе, я могу спросить, представляетъ ли ученіе отцовъ Церкви о первообразахъ и предопредѣленіяхъ въ Богѣ, *παραδείγματα* или *προορισμοί* у свв. Діонисія, Максима Исповѣдника, Іоанна Дамаскина\*) и др.) «уже явное отрицаніе ученія о Св. Троицѣ»? Представляетъ ли ученіе св. Гр. Паламы\*\*) о множественности Божественныхъ энергій въ Богѣ «уже явное отрицаніе Св. Троицы»? Наконецъ, не

\*) Слово объ иконахъ (X; III, XIX). Ср. вообще экскурсъ III въ «Купинѣ Неопалимой».

\*\*) Припомнимъ, что, когда св. Григорій Палама развивалъ ученіе о множественности Божественныхъ энергій, онъ былъ обвиняемъ (въ прозѣ и въ стихахъ) въ многобожій, конечно, съ такимъ же основаніемъ, какъ и я теперь — въ четвеженіи Св. Троицы.

представляет ли, съ послѣдовательно развиваемой точки зрѣнія м. Сергія, и признаніе *obscure*, существующей въ Св. Троицѣ, «уже явное отрицаніе догмата Троичности»? Я не могу принять здѣсь къ догматическому руководству мнѣнія митрополита Сергія въ качествѣ самоочевиднаго; напротивъ, въ такомъ его выраженіи я считаю его погрѣшающимъ противъ полноты откровенія о Св. Троицѣ. Далѣе митрополитъ Сергій оспариваетъ возможность отвѣтной любви Премудрости Божіей къ Богу, Который есть Любовь и въ Которомъ нѣтъ и не можетъ быть ничего не-живого, слѣдовательно, и нелюбящаго. Въ своихъ разсужденіяхъ вообще я различаю разные образы любви: ипостасной и не-ипостасной, активной и отвѣтной (въ этомъ смыслѣ пассивной или «женственной»<sup>\*)</sup>). М. Сергій отрицаетъ возможность такой не-ипостасной любви, уничтожая ее какъ «инстинктъ, неуправляемое разумомъ «безсловесное движеніе», даже вспоминаетъ о влеченіи къ мужу Евы послѣ грѣхопаденія. Это богословское сужденіе м. Сергія, конечно, тотчасъ же объявляется «христіанскимъ воззрѣніемъ». Я такимъ его признать также не могу и на слѣдующихъ основаніяхъ. Прежде всего, какъ слѣдуетъ понимать отношеніе къ Богу даже тварнаго міра? Есть ли онъ мертвое, безжизненное и неспособное къ любви вещество, которое и Богъ сотворилъ, какъ таковое? Или даже и онъ, какъ созданіе Бога-Любви, не лишень дара отвѣтной любви къ своему Творцу, хотя, конечно, безыпостасной, пусть даже «неуправляемой разумомъ» (ибо любятъ не разумомъ), «инстинктивной»? Въ словѣ Божіемъ мы встрѣчаемъ многократное указаніе о томъ, что тварь хвалитъ Господа, и, конечно, любитъ Его, какъ бы ни уничтожалась эта любовь въ сравненіи съ ипостасной. «Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь. День дни отрыгаетъ глаголь и ночь ночи возвѣщаетъ разумъ. Не суть рѣчи, ниже словеса, ихже не слышатся глазы ихъ. Во всю землю изыде вѣщаніе ихъ и въ концы вселенныя глаголы ихъ». (Пс. ХУШ, 1-5). Но, м. б., скажутъ, это языкъ поэтическихъ образовъ, не больше? Тогда надо привести на память тексты, гдѣ Духъ Божій чрезъ Слово Божіе обра-

<sup>\*)</sup> Конечно, опредѣленіе «женственной» любви въ духовномъ мірѣ совершенно не означаетъ жерсаго въ смыслѣ пола. См. о разныхъ образахъ любви «Свѣтъ Невечерній стр. 210-14; «Агн. Божій», стр. 127-130.



щается къ неодушевленной (но отнюдь не мертвой) твари съ прямымъ п р и з ы в о м ъ хвалить Бога, т. е. л ю б и т ь его: «хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его всѣ звѣзды свѣта. Хвалите Его небеса небесъ и воды, яже превыше небесъ... Хвалите Господа отъ земли, великія рыбы и всѣ бездны, огонь и градъ, снѣгъ и туманъ, бурный вѣтеръ, исполняющій слово Его, горы и всѣ холмы, древа плодоносныя и всѣ кедры» и т. д. (Пс. 148, 1-9). Далѣе вспомнимъ дивную пѣснь трехъ отроковъ изъ III гл. кн. прор. Давіи-ла, которую Церковь ликующе воспѣваетъ предъ Гробомъ Господнимъ на вечернѣ В. Субботы, гдѣ в с я тварь призывается б л а г о с л о в л я т ь Господа, т. е. свидѣтельствовать свою любовь къ Нему: небеса, воды, солнце и луна, звѣзды, дождь и роса, огонь и варъ, студъ и зной, росы и иней, ночи и дни, свѣтъ и тьма, ледъ и мразъ, сланы и снѣ-зи, молніи и облацы, земля, горы и холмы, вся прозябающія на земли, источницы, моря и рѣки и т. д., и т. д. Или это все для м. Сергія есть реторическое суесловіе, не имѣющее догматическаго значенія? Еще вспомнимъ многочисленные литургическіе тексты великихъ праздниковъ, въ которыхъ изображается ликованіе и трепеть твари: и звѣзды, и пещеры, и Иордана, и моря и т. д., — встрѣчающей грядущаго Господа. Или и это есть тоже лишь реторическое суесловіе? Это говорится о твореніи, притомъ именно о той его части, которая почитается мертвой и не способной къ любви, и однако въ ней свидѣтельствуется и къ ней призывается. Очевидно *a fortiori* мы должны это признать относительно жизни духовной, гдѣ наряду съ ипостасной любовью, которая и есть любовь въ собственномъ смыслѣ слова, — активная, возможна и та не-ипостасная, отвѣтная любовь себяотданія, которая отрицается м. Сергіемъ. Далѣе, что же означаетъ та молитва русской Церкви къ Премудрости Божіей о спасеніи, которая приведена выше, и не есть ли спасеніе дѣло любви спасающей? Далѣе, что означаетъ молитва Св. Кресту, который несомнѣнно же не есть «четвертая ипостась», но изображается какъ нѣкая д у х о в н а я сила: «непобѣдимая и непостижимая и божественная сила Честнаго и Животворящаго Креста, не остави насъ грѣшныхъ», «но силою Твоею покрый мя отъ всякаго искушенія душевнаго и тѣлеснаго»? Здѣсь возносится моленіе, явно, о любви и дѣлахъ ея (не-оставленія и покровенія), къ кому или къ чему она относится? Далѣе переходимъ къ откровенію о Церкви, которая есть единое Тѣло, изволе-

мое единымъ духомъ (I Кор. XII, 13), т. е., конечно, духомъ любви: «вы Тѣло Христово, а порознь члены» (27). Однако спросимъ себя: существуетъ ли это единое Тѣло, какъ такое, или же оно только въ членахъ? Иными словами, есть ли это Тѣло безличное или сверх-личное существо (хотя, конечно, не «четвертая ипостась»), однако, напоенная любовью отъ духа и способная къ любви къ своему главѣ Христу? Или же къ ней способны только члены ея, которые имѣютъ ипостаси? Объ этомъ насъ поучаетъ ап. Павелъ въ посл. къ Ефесянамъ, гдѣ говорится прямо, что «все тѣло», имѣющее главою Христа, «составляемое и совокупляемое посредствомъ всякихъ взаимныхъ скрѣпляющихся связей, при дѣйствіи въ свою мѣру cadaго члена, и получаетъ приращеніе для созданія самого себя въ любви» (Еф. IV, 16). Здѣсь прямо говорится въ отношеніи къ Тѣлу Христову, т. е. Церкви, о созданіи самого себя въ любви. Но есть ли Церковь личность, которая по м. Сергію только и способна любить? Конечно, она не есть личность и, однако любить. И это же съ еще большей силой выясняется на основаніи V гл. посл. къ Ефес. Здѣсь любовь Христа къ Церкви разъясняется по образу любви мужа и жены: «тайна сія велика есть. азъ же глаголю во Христа и въ Церковь» (V, 32). Все это сравненіе не представляетъ трудности въ уразумѣніи по отношенію ко Христу: «мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ глава Церкви, и Онъ же есть Спаситель тѣла» (V, 23). «Христосъ возлюбилъ Церковь и предалъ Себя за нее» (V, 25). Но кого же Онъ возлюбилъ? Только ли ипостасныхъ членовъ Церкви, которые суть единственная ипостасная реальность. или же Церковь?..

