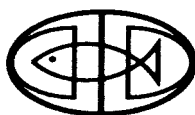


СИМВОЛ

Журнал основан в 1979 году



Lit Zs 912 : 39

39

Июль 1998

Париж

М. П.

К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия

УЧЕНИЕ протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости Божией неоднократно становилось предметом церковного обсуждения. Так, дважды оно соборно рассматривалось в Карловцах: в марте 1927 г. Архиерейским Синодом [1]; в октябре 1935 г. Архиерейским собором Русской Православной Церкви за границей [2], на каждое из них следовал ответ о. Сергия Булгакова [3; 4]. Дважды это учение обсуждалось в Москве, о чем свидетельствуют известный Указ Московской Патриархии митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сентября 1935 г. (далее — Указ № 1651) [5], на который также имеется ответ о. Сергия [6], и еще один, не ставший предметом полемики, Указ Московской Патриархии митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 2267 от 27 декабря 1935 г. (далее — Указ № 2267) [7].

Характеризуя Указ № 1651, как сам о. Сергий, так и его последователи специально отмечают, что этот Указ отражает единоличное мнение митрополита Сергия (Страгородского) [6, с. 25; 8, с. 10-12; 9, с. 160]. Сходным образом оценивается и практически не упоминаемый исследователями Указ № 2267 [8, с. 12].

Однако еще в 1936 г. В. Лосский, анализируя текст Указа № 1651, отметил, что рассматриваемый Указ есть не единоличное мнение, а «суждение епископов» и, следовательно, — акт соборный [10, с. 6-9], но доказательных материалов он не имел.

Сходное мнение о том, что «осуждению придан характер церковного и соборного акта», содержится и в Акте комиссии преподавателей Православного Богословского Института в Париже,

в состав которой входили А. Карташев, Г. Федотов, Б. Выше-славцев, В. Зеньковский, В. Ильин, Н. Афанасьев и другие уч-ные [8, с. 42].

Дополнительные сведения о происхождении и характере рассматриваемых Указов Московской Патриархии дают хранящиеся в Москве, в Архиве Синода Русской Православной Церкви Определение № 93 от 24 августа 1935 г. (далее — Определение № 93) и Определение № 135 от 7 декабря 1935 г. (далее — Определение № 135), тексты которых, за исключением формулярных особенностей, совпадают с текстами Указа № 1651 и Указа № 2267¹.

Тексты Определений № 93 и № 135 напечатаны на бланках «Московская Патриархия / Заместитель Патриаршего Местоблюстителя / Определение» (далее — бланк «Определение») (илл. 1, 3), а не на бланках «Постановление Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода» (далее — бланк «Постановление») (илл. 5), которые использовались, вероятно, до упразднения Синода в мае 1935 г. [8, с. 42]. Поэтому в бланках «Определение» отсутствует формула «Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный при нем Патриарший Священный Синод СЛУШАЛИ» бланка «Постановление» (илл. 5), вместо которой имеется краткое «СЛУШАЛИ» (илл. 1, 3), без именованя собрания, принимавшего решение. Так же как и в Постановлении, в конце каждого из Определений имеются подписи присутствовавших при слушании и обсуждении архиереев (ср. илл. 5 и илл. 2, 4). Однако на бланке «Постановление» перед подписями архиереев имеется формула «Члены Патриаршего Священного Синода» (илл. 5), отсутствующая по указанной выше причине в бланках «Определение» (илл. 2, 4).

Согласно имеющимся подписям, Определение № 93 подписали (илл. 2):

- 1) Заместитель Патриаршего местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский);
- 2) митрополит Ленинградский Алексей (Симанский);
- 3) митрополит Казанский Серафим (Александров) [11, VI, s. 33-37];
- 4) митрополит Ярославский и Даниловский Павел (Борисовский) [11, V, s. 281-283];

¹ Редколлегия благодарит диакона Андрея Юрченко, любезно предоставившего копии рассматриваемых Определений.

- 5) митрополит Ивановский Павел (Гальковский) [11, V, s. 291];
- 6) епископ Мелекесский Артемон (Евстратов) [11, I, s. 405];
- 7) архиепископ Орловский Александр (Щукин) [11, I, s. 99];
- 8) епископ Калужский Августин (Беляев) [11, I, s. 20];
- 9) епископ Рыбинский Варлаам (Пикапов) [11, II, s. 44];
- 10) епископ Ульяновский Владимир (Горьковский) [11, II, s. 210-211];²
- 11) архиепископ Харьковский Иннокентий (Летяев) [11, III, s. 249- 250];
- 12) управляющий делами Московской Патриархии протоиерей Александр Лебедев.