И далѣе, эта любовь по образу мужа и жены, предполагаетъ ли она отъ вѣтнюю любовь жены, т. е. Церкви, которая вѣдь не будучи «четвертой ипостасью», явно есть нѣкая безипостасная духовная сущность? И не имѣемъ ли мы здѣсь прямого свидѣтельства относительно необходимости догматическаго постулата не-ипостасной, женственной, самоотдающей любви, которая м. Сергіемъ отрицается? Наконецъ, оставляя дивные образы Пѣсни Пѣсней, которая всегда была и есть камень преткновенія для рационалистическихъ богослововъ, и переходя къ образамъ Апокалипсиса, здѣсь мы находимъ драматизацію У главы Посл. къ Ефес. въ образѣ жены облеченной солнцемъ (гл. XII) и брачной вечера Агнца и особенно «жены, невѣсты Агнца»

(XXI, 9), подготовившей себя на бракъ, какъ и заключительное его ликующее слово: «И Духъ и Невѣста говорятъ: приди» (XXII, 17). Кто же эта Невѣста, какъ не Церковь и что значить это «приди», кромѣ, какъ непостасную любовь этой умной духовной сущности, которая и есть Премудрость Божія въ вѣчномъ своемъ первообразѣ? Итакъ, подведя итоги, я не могу признать собственного мнѣнія м. С. по вопросу о возможности или невозможности имъ столь унижаемой не-ипостасной любви соотвѣтствующимъ Слову Божию и даннымъ православной литургики и далѣе вообще выраженіемъ «христіанскаго воззрѣнія», масштабомъ котораго оно себя предлагаетъ.

Далѣе м. С. упрекаетъ меня въ антропоцентрической точкѣ зрѣнія<sup>1)</sup>, поскольку исходной аксіомой является «с о о б р а з н о с т ь ч е л о в ѣ к а Б о ж е с т в у». Но это есть просто истина, повѣданная откровеніемъ: «и сотворилъ Богъ челоуѣка по образу Своему», «да владычествуетъ онъ надъ всѣмъ твореніемъ» (Быт. 1, 26-8); неужели же эту истину можно колебать «для православнаго сознанія»? М. Сергій напоминаетъ также, въ видѣ возраженія, про существованіе ангеловъ. Однако, если бы онъ былъ знакомъ съ моей книгой «Лѣствица Іаковля», хотя и названной въ его библиографическомъ спискѣ, но остающейся ему неизвѣстной, онъ убѣдился бы, какое вниманіе мною посвящено именно ангелологіи. А взаимное соотношеніе ангельскаго и челоуѣческаго міровъ я предпочитаю «для православнаго сознанія» опредѣлить словами св. Григорія Паламы, которыя можно найти и на стр. 308-9 «Свѣта Невечерняго»; «нѣтъ ничего выше челоуѣка (οὐδὲν ἀνωτέρου κρείττου) духовная природа ангеловъ не имѣетъ такой энергіи жизни, ибо она не получила образованнаго изъ земли тѣла» и т. д.

Мое ученіе о различіи Второй и Третьей ипостасей въ Божественной Софіи изложено настолько сбивчиво, неточно и односторонне (какъ это и не могло быть иначе на основаніи одного «донесенія»), что мнѣ здѣсь трудно даже понять критику м. Сергія. Конечно, оно вовсе не исчерпывается и даже не опредѣляется различіемъ мужского и женскаго начала в ъ

---

\*) При этомъ не безъ упрека цитируются слова мои: «даже сотворенный богъ», что выражаетъ лишь отеческую мысль о челоуѣкѣ, какъ богѣ по благодати. Здѣсь м. С. опять находится в противорѣчіи Слову Божию и даже слову Христа: «вы боги и сыны Всевышняго» (Іоанн. X, 39, ср. Пс. 81, 6). Перифразъ этого текста въ канонѣ Вел. Четверга: «якоже Богъ съ вами боги буду» (П. IV, тр. 3).

д у х ѣ. Однако, и это различіе вовсе не есть мое изобрѣ-  
теніе, «неизвѣстно откуда взятое». Оно не невѣдомо и «для  
православнаго сознанія». Достаточно указать на нѣкоторые  
основныя факты. Во-первыхъ, то, что говорится въ Словѣ  
Божіемъ о сотвореніи человѣка: «и сотворилъ Богъ человѣка  
по о б р а з у Своему, по о б р а з у Божию сотворилъ  
его, мужчину и женщину сотворилъ его» (Быт. 1, 27).  
Развѣ этотъ текстъ не ставитъ насъ предъ лицомъ из-  
вѣстной духовной а н а л о г і и? Далѣе, даже въ приво-  
димомъ у м. Сергія, однако, оставленномъ безо всякаго  
комментарія отрывкѣ, указывается фактъ Боговоплощенія  
Логоса въ мужескій полъ, какъ и сошествіе Святого Ду-  
ха и вселеніе Его въ Богоматерь, Дѣву-Духоносицу, чѣмъ  
также аналогія раскрывается съ другой стороны. Уже цитиро-  
ванные тексты Пѣсни Пѣсней, посланія къ Ефес. и Апока-  
липсиса, гдѣ отношенія Христа и Церкви, въ которой оби-  
таетъ Духъ Святой, также изображается подъ образами Жени-  
ха и Невѣсты, еще разъ подтверждаютъ указанную ду-  
ховную аналогію. Далѣе, въ древней церковной письмен-  
ности, въ частности, въ ученіи сирійскаго писателя IV вѣка Аф-  
раата мы встрѣчаемъ образъ Св. Духа, какъ женской ипоста-  
си (филологически это стоитъ въ связи съ отсутствіемъ въ  
сирійскомъ языкѣ средняго рода для перевода греческаго  
πνεῦμα, однако избирается именно женскій родъ). Такъ, въ  
древнемъ сирійскомъ переводѣ Іоан. XIV, 26, стоитъ: «Духъ  
Святой, Утѣшительница, Она научитъ васъ всему»<sup>\*</sup>). Нако-  
нецъ, вся православная маріологія<sup>\*\*</sup>), съ ея ученіемъ о про-  
славленіи Дѣвы-Маріи, какъ Духоносицы и Матери Божіей,  
«новой Евѣ», свидѣтельствуетъ о той же духовной аналогіи.

«Для православнаго сознанія не-  
ожиданно это присвоеніе Софіи, какъ  
Славы Божіей, Духу Святому»<sup>\*\*\*</sup>). Миѣ на

<sup>\*</sup>) Въ Пешито женскій родъ замѣненъ мужскимъ, но  
даже и здѣсь онъ удерживается въ текстахъ Лк. IV, 1; II. VII,  
39. Афраатъ въ своемъ разсужденіи о дѣвствѣ пишетъ: «пока че-  
ловѣкъ не женился, «онъ любитъ и почитаетъ Бога Отца Свое-  
го и Святого Духа, Мать свою... но когда онъ беретъ жену, онъ  
покидаетъ Отца и Мать». (Беркитъ, Очерки по исторіи христіан-  
ства въ Сиріи, Христ. Чтеніе 1914, VII-VIII, стр.  
10-11). Блаж. Іеронимъ и Оригенъ цитируютъ изъ неканониче-  
скаго Ев. Евр. текстъ о Духѣ Св. какъ Матери Христа.

<sup>\*\*</sup>) См. «Купина Неопалимая».

<sup>\*\*\*</sup>) «Вѣдь и Сынъ Божій называется «сіяніемъ Славы» От-  
ца?» Развѣ это возраженіе? И, кроме того, рядомъ съ этимъ тек-  
стомъ Е. I, 3, сколько есть новозавѣтныхъ текстовъ, гдѣ гово-

это достаточно только еще разъ повторить, что такое «сближеніе» было свойственно православному сознанію св. Теофила и св. Иринея еп. Лионскаго. Слава Божія, согласно Ветхому и Новому зав., соотвѣтствуетъ или троичной теофаніи, какъ явленія Божества (т. е. Божественной Софіи), — въ видѣннн свв. пророковъ Божіихъ: Моисея, Исаи, Іезекіиля, или же прямо соотвѣтствуетъ освящающему дѣйствию Духа Святого, какъ напр., при освященіи скинии и ветхозавѣтнаго храма, при сошествіи на Христа въ видѣ облака при Преображеніи (ср. II Петр. 1, 17) и, наконецъ, въ славномъ Его Воскресеніи («Христосъ воскресъ Славою Отца», Рим. VIII, 18, ср. II).

И вотъ, на основаніи такого изложенія моихъ идей еще разъ повторяется общій приговоръ: «едва ли нужно добавлять, что ученіе Б. о существѣ Божіемъ ничего общаго съ церковнымъ преданіемъ не имѣетъ и Православной Христовой Церкви не принадлежитъ». Не можетъ быть сужденія и осужденія болѣе уничтожающаго и болѣе рѣшительнаго. И, однако, — я долженъ, на основаніи сказаннаго, прибавить: и болѣе голословнаго.

## II.

О вочеловѣченіи Сына и Слова Божія.

Начинается отдѣлъ съ разсужденія о смыслѣ и необходимости Боговоплощенія.

Сначала м. Сергій развиваетъ въ качествѣ, конечно, «православнаго ученія» свои собственныя богословскія идеи о боговоплощеніи. Онѣ сводятся къ тому, чтобы доказать, что если бы челоуѣкъ не палъ, то вочеловѣченіе Божіе не имѣло бы мѣста\*). Конечно, Богъ, по всевѣдѣнію Своему, отъ вѣ-

---

рится о томъ, что Христу да е т с я слава. Доксологія совсѣмъ не такъ проста, чтобы можно было мимоходомъ разубавить ея проблемы. Библейское ученіе о Славѣ см въ особомъ экскурсѣ: «Купина Неопалимая»

\*) Изъ отцовъ Церкви опредѣленно высказывается въ пользу той мысли, что боговоплощеніе совершилось бы и безотносительно паденію челоуѣка, С в Иринея, еп Лионскій: «хотя въ преждія времена было сказано, что челоуѣкъ созданъ по образу Божію, но это не было доказано самимъ дѣломъ, ибо еще не было видимо слово, по образу котораго созданъ челоуѣкъ, поэтому онъ легъо утратилъ и подобіе. Когда же Слово Божіе сдѣлалось плотію, Оно подтвердило и то, и другое, ибо и истинно показало образъ. Само сдѣлавшись тѣмъ, что было Его об-

ка предвидѣлъ паденіе человѣка и боговоплощеніе, какъ средство его спасенія. «Но предвидѣть не значитъ хотѣть или предопредѣлить»<sup>\*</sup>). Отсюда выводъ: «съ точки зрѣнія намѣренной или желаній Божіихъ, паденіе человѣка и вызванное имъ вочеловѣченіе Сына Божія, можно назвать случаемъ, внесенной въ первоначальный планъ міроздавнiя свободой твари». Это сужденіе является по истинѣ потрясающимъ, ибо антропоморфизмъ въ представленіяхъ о Богѣ доходитъ до того, что говорится о случаемости въ Богѣ. Известна молитва въ Католич. Церкви на освященіи свѣчей въ великую субботу, гдѣ восхваляется вина Адама, явившаяся причиной боговоплощенія. O, certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O *felix culpa*, quae talem ac tantum meruit Redemptorem! Если эту мысль довести до конца, то надо заключить, что сатана, соблазвившій прародителей, и явился истиннымъ виновникомъ этой спасительной случаемости<sup>\*\*</sup>). Очевидно, такое разуміе, прежде всего,

разомъ, и прочно возстановило подобіе, дѣлая человѣка черезъ видимое Слово сподобнымъ видимому Отцу» (Contra Haer., V, 16, 2). «Логось долженъ стать тьмъ, что мы, затьмъ, чтобы мы стали тьмъ, чьмъ Онъ» (V, 21, 3). Въ виду рѣшительности обихъ противоположныхъ сужденій у читателя неизбежно стано вится вопросъ: кто же здѣсь «православенъ»: Св. Ириней или м. С.?

\*) М. С. здѣсь совершенно пропускаетъ труднѣйшій вопросъ, что значитъ предвѣдѣніе Божіе въ отношеніи къ предопредѣленію, надъ которымъ богословская мысль мучится начиная съ блаж. Августина, преимущественно въ толкованіи Рим. VIII, 28: «ихъ же предувѣдѣ, тѣхъ и предустави», и съ своимъ антропоморфизмомъ проходитъ мимо этого, въ данномъ случаѣ рѣшающаго, пункта.

\*\*\*) Если нужно искать святоотеческихъ авторитетовъ для опроверженія этой дерзновенной мысли, то можно сослаться и на распространенное святоотеческое мнѣніе, что Богъ имѣлъ разныя средства спасти человѣка, но избралъ именно боговоплощеніе. См. м. Макарій. Догмат. богословіе, томъ II стр. 17, 19. Конечно, богословски и это мнѣніе также еще страдаетъ антропоморфизмомъ

Далѣе въ этомъ отдѣлѣ опять м. С. напоминаетъ мнѣ о существованіи ангеловъ, при этомъ онъ снова утверждаетъ, что первоначально «человѣкъ отнюдь не созданъ былъ занять такое исключительное, центральное положеніе въ твореніи и промышленіи Божіемъ, какое онъ занялъ лишь потомъ, съ вочеловѣченіемъ слова Божія». Чтобы покончить съ такимъ окказионализмомъ въ антропологии, призываю въ свидѣтели митрол. Макарія: Догмат. Богословіе II томъ 461-2; ссылаясь на Бытіе I, 26, м. М. говоритъ: «какъ образъ Божій, какъ сынъ и наследникъ въ дому Небеснаго Отца, человѣкъ поставленъ былъ какъ бы посредникомъ между Творцомъ и тварію земною:

противорѣчитъ слову Божию, говорящему о предвѣчномъ Свѣтѣ Божию и не оставляющемъ никакого мѣста категоріи случайности въ примѣненіи къ Божеству. Напомнимъ эти общеизвѣстные тексты (ср. «Агнецъ Божій», стр. 192): Христосъ есть «Непорочный и чистый агнецъ, предназначенный *προευωσμένον* еще прежде создания міра, но явившійся въ послѣднія времена для насъ» (I Петра 1, 20). «Проповѣдуемъ премудрость Божию, тайную *Θεου σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*, сокровенную, которую предназначилъ *προώρισεν* Богъ прежде вѣковъ къ славу нашей» (I Кор. 11, 7), во Христѣ «избралъ насъ прежде создания міра... предопредѣливъ усыновить насъ Себѣ черезъ I. X., по благословенію воли Своей» (Еф. 1, 4, 5)... Открывъ намъ «тайну воли Своей, по Своему благоволенію, которое Онъ прежде положилъ въ Немъ *πρόθετο ἐν αὐτῷ*, въ устроеніи полноты временъ, чтобы все небесное и земное соединить подъ главою Христомъ» (9-10). И это есть «домостроительство тайны, сокровенной отъ вѣчности *ἀπό τῶν αἰώνων* въ Богѣ, все Создавшемъ Иисусомъ Христомъ, по предвѣчному предопредѣленію *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*, которое Онъ исполнилъ во Христѣ Иисусѣ, Господѣ Нашемъ» (Ш, 9-11), (ср. Рим. XIV, 24). Богъ спасъ насъ и призвалъ «званіемъ святымъ, не по дѣламъ нашимъ, но по своему изволенію и благодати, данной намъ прежде вѣковыхъ временъ, открывшейся же нынѣ явленіемъ Спасителя нашего Иисуса Христа» (II Тим. 1, 9). Онъ есть «Агнецъ, закланный отъ создания міра» (Апок. XIII, 8).