Определение № 135 подписали (илл. 3):

- 1) Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Сергей (Страгородский);
- 2) митрополит Ленинградский Алексей (Симанский);
- 3) митрополит Горьковский Феофан (Туляков) [11, VI, s. 402-404];
- 4) митрополит Ивановский Павел (Гальковский) [11, V, s. 291];
- 5) архиепископ Елецкий Серафим (Протопопов) [11, VI, s. 68-69];
- 6) архиепископ Харьковский Иннокентий (Летяев) [11, III, s. 249-250];
- 7) архиепископ Дмитровский Питирим (Крылов) [11, V, s. 436-437];
- 8) архиепископ Владимирский Сергей (Гришин) [11, VI, s. 105-107];
- 9) архиепископ Орловский Александр (Щукин) [11, I, s. 99];
- 10) митрополит Ярославский Павел (Борисовский) [11, V, s. 281-283];
- 11) архиепископ Сталинградский Антоний (Романовский) [11, I, s. 304-305];
- 12) управляющий делами Московской Патриархии протоиерей Александр Лебедев.

² В каталоге митр. Мануила (Лемешевского) поименован епископом Ульяновским с 22 октября 1935 г. [11, II, s. 210-211].

Из приведенных материалов следует, что постановительные части Определений № 93 и № 135 и соответствующие части Указов № 1651 и № 2267 есть не «единоличные мнения» митрополита Сергия Страгородского, а решения малых или «неполных» соборов (соборов из «прилучившихся» архиереев), известных в истории Церкви [12, с. 292-310]. Отсутствие в текстах Указов списка архиереев, подписавших соответствующие Определения, есть следствие формулярных особенностей Указов.

Тексты Указов № 1651 и № 2267 публикуются по официальным изданиям 1935 г. (для указа № 1651) и 1936 г. (для Указа № 2267) (по современной орфографии).

ЛИТЕРАТУРА

- 1) Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18/31 марта 1927 г. // *Архиепископ Никон (Рклицкий)*. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Нью-Йорк, 1961, т. VII, с. 172-176.
- 2) Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября 1935 г. Ср. Карловцы, 1935.
- 3) Докладная записка, представленная профессором прот. Сергием Булгаковым митрополиту Евлогию весной 1927 г. // О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935, с. 54-64.
- 4) Докладная записка митрополиту Евлогию проф. прот. Сергия Булгакова по поводу определения Архиерейского Собора в Карловцах относительно учения о Софии Премудрости Божией. Paris, 1936 (приложение к журналу «Путь»).
- 5) Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сентября 1935 г. (официальное издание).
- 6) Докладная записка, представленная в октябре 1935 г. Его Высокопреосвященству митрополиту Евлогию проф. прот. Сергием Булгаковым. // О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергия Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935, с. 20-53.
- 7) Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 2267 от 27 декабря 1935 г. (официальное издание).
- 8) *Игумен Геннадий (Эйкалович)*. Дело прот. Сергия Булгакова (историческая канва спора о Софии). Сан-Франциско, 1980.
- 9) *Монахиня Елена*. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Богословские труды, Москва, 1986, вып. 27, с. 107-194.
- 10) *Лосский В. Н.* Спор о Софии. «Докладные записки» прот. Сергия Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. Париж, 1936.
- 11) *Mitr. Manuil (Lemesevskiy)*. Die Russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Erlangen, 1979-1989, t. I-IV.
- 12) *Лапин И.* Собор как высший орган церковной власти (Историко-канонический очерк). Казань, 1909.

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

Заместитель

Патриаршего Соблюдителя

Определение

24-го Августа 1935 № 93.

Слушали:

его Блаженства следующего содержания: " Ко мне поступали сведения, что профессор богословского Богословия в русском Богословском Институте в Париже, известный писатель профессор С.И. Булгаков в своих печатных сочинениях и в лекциях развивает особое учение о Софии-Премудрости Божией. Одни увлекаются этим учением и сами начинают поднимать и истолковывать христианское учение по "софийному"; других же оно смущает своей своеобразностью и часто очевидным несогласием с учением церковным. Я просил Правляющего нашими заграницными церквами в Сам. Европе Превосвященного Митрополита Игумовского оставить мне сведения об учении Булгакова. По поручению Владыки-Митрополита в подробный очерк учения Булгакова составил проф. А. Ставровский. Имеется также предварительный отзыв Сам. Начальника Братства Св. Жены Косского с сообщением, что Братство поставило себе задачей систематическое мышление учения Булгакова. Оставленный материал имеет возможность сделать следующее заключение об учении Булгакова.

Прежде всего представляется целесообразным указать от четырех пунктов учения Булгакова, где он явно противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью. Не в этих частных противоречиях характеристика Булгакова. Это имеет потребность его системы, лишь прямые следствия основного начала, на котором построено все его учение о Софии-Премудрости Божией. Самое это начало не церковное, система, построенная на нем, настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви или уступить ему, но сдаться с ним не может. Нужно сказать, что в своем учении Булгаков как будто не настаивает на "церковности" своего учения.