Можно ли говорить о «случайности» боговоплощенія, вопреки свидѣтельству этихъ божественныхъ глаголовъ, тѣмъ болѣе выдавать такую доктрину за православное ученіе? Еще объяснимѣе было бы такое настаиваніе на этомъ окказіонализмѣ въ путяхъ Божіихъ, если бы сила боговоплощенія исчерпывалась и ограничивалась только искупленіемъ, а не

---

въ частности предназначенъ быть ея пророкомъ, первосвященникомъ... главою и царемъ... Святые отцы и учителя Церкви говорили объ этомъ назначеніи человѣка — быть царемъ и владыкою окружающей природы — весьма часто, иногда рѣшая вопросъ, почему человѣкъ созданъ послѣднимъ». Далѣе слѣдуютъ свидѣтельства святого Амвросія, блаж. Феодорита и святого Григорія Богослова. Приведемъ изъ послѣдн. яго только слѣдующее: «Для человѣка, какъ для царя, надлежало приготовить царскую обитель, и потомъ уже ввести въ него царя въ сопровожденіи всѣхъ тварей». Спрашивается теперь, за кѣмъ слѣдуетъ идти, чтобы знать «православное мнѣніе»: за м. Сергіемъ или же выше приведенными свидѣтелями?

простирались бы и на прославление и обоженіе человѣческаго естества во Христѣ, Сидящемъ одесную Отца съ человѣческимъ естествомъ и даровавшимъ богосыновство Своему человѣчеству: «Ты отъ небытія въ бытіе насъ привелъ еси, и отпадшья возставилъ еси паки, и не отступилъ еси, вся творя, дондеже насъ на небо возвелъ еси, и царство Твое даровалъ еси будущее» (Евх. молитва на «Достойно»). И все это есть случайность, обязанная своимъ происхожденіемъ коварству сатана, и безъ него всего этого не было бы?!

Не могу пройти молчаніемъ, въ связи съ вопросомъ о силѣ боговоплощенія, и слѣдующаго замѣчанія: «Правда въ числѣ цѣлей боговоплощенія Б., конечно, указываетъ и на спасеніе падшаго человѣка, но это какъ я-то побочная цѣль совершенно тускнѣетъ передъ главной». Однако, на самомъ дѣлѣ, въ моихъ сочиненіяхъ нѣтъ ничего подобнаго такому пренебрежительному умаленію дѣла спасенія. См. «Агнецъ Божій», стр. 192, гдѣ сказано прямо: «Боговоплощеніе совершилось во всемъ значеніи своемъ, какъ оно предвѣчно установлено въ Божіемъ совѣтѣ, но оно произошло ради человѣчества падшаго. Вслѣдствіе этого паденія, оно явилось, прежде всего, средствомъ спасенія и искупленія, сохраняя однако всю полноту своего значенія и за предѣлами искупленія, ибо оно не исчерпывается послѣднимъ». И затѣмъ на протяженіи всей книги, въ особенности въ главѣ о Первосвященническомъ служеніи Христовомъ, стр. 363-438, со всей серьезностью и благоговѣніемъ, соотвѣтствующимъ предмету, излагается искупительная сила боговоплощенія. Отсутствіе знакомства съ моими сочиненіями еще болѣе чувствуется, когда м. С. начинаетъ излагать, а затѣмъ критиковать нѣкоторыя частныя идеи моей антропологии. Здѣсь я долженъ былъ бы, въ качествѣ возраженія, просто излагать то, что я дѣйствительно, думаю, въ видѣ комментарія почти къ каждому положенію м. С. Отказываясь здѣсь отъ этой задачи въ полномъ, я только укажу, что мнѣ здѣсь приписывается. Рѣчь идетъ о темномъ и трудномъ вопросѣ о сотвореніи человѣка въ его свободѣ, въ отличіе отъ вещнаго міра. Я дважды изслѣдую этотъ вопросъ: одинъ разъ въ «Купинѣ Неопалимой», въ связи съ догматомъ о первородномъ грѣхѣ, который можетъ быть понятъ не только, какъ наследственная болѣзнь, но именно, какъ личный грѣхъ, лишь при участіи свободнаго самоопредѣленія, включеннаго Богомъ уже въ самое сотвореніе человѣка; а второй разъ — въ «Агнцѣ



Божіемъ». Само собой разумѣется, что въ этой трудной и темной области могутъ быть выражаемы лишь богословскія мнѣнія\*). При этомъ м. С. приписываетъ мнѣ, что «б и б л е йское «с о т в о р и м ъ» (въ которомъ преданіе Церкви видитъ указаніе на Троичность лицъ Божества) Б. обращаетъ къ т в о р и м о м у». На самомъ же дѣлѣ, у меня сказано («А. Б.», 165): «Весь животный міръ создается прямымъ актомъ Божьяго всемогущества, такъ сказать, вечно, именно чрезъ Божіе повелѣніе землѣ и водѣ. Однако къ человѣку не примѣняется это непосредственное твореніе, но о немъ имѣеть мѣсто совѣтъ Божій: сотворимъ человѣка по образу Нашему; и сотворилъ Богъ по образу Своему. Твореніе по образу Божію есть иное, чѣмъ всего тварнаго міра, оно включаетъ въ себя тварное самоположеніе, одинаково, какъ для ангельскаго, такъ и для человѣческаго я» (165) и т. д. Отсюда очевидно что м. С. приписываетъ мнѣ мысль, прямо обратную тому, что я говорю. Въ результатѣ, м. С. дѣлаетъ, однако, заключеніе, что «Б., очевидно, и здѣсь не считается съ Церковью, осудившей гипотезу о предсуществованіи душъ». На это я также могу только отвѣтить, что «гипотезу о предсуществованіи душъ» я никогда не признавалъ и не признаю, о чемъ дважды свидѣтельствовалъ печатно: въ «Куп. Неопал.», стр. 47, гдѣ прямо говорится: «Церковь осудила оригеновское ученіе о предсуществованіи душъ, которое было связано у него съ неоплатоническимъ пониманіемъ происхожденія міра.. Предсуществованіе человѣческихъ душъ безъ тѣла или внѣ тѣла и до тѣла противорѣчитъ твердому церковному ученію» (47-8, стр. 49, прим. I). См. также А. Б., стр: 161, прим: \*\*): Однако, м. С. приписываетъ и по этому случаю мнѣ не только то, чего я не думаю, но еще и прямое нежеланіе считаться съ Церковью\*\*\*). Вообще во всемъ содержаніи этого отдѣла ука-

\*) Конечно, м. С. и здѣсь свои собственныя смутныя мысли по этому вопросу выдаетъ за возникающія «на почвѣ церковнаго ученія» (5).

\*\*) Ср. еще статью въ сборникѣ «О переселеніи душъ», который весь направленъ противъ одного изъ вариантовъ ученія о предсуществованіи душъ, именно о перевоплощеніи.

\*\*\*) Рядомъ съ этимъ имѣется подобное же мѣсто, но еще болѣе печальное. Рѣчь идетъ о воцѣсѣ о спасеніи діавола, о чемъ, какъ извѣстно, учили и нѣкоторые отцы Церкви и церковные писатели и помимо Оригена: св. Григорій Нисскій и его послѣдователи. Въ моихъ сочиненіяхъ объ этомъ доселѣ нѣтъ ни одного слова, ибо вопросъ этотъ не затрагивается. Тѣмъ не менѣе и здѣсь готовъ уже неумолимый приговоръ: «Б. не считается съ ученіемъ Церкви, на V Всел. Соборѣ осудившей оригенизмъ».

за, обсуждающемъ мой преимущественно христологическія идеи, я не нашель даже малѣйшаго упоминанія о томъ, что составляетъ самое сердце христологии, а. въ частности, и душу моего труда, именно богословскомъ уразумѣніи Халкидонскаго догмата (IV Всел. Соб., а далѣе и VI). вмѣсто какого бы то ни было отзвука на эту центральную тему и здѣсь звучить опять-таки, лишь рѣшительный приговоръ: «замѣтимъ, что, рассуждая о способѣ соединенія въ лицѣ Госп. Іисуса Хр. двухъ естествъ, Б. сознательно повторяетъ осужденную Церковью ересь, приписываемую Аполлинарію (правильно или неправильно приписываютъ, спорить здѣсь не будемъ)». Неосвѣдомленный читатель, не знающій, что в ея первая часть труда А. Б., стр. 7-III, посвящена внимательнѣйшему и, насколько возможно, исчерпывающему изученію церковной традиціи и представляетъ собою опытъ ея истолкованія, на самомъ дѣлѣ подумаетъ, что для меня существуетъ только еп. Аполлинарій, котораго ереси, притомъ, я будто бы раздѣляю. На самомъ же дѣлѣ рѣчь идетъ совсѣмъ не объ ересь, а объ истолкованіи мнѣніи еп. Аполлинарія (о чемъ дѣлаетъ оговорку даже и м. С.), причемъ все мое положительное къ нему отношеніе ограничивается тѣмъ, что въ немъ я вижу (правильно или неправильно, это есть вопросъ историческаго, а не догматическаго разномыслія) непонятаго предшественника Халкидонскаго богословія. Однако, здѣсь опять повторяется тотъ же неумолчный рефренъ: «сознательно повторяетъ осужденную Церковью ересь».

### III.

Объ искупленіи. Этотъ отдѣлъ м. С. начинается изложеніемъ догматическаго ученія объ искупленіи, очевидно, тѣмъ намекая, что и это ученіе я отрицаю, чего мнѣ, конечно, и не снилось. Изложеніе теоріи искупленія ведется м. Сергіемъ въ тонахъ латинской теоріи еп. Ансельма\*),

\*) «Господь І. Хр. приѣсь своими страданіями Богу Отцу нѣкоторую цѣнность, которая съ избыткомъ покрыла требованія Правды Божіей за грѣхопаденіе». Вообще ни въ православномъ, ни даже въ католическомъ богословіи не существуетъ какой-либо одной и общепринятой богословской доктрины искупленія, и въ частности, теоріи Ансельма К., въ ея прямолинейности, стѣсняются уже и сами католики. См. J. Rivière. La doctrine de la Redemption. Paris. 1914. Въ русской литературѣ это латинское вліяніе, которое здѣсь сказывается у м. С. (вопреки рѣзко антилатинской тенденціи въ его книгѣ о спасеніи), можно считать въ общемъ скорѣе преодоленнымъ. См. напр., докторскую диссертацию прот. С в ѣ т л о в а Крестъ Христовъ.

осложненнаго собственнымъ богословствованіемъ м. С., въ частности, и его «окказіонализмомъ». Если господствующая патристическая традиція, допуская разные способы спасенія человѣка, считаетъ избранный Богомъ путь боговоплощенія наилучшимъ, какъ соотвѣтствующій любви Божіей\*), то для м. С. это объясняется «историческими или фактическими условіями въ какихъ должно было совершиться искупленіе\*\*). «страданіе и смерть на крестѣ, такимъ образомъ, зависѣла отъ наличныхъ условій жизни міра, которымъ Господь ради спасенія людей добровольно подчинился, это и есть «Себя умалилъ» — истощилъ (Фил. II, 7), подлинный «кеносисъ» Сына Божія». Эта странная кенотическая теорія ограничиваетъ кеносисъ Логоса только крестнымъ истощаніемъ (вопреки даже прямому смыслу Фил. II, 6-7: «б у д у ч и о б р а з о м ъ Б о ж і и м ъ, не почиталъ хищеніемъ быть равенъ Богу, но уничижилъ Себя, принявъ образъ раба, сдѣлавшись подобнымъ человѣкамъ и, по виду ставъ человѣкъ, смирилъ Себя». Этотъ кеносисъ богоснисхожденія въ символѣ вѣры исчерпывается формулой: «насъ ради (болѣе общій, антропологическій, мотивъ) и нашего ради спасенія (мотивъ сотериологическій) с ш е д ш а г о с ъ н е б е с ъ и в о п л о т и в ш а г о с я». Впрочемъ, здѣсь же рядомъ м. Сергій самъ снимаетъ свое окказіоналистическое утвержденіе: «если угодно (?!), подвигъ Искупителя начинается съ самыхъ первыхъ мгновений земной жизни и даже съ самой вѣчности». Конечно, не только «угодно», но церковно-обязательно такъ думать: но тогда неумѣстны всѣ эти разсужденія о случайности. Вслѣдствіе этого окказіонализма умалывается и значеніе силы Креста Христова, которому приписывается здѣсь лишь инструментально-историческое значеніе: «но важнѣйшимъ совершительнымъ актомъ этого подвига была несомнѣнно *смерть на крестѣ*». Между тѣмъ основная мысль православнаго (преимущество литургическаго) богословія Креста приписываетъ ему также извѣчную силу, которая

\*) См. М. Макарій: Догматическое богословіе, II, 17-18.

\*\*\*) Этотъ свой богословскій домысль онъ облачаетъ непогрѣшимостью Откровенія: «откровенное ученіе объясняетъ это» (5). Но гдѣ и какъ оно это объясняетъ? И развѣ объ этомъ говоритъ Ін. III, 16: «такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго». Это ли окказіонализмъ?

\*\*\*) Сравни экзегезу этого текста въ «А. В.» 240-5. Ср. Еп. Теофанъ. Толкованіе посл. св. ап. Пала къ Фил. и Сол. М. 1883, стр. 76. Проф. М. Таръевъ. Уничженіе Христа.