Илл. 1

(Публикуется впервые)

- 10 -

ПРОСВЕЩЕНИИ: Г. Ученые проф. протоиерея С. обрившим и произвольным | сообразным | истоко-
такое догматы Православной веры, в некоторых |
повторяемые изречения, уже соборно осужденные |
них же на него выво-их могущее быть -аке в опас-
кляни , признавать учиним чуждым Святой Правосла-
ви и предостеречь от увлечения им всех Ее верны

П. Православных Просвещенных Архиепископ
князьки неосторожность увлечься учением Бугакова
в своих поучениях , в письменных или печатных |
исправлении |опущения ошибок и к нужной вер-
учебь".-

П. С самим прот. С.-С. Бугаковым , как состоя
Православной церковью Московского Патриархата ,
настоее время не живя , но в Сутуем, в случа-
ла о правитии прот. Бугакова в обмене, поставки
приветия , а равно и разрешенки свидетельствий,
отказа от своего сообразного истоковеннаго догмате
своих вероучительных ошибок и письменное же обеща-
верности учения Православной Церкви.

КАТЕХОМЕНИИ
ПАТРИАРХА И ПРЕОСВЯЩЕННИКА *Сергий*

Владимир, Евангелист
Уваговеть.
Митрополит
А. Костомаров

Александр М. Самарин
Сергий Митрополит Московский
Павел М. Архиепископ Владимирский
Матвей М. Архиепископ Новгородский
Николай Митрополит Смоленский
Владимир Митрополит Орловский
Управлений владык *Сергий*
Московской Патриархии *Протоиерей Александр*

Илл. 2

(Публикуется впервые)

МОСКОВСКАЯ ПАТРИАРХИЯ

Патриарше *Общественности*

Определенно
 „7 декабря 1935 № 125“

Слушали: Предложение ИГО ВЪЗМЪЩЕСТВА следующего содержания:

В дополнение к своему докладу об учении Булгакова, послужившему основанием для нашего определения от 24 августа 1925 года за № 93, считаем полезным остановиться на понятии Булгаковым догмата о двух естествах и единой ипостаси Господа И. Христа.

Православная Церковь учит, что Господь И. Христос есть "Бог непреложный и человек совершенный [ахаф.]. Ни Божество Его не превратилось в человечество, ни человечество не поглощено Божеством.

Называя Господа "человеком совершенным", Церковь особо подчеркивает мысль, что человечество во Христе было совершенно по своему составу, имея в себе все три части обычной человеческой природы т.е. дух, душу и тело [считать ли дух отдельной частью или только высшей стороною души]. Церковь не разделяет мнения, будто сначала существовало животное, одни психофизический состав, а потом на него явился дух. Все три части являются в мир одновременно и образуют на себя нераздельный человеческий состав, живущий одним общим образом. Высшим отличием человека в земном мире является его ипостась, т.е. самосознание. Человек не только живет, но и сознает, что он живет и для чего, и притом сознает принадлежность ему, своимим все свои части и все их переживания. Живает он: "Телу больно", а: "мне больно"; не "душа моя любит", а "я люблю" и т.д.. Но также человек осознает своим самосознанием и присваивает себе, считает своим и свой дух, почиту и говорит не только

Илл. 3

(Публикуется впервые)

леучения, уже соборно осужденные Церковью, в вражеских же до-
го выводах могут быть даже и опасными для духовной жизни, в
учением чудным Святой Православной Христовой Церкви и предостере-
решь от увлечения им всех Ее верных служителей и чад.

П. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мн-
рия, имевших неосторожность увлечься учением Булгакова и следо-
вавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах,
приваать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности
ти "здравому учению".

К.О самом прот. С.М. Булгакове, как состоящем вне общения
с Православной Церковью Московского Патриархата, особого сужде-
ния в настоящее время не иметь, но в будущем, в случае возникнове-
ния дела о принятии прот. Булгакова в общение, поставить усло-
вием такого принятия, а равно и разрешения священнодействий, не-
меньший его отказ от своего софьянского истолкования догматов ве-
ры и от других своих вероучительных ошибок и письменное же обе-
дание неизменной верности учению Православной Церкви.

В. Определенные Патриархом от 24 августа 1935 г. № 93 10 октя-
бря 1935 года за № № 1997, 98 и 99 было препровождено председа-
телям Церквей: Блаженнейшему Патриарху Антиохийскому, Святейшему
Патриарху Сербскому и Блаженнейшему Митрополиту Афинскому с об-
ращением Уго Блаженства о возможной поддержке определений.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ Приняв к сведению, как дополнительное к пред-
де заслушанному материалу, остаться при определении от 24 авгу-
ста за № 93, о чем и дать указание Преосвященным Архипастырям.



ЗАМЕСТИТЕЛЬ
ПАТРИАРХЕГО МЕСТОБЛИЖИТЕЛЯ

Сергей М. Шахов
Александр М. Тафтин
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов
Александр М. Шахов

Илл. 4

(Публикуется впервые)

Постановление Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и Временного при нем Патриаршего Священного Синода.

„17“ Января 1935 № 6

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и Временный при нем Патриарший Священный Синод СЛУШАЛИ: Репорт Преосвященного архиепископа Сарептского от 19 дек. 1934 г., № 938, на имя ЕГО БЛАЖЕНСТВА, с ходатайством о назначении в г. Осу самостоятельного архиепископа

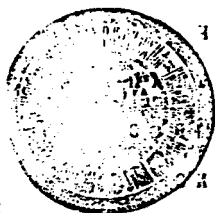
ПОСТАНОВИЛИ: 1. Преосвященному Сарептскому ЗАРПАКАУ /Козу/ быть епископом осенским, с правами самостоятельного архиепископа с производимым в г. Осе или в каком либо ином месте Зауралья в зависимости от местных условий.

2. Преосвященному Кунгу,скому ВЛАДИМРУ /Горюховскому/ быть епископом Сарептским и Преосвященному епископу Б. Денисовскому ЛЮБИДУ /Антоколько/ быть епископом Кунгу,ским, Зауралья Пермской Епархии.

ЗАМЕСТИТЕЛЬ
ПАТРИАРШЕГО МЕСТОБЛЮСТИТЕЛЯ

Сергей М. Мосолов

Синод



ЧЛЕНЫ

Алексей М. Магницкий

КАМЕР-ДИПЛОМАТ

Сергей М. Мосолов

ВЕННИК

Сергей М. Мосолов

И ЧО

Сергей М. Мосолов

Сергей М. Мосолов

Сергей М. Мосолов

Сергей М. Мосолов

Сергей М. Мосолов

Илл. 5

(Публикуется впервые)

**УКАЗ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ
ПРЕОСВЯЩЕННОМУ МИТРОПОЛИТУ
ЛИТОВСКОМУ И ВИЛЕНСКОМУ ЕЛЕВФЕРИЮ**

СЛУШАЛИ: предложение ЕГО БЛАЖЕНСТВА следующего содержания: «Ко мне поступали сведения, что профессор догматического Богословия в русском Богословском Институте в Париже, известный писатель протоиерей С. Н. Булгаков в своих печатных сочинениях и в лекциях развивает особое учение о Софии — Премудрости Божией. Одни увлекаются этим учением и сами начинают понимать и истолковывать христианское учение по-«Софийному»; других же оно смущает своей своеобразностью и часто очевидным несогласием с учением церковным. Я просил Управляющего нашими заграничными церквями в Западной Европе Преосвященного Митрополита Литовского доставить мне сведения об учении Булгакова. По поручению Владыки Митрополита подробный очерк учения Булгакова составил А. Ставровский. Имеется также предварительный отзыв Заместителя Начальника Братства Святого Фотия Лосского с сообщением, что Братство поставило себе задачей систематическое выяснение мнений Булгакова. Доставленный материал дает возможность сделать нижеследующее заключение об учении Булгакова. Прежде всего представляется нецелесообразным указывать отдельные пункты учения Булгакова, где оно явно противоречит церковному учению, иногда повторяя ереси, уже осужденные Церковью. Не в таких частных противоречиях характеристика Булгакова. Это лишь подробности его системы, лишь прямые следствия основного начала, на котором построено все его учение о Софии — Премудрости Божией. Самое это начало не церковно, и система, построенная на нем, настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может. Нужно сказать, что и сам Булгаков как будто не настаивает на «церковности» своего учения. Наоборот, как истый интеллигент, он смотрит на церковное предание несколько свысока, как на ступень, уже пройденную и оставшуюся позади. Омертвевшая в Византии богословская мысль для Булгакова в последнее время забила снова живой струей на инославном Западе, в частности в протестантском, так называемом, кенотическом богословии («кеносис» — истощание Божества). От этого возрождения богословской мысли Булгаков и хочет исходить, чтобы сделать дальнейший (сравнительно с так называемой школьной догматикой, а пожалуй, и с самим православием)

шаг в развитии христианского учения. При всем том и по своему сану (протоиерей), и по своей должности (профессор догматики в Православном Богословском Институте) Булгаков является в некотором роде официальным представителем Православной Церкви, и последней отнюдь не безразлично, что проповедуется им в качестве Ее учения.