лишь раскрывается въ крестѣ Христовомъ: «четвероко-  
нечный сый міръ, и яко триобюдный мечъ, на-  
чала тьмы съчещи»; «кресте... Божій образъ на-  
знаменателенъ, міру, невидимому же и видимому, единочест-  
не»: «знаменіе непостижимыя Трои-  
цы... Троицы бы носить трипостас-  
ный образъ». Очевидно, все это изъясненіе непости-  
жимой и божественной силы Креста не вмѣщается въ тео-  
логическій окказіонализмъ м. Сергія. При изложеніи догма-  
та искупленія встрѣчаемъ у м. Сергія еще и другія прискорб-  
ныя неточности: «въ подвигѣ Искупителя Господь дѣйстви-  
вовалъ отнюдь не въ качествѣ какого-нибудь (!) духовнаго  
возглавителя всей твари, ни даже всего человѣчества (это-  
му не содѣйствовалъ бы и «зракъ раба»)). Такое сужденіе  
является превратнымъ и даже прямо противнымъ Слову Бо-  
жію и церковному преданію, ибо догматъ вочеловѣченія  
именно утверждаетъ воспріятіе Христомъ всего чело-  
вѣческаго естества («что не воспріято, не искуплено») въ  
качествѣ «второго Адама»: I Кор. XV, 45; Рим. V, 14-15;  
особенно 17-19; Ефес. IV, 22-24; Кол. III, 9-10; I Тим. II,  
4-5; IV, 10; въ этомъ сила и Халкидонскаго догмата: «еди-  
носущнаго Отцу по Божеству и того же единосущнаго намъ  
по человѣчеству». Объ этомъ же свидѣтельствуется и свято-  
отеческая традиція, выраженная ярче всего въ ученіи св.  
Ириней, еп. Ліонскаго, о возглавленіи всего человѣчества во  
Христѣ. Однако, тутъ же рядомъ м. С. и уничтожаетъ  
эту свою собственную мысль, говоря: «Онъ былъ лишь (!)  
Новымъ Вторымъ Адамомъ, родоначальникомъ всего чело-  
вѣчества». Какъ совмѣстить оба положенія, я не знаю. Въ  
дальнѣйшемъ развитіи своего окказіонализма м. С. допус-  
каетъ неосторожныя сужденія, приближающія его либо къ  
«несторіанству», или же къ тѣмъ самымъ кенотическимъ тео-  
ріямъ, которыя онъ мнѣ приписываетъ. Кенозисъ Слова онъ  
толкуетъ какъ принятіе «условія жизни міра», и «чтобы не  
быть выше условія жизни, а подчиниться имъ, Онъ, Гос-  
подь, принялъ и «зракъ раба» и въ земной жизни называлъ  
Себя не иначе, какъ Сынъ Человѣческой». Уже  
это послѣднее утвержденіе способно вызвать величайшее  
недоумѣніе. Дѣйствительно, Сынъ Человѣческой былъ, какъ  
бы собственнымъ именемъ воплощеннаго Слова\*), но, ко-

\*) См. сопоставленіе соотв. текстовъ въ «Агнецъ Божій»,  
стр. 296.-8.

нечно, абсолютно невѣрно утверждение м. Сергія, что Онъ называлъ Себя н е и н а ч е, какъ Сынъ Человѣческой. Во всемъ длинномъ рядѣ текстѣвъ, особенно Ев. Ин.\*). Христосъ непрестанно свидѣтельствуешь о Своемъ Богосыновствѣ. «Тому же, Котораго Отець освятилъ и послалъ въ мѣръ, вы говорите богохульствуешь, потому что Я сказалъ: «Я — Сынъ Божій» (Іо. X, 36). А исповѣданіе Петра, а Мѣ. XI, 26? Здѣсь въ сотериологіи м. С. проявляется тенденція раздѣлить и противопоставить Сына Божія и Сына Человѣческаго, которое одинаково осуществляется, какъ въ «несторіанскомъ» раздѣленіи, такъ и протестантскомъ кенотическомъ ученіи о томъ, что въ состояніи кенозиса Христосъ вообще переставалъ быть Богомъ. Особенно тягостны въ этомъ смыслѣ слѣдующія слова м. С.: «Человѣкъ Іисусъ «исполнилъ всякую правду», положенную человѣку до грѣхопаденія. Какъ всѣ люди тѣлесною смертію порываютъ съ землею и нисходятъ въ тлѣніе... такъ и человѣкъ Іисусъ только тѣлесною смертію освобождался отъ земного міра съ царствомъ діавола» и т. д. Еще: «страдалъ Сынъ Человѣческой и, конечно, по-человѣчески», — чисто несторіанская идея, прямо противорѣчащая символу: «Господа І. Христа, Сына Божія, спешаго съ небесъ... и страдавшя и погребенна». Разумѣется, нельзя говорить о страданіяхъ божескаго естества въ смыслѣ человѣческомъ, что и говорится въ чинѣ архіерейскаго исповѣданія, но страдать именно самъ Богочеловѣкъ, воплотившійся Логосъ. И кенозисъ надо понять въ отношеніи не къ человѣку, но Богочеловѣку. Православная Церковь вѣритъ и учитъ, что Христосъ во всѣхъ Своихъ состояніяхъ пребывалъ «не-раздѣльно и не-слиянно» въ Богочеловѣчествѣ Своемъ, съ двумя волями и энергіями, въ чемъ и состоитъ сила искупительнаго подвига, и я не могу признать выше приведенныхъ выраженій м. С. точнымъ выраженіемъ православнаго догмата, чтобы не сказать большаго.

Далѣе, м. Сергія переходитъ если не къ изложенію, то къ осужденію моихъ мыслей объ искупленіи. Вообще говоря, въ патристикѣ издревле намѣтились два русла, именно ученіе о выкупѣ и обоженіи. Я примыкаю ко второму, имѣющему духовнымъ вождемъ св. Аѳанасія В., отнюдь не умаляя извѣстной правды перваго. Въ данномъ случаѣ «дове-

---

\*) См. сопоставленіе тамъ же, стр. 292-295.

сеніе» жестоко насмѣялось надъ м. Сергіемъ, чрезмѣрно по-  
ложившимся на его точность. Именно онъ приписываетъ мнѣ  
и далѣе пространно критикуетъ... теорію митрополита Анто-  
нія, которую я н и к о г д а н е р а з д ѣ л я л ь и  
н е р а з д ѣ л я ю, нахожу ее чрезвычайно односторон-  
ней (хотя и, несмотря на это, считаю ее содержащею въ себѣ  
живую и цѣнную мысль объ искупительномъ значеніи Гео-  
симанскаго боренія и сострадательной любви Господа). Мнѣ  
нѣтъ нужды излагать здѣсь всего моего разсужденія объ ис-  
купленіи, желающіе могутъ прочесть это въ «А. Б.» на стр.  
372-400. М. Сергій, излагая, яко-бы, мою теорію, находитъ,  
что у меня «Геосиманія выступаетъ на первый планъ и по-  
чти замѣняетъ Голгоѳу. На долю Голгоѳы остается лишь  
смерть тѣлесная, смерть человѣческой природы Богочеловѣ-  
ка (безъ духа) (?), какъ актъ дополнительный къ Геосиман-  
ской смерти духовной. Эту замѣну традиціонно-церковной Гол-  
гоѳы Геосиманіей опять-таки нельзя не назвать и произволь-  
ной, и мало обоснованной» (7). Для всякаго свѣдущаго че-  
ловѣка ясно, что здѣсь говорится о теоріи искуп-  
ленія митрополита Антонія, у кото-  
раго дѣйствительно недопустимо умаляется значеніе Голго-  
ѳы и крестной смерти Господа. Въ качествѣ отвѣта я огра-  
ничусь лишь краткой цитатой изъ моей книги: «Спаситель  
вмѣстѣ съ грѣхомъ долженъ былъ принять тѣлесныя стра-  
данія и вкусить смерть, и притомъ иначе, нежели всякій че-  
ловѣкъ, знающій только свои собственные страданія и вку-  
шающій только свою собственную смерть. Для новаго Ада-  
ма, Искупителя в с е г о человѣческаго рода, нужно было  
тѣлесно пережить страданія всѣхъ человѣческихъ страда-  
ній и вкусить смерть всѣхъ смертей, принять смерть, чтобы  
ее побѣдить, смертью смерть поправъ, универсально-инте-  
гральную смерть» (395-6). «Эта смерть есть у в ѣ н ч а н і е  
всего искупительнаго подвига, его конецъ и начало новой  
жизни. Чаша Геосиманская есть и чаша смертная... Это и  
есть Голгоѳская жертва, въ которой сосредоточивается вся  
полнота Божественнаго истощанія, спасительный кенозисъ  
Сына Божія» (398) и т. д., и т. д.