В общем, система Булгакова напоминает собою полуязыческие и полухристианские учения первых веков, гностиков и других. Тем более что учение о Премудрости, о Логосе или о посредстве между Богом и тварным миром составляло основную проблему и гностиков.

Приходя к христианству с остатками языческой философии, гностики не могли не столкнуться с церковным учением. Верная евангельскому слову: «Бога никто не видал никогда» (Иоан. 1, 18), Церковь не требовала «Покажи нам Отца» (14, 8), чтобы познать Его нашим земным познанием. Слава Божия в том, что Он есть «Бог неизреченен, невидим, непостижим» (евхаристическая молитва Литургии Святого Иоанна Златоустого). Откровение о Небесном Отце нельзя низводить на уровень обычной любознательности, тем паче — бесцеремонно переправлять его, мешая пшеницу с плевелами (Иерем. 23, 28-29). Для верующего — это святыня, к которой приблизиться можно только «изув сапоги» (Исх. 3, 5), очистив себя не только от греха, но и от всяких чувственных, вещественных образов («неприступный мрак в видении»). Гностики же искали философского познания, а так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные образы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой. Но это была не истина, а воображение, «прелесть», обман и самообман («прельщающе и прельщаеми», 2, Тим. 3, 13). Особая опасность этой прелести была в том, что она прикрывалась терминами и понятиями, заимствованными от Церкви. Нужна была осмотрительность, чтобы не увлечься красивым миражом, и от «здорового учения» не уклониться в «суесловие» (1 Тим. 1, 10, 6). Осязательным обличением прелести было то, что привычка придавать духовному бытию чувственный образ и духовные отношения представлять под видом чувственных заводила иногда так далеко, что в собственном смысле плотские движения принимались за духовные и даже за внушенные Богом. Конечно, далеко не все доходили до этого;

но уже самая возможность таких плодов говорит о том, каково было дерево.

Система Булгакова создана тоже не только философской мыслью, но и творческим воображением. Это тоже есть поэма, увлекающая и высотой своего полета, и глубиной своих соображений. Напоминает гностиков она и своим внешним видом: она оперирует терминами и понятиями, обычными в православной догматике, в Священном Писании и тому подобное. Но вот вопрос: церковное ли содержание влагает Булгаков в эту церковную форму? Может ли наша Православная Христова Церковь признать учение Булгакова своим учением? Для решения этого вопроса не нужно излагать и разбирать всю систему Булгакова. Чтобы не быть ею загипнотизированными, подойдем к ней со стороны: возьмем несколько основных положений православной догматики и посмотрим, во что они превращаются в толковании Булгакова.

1. Бог един по существу и троичен в Лицах. Как единый, чистый, абсолютно несложный и неделимый Дух может иметь три Лица, то есть три сознания или три «я», не сводимые одно на другое, — для нас пребудет тайной. Точно так же и положение: «Единое начало Божества в Троице — Отец рождает Сына и изводит Святого Духа» — скорее едва уловимый намек на новые тайны внутри Божества, чем попытка их раскрыть.

По учению Булгакова, во святой Троице, кроме трех Ипостасей, нужно различать Софию — Премудрость Божию. София есть от века присущая Богу мысль Божия о тварном мире, идеальный образ мира. А так как мысль Божия не может оставаться только мыслью без осуществления, только призраком бытия, то и София есть духовная реальность, существо, и притом живое. София не только предмет любви Божией, но и отвечает Богу любовью, любит Бога. Как живое существо, способное духовно любить, София должна бы иметь сознание, ипостась. Булгаков сначала так и учил, всячески оговаривая, что эта ипостась иного рода, отличная от Трех Ипостасей Божества. Но и при всех оговорках это значило уже явно отрицать христианское учение о Пресвятой Троице. Теперь Булгаков отождествляет Софию с неипостасной «усиа», с существом Божиим. Как неипостасная, София отвечает на любовь Божию лишь пассивно, лишь отдающейся или женственной любовью. Она есть «вечная женственность» в Боге: «Небесная Афродита, как ее именовали Платон и Плотин». Имена Платона и Плотина довольно ясно показывают подлинную природу системы Булгакова. По христианскому же воззрению, любовь, хотя бы и женственная, пассивная, чтобы

быть духовной, тем паче Божественной, должна быть сознательной, то есть принадлежать Ипостаси, а не без-ипостасному существу или природе. Иначе это будет уже инстинкт, неуправляемое разумом «бессловесное» движение, совершенно немислимое в Абсолютном Духе. Даже Еве такая бессознательная, естественная любовь, «влечение к мужу» (Быт. 3, 16), послана была после грехопадения.