Приписавъ мнѣ теорію м. Антонія, м. Сергій немедлен-  
но дѣлаетъ еще и ея соотвѣтствующее истолкованіе: «За-  
мѣна Голгоѳы Геосиманіей возможна для Б. только  
потому, что у него страдаетъ Самъ Логосъ и даже вся Свя-  
тая Троица... Поэтому и «предаде духъ» (для Церкви

Человѣческій\*) онъ готовъ относить къ Божеству Сына». Разумѣется, я отношу это, согласно Халкидонскому догмату, не къ Божеству, какъ и не къ человѣческому, а къ Богочеловѣчеству Сына Божія. При этомъ самъ м. Сергій снова имѣетъ противъ себя Слово Божіе и прежде всего все то, что относится къ посланію Отцомъ Сына въ міръ на крестную смерть: Отець даетъ Ему чашу страданій, оставляетъ Его на крестѣ и т. д. Но лучше пусть здѣсь говоритъ вмѣсто меня отъ лица ученія Церкви митрополитъ Филаретъ: «Любовь Отца — распинающая, любовь Сына — распинаемая, любовь Духа — торжествующая силою крестною... тако возлюби Богъ міръ... Не лукавые рабы перехитряютъ Господа: Всеблагій Отець не шадитъ Сына, дабы не погубить рабовъ лукавыхъ» и т. д. М-тъ же Макарій (II, п. 126) просто и дѣловито свидѣтельствуемъ «объ участіи всѣхъ лицъ Пресв. Троицы въ дѣлѣ искупленія», т. е. ту самую мысль, которая теперь мнѣ здѣсь въ качествѣ новшества инкриминируется.

Остается еще разъяснить то недоразумѣніе, въ которое митрополитъ Сергій дважды впадаетъ относительно моей идеи о тварности человѣка, какъ условіи его грѣшенія. Именно митрополитъ Сергій приписываетъ мнѣ такую идею, что «человѣку, поставленному Творцомъ въ такія условія, было почти (?) невозможно не пасть», и, слѣдовательно, на Творца я возвожу вину паденія. Въ дѣйствительности, когда мною говорится о тварности, какъ условіи грѣха, разумѣется тварная свобода ограниченныхъ, но свободныхъ тварныхъ существъ. Конечно, реальность этой свободы включаетъ и реальную возможность и опасность паденія, каковое и совершилось. Свобода есть высшій даръ любви Творца къ творенію, но вмѣстѣ съ тѣмъ трудный и опасный даръ, этой любви до-

---

\*) Здѣсь мы имѣемъ, м. б., самый яркій примѣръ того, какъ м. С. свои собственные мнѣнія прямо приравниваетъ къ церковному ученію. Эта выразительная тирада: «для Церкви Человѣческій» содержитъ полный составъ «несторіанской» ереси, поскольку утверждаетъ во Христѣ наличие двухъ духовъ: человѣческаго, который Христосъ передаетъ Отцу: «Отче, въ руки Твои предаю духъ Мой», и Божескаго, отношеніе котораго къ человѣческому духу, какъ и ко всему Богочеловѣку, остается не ясно. Или же мы здѣсь имѣемъ самое крайнее выраженіе протестантскаго кенотическаго богословія съ отрицаніемъ Божества въ Иисусѣ во время Его истощанія.

стойный. И Творецъ, давая его, необходимо соединяетъ въ предвѣчномъ Своемъ Совѣтѣ волю къ творенію съ волей къ необходимому искупленію: это не «случайность», а прямая логика творенія. Какъ Любовь, Творецъ творитъ во имя любви, притомъ не только міръ физическій и животный, который не грѣшитъ, потому что стоитъ и н и ж е грѣха, но и духовный (ангельскій и человѣческій), надѣленный тварной свбодой: съ возможностью, хотя и не необходимостью грѣха. Эта удобопревратность твари преодолевается лишь съ достиженіемъ духовной зрѣлости. Богословствующей мысли поэтому естественно соединять твореніе и искупленіе въ единый предвѣчный Совѣтъ Божій, о чемъ свидѣлствуетъ и Слово Божіе (см. выше). Это, и ничего другого, содержится въ приводимой цитатѣ, — объ единствѣ любви Божіей въ твореніи и искупленіи. «Смерть Іисуса есть средоточіе сотвореннаго бытія, и возвѣщеннымъ отъ Него с о в е р ш е н і е мъ искупленія (Ин. XIX, 30) восполняется с о в е р ш е н і е т в о р е н і я (Быт. II, 2), приготавливается с о в е р ш е н і е в с е о б н о в л е н і я» (Апк. XXI, 6), говоритъ м. Филаретъ.

Таково богословское содержаніе доклада м. Сергія. Совершенно очевидно, что во всѣхъ фактически инкриминируемыхъ мнѣ пунктахъ не указывается *ничего, что оправдывало бы характеристику моего ученія какъ гностицизма, или язычества.*

Въ заключительномъ постановленіи вѣрующіе предостерегаются отъ моей доктрины, какъ «ученія, чуждаго Св. Православной Христовой Церкви», какъ «часто искажающей догматы Православной вѣры и прямо повторяющей лжеученія, уже соборно осужденныя Православной Церковью».

Послѣ всего изложеннаго я ставлю себя въ положеніе законопослушной паствы м. Сергія и спрашиваю: что отъ нея требуется? Значитъ ли это, что на index поставлены в с ѣ мои сочиненія и чтеніе ихъ совершенно запрещается, подобно тому, какъ это дѣлаетъ и католическій index? А если нѣтъ, то какъ могутъ различить эти законопослушныя чада пшеницу отъ плевель? Неопредѣленность приговора, неизбежная въ силу условій его возникновенія, дѣлаетъ его нереальнымъ, безпредметнымъ и неисполнимымъ. Но въ еще большей степени это же слѣдуетъ отмѣтить въ отношеніи ко мнѣ самому: отъ меня требуется въ качествѣ условія пріятія меня въ Московскую юрисдикцію «письменный отказъ отъ своего софіанскаго истолкованія догматовъ вѣры (съ ко-



торымъ я былъ въ свое время допущенъ св. Патриархомъ въ священному сану) и отъ д р у г и х ъ (?) своихъ вѣроучительныхъ ошибокъ и письменное же обѣщаніе неизмѣнной вѣрности ученію Православной Церкви». Что касается послѣдняго, хотя и страннаго, условія въ примѣненіи къ православному священнику, то такое завѣреніе въ неизмѣнной вѣрности ученію Православной Церкви готовъ дать немедленно и даю его предъ лицомъ всей вселенской Церкви, разъ ужъ такое вѣроисповѣданіе потребовалось. Что же касается перваго, — отказа отъ «софіанскаго» и с т о л к о в а н і я догматовъ вѣры и отъ «д р у г и х ъ» своихъ вѣроучительныхъ ошибокъ, то я не могъ бы исполнить этого требованія даже при желаніи это сдѣлать. Ибо требованіе представлено не въ видѣ опредѣленій догматическихъ, какъ это дѣлается въ случаяхъ подобнаго производства, но въ формѣ, дѣлающей его неисполнимымъ по неопредѣленности своей: какъ я могу отречься отъ своего богословія, включающаго в с ѣ православныя догматы, а, кромѣ того, еще и отъ невѣдомыхъ д р у г и х ъ ошибокъ? Какихъ? когда? въ чемъ? Или я обязанъ во всемъ признать собственное богословствованіе м. Сергія въ качествѣ нормы православнаго ученія? Отказываюсь по вышеприведеннымъ основаніямъ.