Говоря об отношении Трех Ипостасей к Софии («усиа»), Булгаков считает Софию присущей одинаково всем трем Ипостасям, однако различает самооткровение Второй Ипостаси, когда София является Логосом или Премудростью в собственном смысле, и самооткровение Третьей Ипостаси, когда София является Славой Божией, радостью Божией о Себе Самом. Далее, обосновывая свою антропоцентрическую точку зрения, на которой он строит всю свою систему (как бы забывая, что история человечества не исчерпывает даже жизни всего тварного мира, например ангелов, тем более жизни Божества), Булгаков утверждает, что «исходная аксиома откровения» — «сообразность между Божеством и человечеством». Отсюда София есть «предвечное человечество в Боге, как Божественный первообраз и основание бытия человека». Различие Сына и Духа Святого в отношениях к Софии, как Человечеству в Боге, Булгаков опять-таки хочет понять как различие двух духовных начал в Боге; по аналогии двух начал в человеке: мужского и женского. «Как Ипостась Логоса есть Ипостась Христа, воплотившегося в младенце мужского пола и ставшего в возраст “мужа совершенна”, так и Ипостась Духа полнее всего раскрывается для нас в Богоматери и становится для нас действительностью в Церкви, которая и есть и Дух, и Невеста».

Для православного сознания неожиданно это присвоение Софии, как Славы Божией, Духу Святому (ведь и Сын Божий называется «сиянием славы» Отца), неожиданно и то, что Дух Святой, Совершитель дела Христова, эта «сила самоповелительная, самовластно исходящая» в мире (служба Пятидесятницы), глаголавшая во пророках, действующая в таинствах Церкви, называется пассивным или женственным началом в Боге. Вообще трудно сказать, какую конкретную пользу, в смысле уяснения для нас тайн жизни непостижимого Божества, дает нам это неизвестно откуда взятое различие в простом Существом Божиим двух начал: мужского и женского. Рискованность же подобных рассуждений о Боге и их крайняя соблазнительность подчеркивается тем, что образ Божий в человеке Булгаков хочет видеть именно

в двойственности полов. Отсюда не так уже далеко и до обоже- ствления половой жизни, как это было у некоторых из гности- ков, или так называемых «духовных христиан», или у некоторых наших светских писателей вроде В. В. Розанова. Мы отнюдь не хотим сказать, что Булгаков так учит. Но всему свойственно раз- виваться: то, чего не договорил учитель, может договорить уче- ник, может прийти к выводам, от которых с ужасом отклонялся учитель. В этом и состоит соблазн.

Едва ли нужно добавлять, что учение Булгакова о существо- вании Божием ничего общего с церковным преданием не имеет и Пра- вославной Христовой Церкви не принадлежит.

II. О вочеловечении Сына и Слова Божия. Мы веруем, что па- дение человека, исправить которое пришел Сын Божий, отнюдь не входило в планы Создателя. Человек создан был, правда, с те- оретической возможностью падения, как свободный, но эта воз- можность более чем уравновешивалась положительной возмож- ностью устоять в первозданной безгрешности, причем в послед- нем первозданных людей всегда ожидала поддержка особого о них промыслиения Божия. Если бы человек устоял, вся исто- рия человечества сложилась бы совершенно иначе, чем теперь. Подобно несогрешившим ангелам, человек нормально возрастал бы в подобии Богу, беспреткновенно раскрывал бы все добрые начала, положенные в его природу, и неуклонно изживал бы те- оретическую возможность падения, пока она, как у ангелов, не превратилась бы в невозможность. Будучи «здравым», человек «не требовал бы врача» (Мат. 9, 12), и потому вочеловечение Сы- на Божия не имело бы места. Таков был изначальный план устро- ения земного мира, предложенный Творцом свободе человека и ею не осуществленный. Конечно, как всеведущий, Господь от века предвидел падение человека, предусмотрел и план спасе- ния — вочеловечение Сына Божия. Но предвидеть не значит хоте- ть или предопределить. В этом смысле, с точки зрения намере- ний или желаний Божиих, падение человека и вызванное им во- человечение Сына Божия можно назвать случайностью, внесен- ную в первоначальный план мироздания свободной твари.

Не возлагая на Творца ответственности за падение человека, Откровение и человека не считает инициатором падения. «Диа- вол исперва согрешил» (1 Иоан. 3, 8); человек же пал «завистью дьявола», павшего раньше и потом обольстившего людей. Это, с одной стороны, напоминает нам, что наш земной мир, с чело- веком во главе, отнюдь не составляет всего мироздания; что ря- дом с нашим миром есть еще мир духовных разумных существ;

что, следовательно, первоначально человек отнюдь не создан был занять такое исключительное, центральное положение в творении и промышленности Божиим, какое он занял лишь потом, с воочеловечением Сына Божия. Отсюда особая теплота православного учения в раскрытии милосердия Божия, «не возгнушавшегося последней моей нищеты» (Октоих), снисшедшего спасти одну из ста подробностей Своего мироздания. С другой стороны, вмешательство диавола делает нашу язву не такой неисцельной, какова язва самого злоначальника. Вот почему, предоставляя уже неискоренимого злоначальника его свободе и его судьбе, Сын Божий пришел к человеку, чтобы в них «разрушить дела диавола» (Иоан. 3, 8), чтобы отвоевать у него по возможности всех людей, уловленных в его сети. Эта война и будет продолжаться до тех пор, пока не исполнится число «предустановленных (учиненных) для вечной жизни» (Деян. 13, 48), пока они все не покорятся Сыну. «Тогда и Сам Сын покорится, предаст царство Богу и Отцу... и будет Бог все (всяческая) во всех» (1 Кор. 16, 24-28).

Нельзя, однако, забывать, что диавол уже не может обратиться, а равно и все ему всецело предавшиеся. Значит, рядом с «градом Божиим» и «вне» его (Апок. 22, 15) навеки останется область отвержения, «смерть вторая» (21, 8). Откровение не знает апокатастасиса всей твари, а лишь обожение тех, кто будет со Христом. «Бог будет все» лишь в «сынах царствия», все во всех, чья воля сознательно и всецело отождествилась с волей Божией. Это и есть бытие в Боге, христианский энтетизм.

По Булгакову, воочеловечение Сына Божия не только не случайность в плане мироздания, но, наоборот, «ради воплощения Бог и сотворил мир». Влекомый «необходимостью любви», Бог творит мир из ничего, то есть из Своего же естества, так как другого материала не было. В акте творения Бог «истощается» (кеносис), исходит из свойственной ему вечности в чуждую, неестественную для Него область бытия, времени. Рядом с вечной Софией Божией является София тварная, страдающая тварной ограниченностью, однако тоже Божественная. Та же необходимость любви влечет Бога избавить тварную Софию от тварных несовершенств и возвратить к полноте Божественной жизни. Это и совершается в Боговоплощении. Логос, Ипостась Софии Божией, воспринимает в Себя человека, ипостась Софии тварной, и постепенно обожествляя чрез это всю тварь, приводит к конечному «Бог все во всех». Заметим, что, рассуждая о способе соединения в лице Господа Иисуса Христа двух естеств, Булгаков сознательно повторяет осужденную Церковью ересь, приписываемую

Аполлинарию (правильно или неправильно приписывают, спорить здесь не будем).

Возможность и даже необходимость вочеловечения Бога заложена в самой природе вещей, поскольку существует подобие между Божеством и человечеством. «Божественная София, как организм идей, есть предвечное Человечество в Боге». Выходит, как будто бы, что Божественный Логос не вполне осуществил бы Себя, если бы не вочеловечился на земле. Значит, Логос стал плотью совсем не потому, что пал человек. Правда, в числе целей Боговоплощения Булгаков, конечно, указывает и спасение павшего человека. Но это какая-то побочная цель совершенно тускнеет перед главной и бесконечно более грандиозной целью: возвратить всю тварную Софию в Божество (что не загипнотизированный системой Булгакова может назвать только исправлением ошибки, допущенной Творцом при миротворении).

Весьма неясно решается в системе Булгакова и вопрос о возможности падения человека. Одно дело, если вместе с Церковью понимать уничтожение Бога при творении (кеносис) в том смысле, что Всемогущий нисходит до самоограничения, полагая рядом со своею Творческой волей свободу самоопределения тварных духов. И совершенно другое дело, когда мир есть София, хотя и тварная, но по-прежнему Божественная, когда человек — «ипостасный центр» тварной Софии, «даже сотворенный Бог». По Булгакову, «человеческий дух (душа) имеет не тварное, но божественное происхождение», божественная природа этого духа «совечна Богу». Он даже сам участвует в своем творении: библейское «сотворим» (в котором предание Церкви видит указание на Троичность Лиц Божества) Булгаков обращает к творимому. Творец как бы спрашивает у него, согласен ли он быть сотворенным, и дух своим ответным «да» сам осуществляет намерение Творца. На почве церковного учения малопонятно, как дух сотворенный, то есть начинающий свое бытие только с определенного момента, может раньше своего появления выбирать и волеизъявлять. Но Булгаков, очевидно, и здесь не считается с Церковью, осудившей гипотезу о предсуществовании душ. Вообще, в системе Булгакова человек не только «не умален малым чим от ангел» (да и то, по апостолу, здесь указание не на обыкновенного человека, а на Богочеловека, Евр. 2, 8-9), но поставлен далеко выше всех их.