Въ первый разъ мое разлученіе съ Матерью Церковью произошло не только помимо моей воли, но и вопреки ей, именно когда я былъ навсегда высланъ съ родины совѣтской властью вслѣдствіе своихъ религіозныхъ убѣжденій. Но Вы можете, Владыка, свидѣтельствовать, съ какимъ энтузіазмомъ мною была встрѣчена возможность канонической связи съ Матерью Церковью въ лицѣ м. Сергія нѣсколько лѣтъ тому назадъ, и какъ мучительно переживалъ я новый, вынужденный, разрывъ съ нею, совершившійся на почвѣ нарушенія митрополитомъ Сергіемъ церковной свободы, — такъ, какъ я ее понимаю, Этотъ новый разрывъ въ моемъ сердцѣ остается всегда открытой раной. Нынѣ для меня уже и догматически закрываются двери Матери Церкви настоящимъ актомъ митрополита Сергія. Я лобызая духовныя узы его и архиастырскую десницу, подписавшую этотъ странный актъ, меня онеправдовавший. Но я отказываюсь признать каноническую и догматическую силу за приговоромъ, который въ такой степени нарушаетъ и основныя требованія богословской критики, и, что еще важнѣе, православной свободы въ угоду романизирующему абсолютизму. Я хочу вѣрить, что это отнюдь не есть послѣднее слово сужденія Матери

Церкви надъ богословскимъ трудомъ всей моей жизни. Я жду того времени, когда мои сочиненія станутъ, наконецъ, доступны русскому православному міру: архипастырямъ, пастырямъ и мірянамъ\*). И тогда только можетъ начаться — не судъ, но лишь первое и предварительное обсужденіе моихъ идей. А нынѣ для меня остается руководственнымъ слово великаго апостола, благовѣстника христіанской свободы: «Итакъ. стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ, и не подвергайтесь опять игу рабства» (Гал. V, 1).

Октябрь 1935 года.

Сергіевское Подворье въ Парижѣ.

---

Изложенное выше сводится къ слѣдующимъ положеніямъ.

1. Докладъ м. Сергія его синоду на предметъ осужденія моего ученія о Софіи завѣдомо и е основанъ на знакомствѣ съ подлинными моими сочиненіями, которое замѣняется доставленными ему выписками изъ нихъ. Самъ я также не былъ освѣдомленъ о происходящемъ судѣ, и ему не предшествовало сужденіе компетентныхъ богослововъ. Неточность и неполнота при изложеніи моихъ мнѣній въ докладѣ м-та Сергія таковы, что я не могу признать его удовлетворительнымъ для достаточнаго сужденія о нихъ. При этомъ собственныя сужденія м-та Сергія относятся не столько къ центральнымъ пунктамъ моей доктрины, сколько къ частностямъ, съ нею даже не всегда связаннымъ. Докладъ имѣетъ характеръ скорѣе богословской полемики, въ которой, къ тому же, собственныя богословскія мнѣнія м-та Сергія не всегда являются безспорными съ точки зрѣнія Православія.

2. Въ отвѣтъ на характеристику моего міровоззрѣнія, какъ «язычески-гностическаго», данную м-томъ Сергіемъ, я отвѣтственно заявляю, что, какъ православный священникъ, я исповѣдую всѣ истинныя догматы Православія. Моя софіология отнюдь не относится къ самому содержанію этихъ догматовъ, но лишь къ ихъ богословской интерпретаціи. Она является моимъ личнымъ богословскимъ убѣжденіемъ, кото-

---

\*) Какой трагической ироніей является указъ м. Сергія въ Россіи, гдѣ и слышать не могутъ о какихъ бы то ни было запретныхъ трудахъ на религіозныя темы и гдѣ единственными изданіями, гдѣ трактуются эти темы, являются безбожныя!

рое я никогда не возводилъ и не возвожу въ степень обще-обязательнаго церковнаго догмата\*). Имѣть же свои богословскія идеи, какъ богословъ, считаю себя правомочнымъ, не притязая на общее принятіе ихъ, доколѣ Духъ Божій не явитъ Своего суда. Исторія Церкви всегда знала различіе богословскихъ школъ и мнѣній (достаточно вспомнить школы Александрійскую и Антиохійскую), и безъ свободы богословствованія, конечно, въ предѣлахъ церковной догмы, не живетъ богословіе. Софіологія доселѣ является ученіемъ, въ Русской Православной Церкви, по крайней мѣрѣ, терпимымъ (свящ. Флоренскій, Вл. Соловьевъ\*\*), я самъ въ трудѣ 1917 года «Свѣтъ Невечерній»).

3. Подлинное изложеніе моей софіологической доктрины, въ примѣненіи къ разнымъ частнымъ догматическимъ вопросамъ, дается мною въ рядѣ моихъ сочиненій, начиная съ 1917 года («Свѣтъ Невечерній»), и въ частности: въ книгахъ о православномъ почитаніи Богоматери, св. Іоанна Предтечи, свв. ангеловъ, объ иконахъ и иконопочитаніи и въ обширномъ изслѣдованіи: **О Б о г о ч е л о в ѣ ч е с т в ѣ**, котораго вышелъ томъ первый, христологическій: «Агнецъ Божій»\*\*\*) и печатается второй: «Утѣшитель». Мое ученіе **в и к о г д а** не содержало и не содержитъ принятія «четвертой ипостаси» во Св. Троицѣ, но касается преимущественно отношенія Бога къ міру. Также оно не имѣетъ и н **к а к о г о** отношенія къ языческому гнозису, мнѣ приписываемому, но вдохновляется православно-русскимъ почитаніемъ Софіи, Премудрости Божіей, выражаемымъ въ храмо-строительствѣ, литургикѣ, иконографіи\*\*\*\*), представляя собой опытъ его догматическаго истолкованія.

---

\*) Укажу во свидѣтельство хотя нѣ тотъ фактъ, что въ моей книгѣ L'orthodoxie — The Orthodox Church, предназначенной для ознакомленія инославныхъ съ Православіемъ, я даже не касаюсь вопросовъ софіологіи.

\*\*\*) Софіологическая доктрина Вл. Соловьева, въ нѣкоторыхъ сторонахъ сомнительная, была попущена даже Р.-католической церковью, поскольку Соловьевъ въ книгѣ La Russie et l'église universelle соединяетъ защиту папскаго примата со своей софіологіей.

\*\*\*\*) Краткое изложеніе руководящихъ идей «Агнца Божія» сдѣлано мною по русски (Путь, 41), по англійски (въ The Theology, 1934) и по нѣмецки (въ Theologisches Zentralblatt, 1934), и можетъ быть доступно всякому.

\*\*\*\*\*) См. таблицы различныхъ иконъ Софіи, Премудрости Божіей, въ новой книгѣ, Alexis van der Mensbrugge. From Dyad to Triad. 1935. London. The Faith Press.

4. Самый актъ осужденія моего ученія такъ, какъ онъ совершенъ м-томъ Сергіемъ, внѣ и помимо общецерковнаго его обсужденія, не соотвѣтствуетъ духу православной соборности и носить характеръ католическаго притязанія на іерархическую непогрѣшительность *ex sese* въ вопросахъ вѣры. Не зная такого *внѣшняго* іерархическаго органа догматической непогрѣшительности, Православная Церковь рождаетъ свой догматическій приговоръ, по дѣйствию Св. Духа, *разными* путями, но во всякомъ случаѣ на путяхъ церковной соборности. Это обсужденіе совершается иногда бурно и длительно (христологическіе споры) и завершается торжественнымъ вѣроопредѣленіемъ на вселенскомъ или помѣстномъ соборѣ, принимаемомъ Церковью въ качествѣ слова истины, (а иногда и отвергаемомъ: лжесоборы!), или же *tacito consensu*, самою жизнью Церкви. Въ данномъ частномъ случаѣ, въ отношеніи къ моей доктринѣ, еще даже не началось ея надлежащее богословское обсужденіе, которое должно совершаться, не насилуемое никакимъ преждевременнымъ судомъ. Моя доктрина относится не къ догматамъ, а къ богословскимъ мнѣніямъ, къ доктринѣ. Въ отношеніи таковыхъ, Православіе, по духу своему и догматическимъ основаніямъ, предоставляетъ соотвѣтственную свободу мысли, нарушеніе или умаленіе которой угрожаетъ жизни Православной Церкви и затрагиваетъ жизненные интересы всѣхъ богослововъ, независимо отъ различія ихъ богословскихъ мнѣній.