Еще менее понятно наличие в мире, то есть в Софии тварной, дьявола, духа высшего и более могущественного, чем человек, хотя последний и «ипостась Софии тварной». Не ясна и конечная судьба дьявола. Если он навеки остается дьяволом, значит конечный

апофеоз всего (Бог во всем), если его понимать по системе Булгакова, не осуществится. Если же в этой системе покаяние диавола признается возможным, значит опять-таки Булгаков с учением Церкви, на V Вселенском Соборе осудившей оригенизм, не считается.

III. Об искуплении. Сущность учения об искуплении кратко можно выразить так, что Господь Иисус Христос принес Своими страданиями Богу Отцу некоторую ценность, которая с избытком покрыла требования Правды Божией за грехопадение, принес «эквивалент» (слово Булгакова) наказания за грех.

Но неужели допустима мысль, будто Правда Божия может мириться с грехом самим по себе, то есть со злом, лишь бы за него получено было нечто равное? Потом: если все дело в эквиваленте, а он получен, и даже с избытком, почему для нераскаянных грешников вечные мучения остаются?

Значит, Правда Божия удовлетворяется лишь тогда, когда грешник кается, то есть перестает быть грешником. Отсюда искупительную силу Христовых страданий можно искать в том, что Он ими изгнал грех из человеческого естества и сделал его не подлежащим гневу Божию. Но если дело в обновлении человеческого естества, почему же потребовались для этого Христовы страдания на кресте, хотя Всемогущий мог бы избрать и другой путь, менее позорный?

Откровенное учение объясняет это историческими или фактическими условиями, в каких должно было совершаться искупление. Придя в мир, Искупитель нашел здесь «власть тьмы», царство, возглавляемое «князем мира сего» с его рабами — людьми. Искупление приняло конкретную форму избавления людей «от работы вражией» (рабства врагу), причем враг, конечно, сделает все, чтобы не допустить этого избавления. Творец мог бы уничтожить это царство «духом уст Своих», но Он остается верен самоограничению, по которому Он Благоволил как бы связать Себя при создании свободных тварей. Он принял условия жизни мира такими, какими они сложились через злоупотребление своей свободой диаволом и людьми. Именно, чтобы не быть выше наличных условий жизни, а подчиниться им, Он, Господь всего, принял и «зрак раба» и в земной жизни называл себя не иначе, как «Сын Человеческий», предоставляя этим диаволу свободу и возможность действий против Себя. Диавол же, ничего не успев при искушении, «искал убить Его» чрез своих «детей» (Иоан. 8, 40-41), пока не довел Его до позорной крестной смерти, чтобы сделать Его проклятием в глазах людей и тем сохранить свою власть.

Страдания и смерть на кресте, таким образом, зависели от наличных условий жизни мира, которым Господь, ради спасения

людей, добровольно подчинился. Это и есть «Себя умалил» — истощил (Филипп. 2, 7), подлинный «кеносис» Сына Божия.

Если угодно, подвиг Искупителя начинается с самых первых мгновений Его земной жизни и даже с самой вечности (почему Господь Иисус Христос и назван «агнцем, закланным от сложения мира»). Но важнейшим, совершительным актом этого подвига была, несомненно, смерть на кресте; потому что только доведя взятое на Себя послушание раба до смерти, Человек Иисус «исполнил всякую правду», положенную Творцом человеку после грехопадения. Как все люди телесною смертью (то есть разлучением души от тела) порывают с землею и нисходят в тление, чтобы душою праведникам ожидать «нового неба и новой земли» (2 Петр. 3, 13) с их новыми условиями жизни, так и Человек Иисус только телесною смертью освобождался от земного мира с царством диавола и прочее, чтобы, как Начальник жизни, Которому «не бяше мощно держиму быти тлением» (Литургия Василия Великого), стать началом воскресения для обновленного человечества. Только как умерший, сойдя душою в ад, Иисус разорвал на Себе Самом узы власти диавола и мог возвестить: «Изыдите вернии в воскресение» (Октоих). Поэтому смерть (или кровь Христова) и является по преимуществу тем выкупом, который дал нам свободу от рабства диаволу; и как добровольная, она была со стороны Богочеловека искупительной жертвой за спасение людей.

Кому была принесена эта жертва? Не диаволу (как высказывались некоторые в отеческой Церкви), потому что не диавол установил закон, осудивший зло на «смерть вторую» и утвердивший вечную жизнь за добром. Диавол только воспользовался этим законом, чтобы властвовать над грешниками. Голгофская жертва принесена Законодателю Богу Отцу, пославшему в мир Сына, или, точнее, вечной Божественной Правде, поскольку и Отец пожертвовал Своим Сыном в удовлетворение этой Правды.

В подвиге Искупителя Господь действовал отнюдь не в качестве какого-нибудь духовного возглавителя всей твари, ни даже в качестве возглавителя всего человечества (этому не соответствовал бы и «зрак раба») так, чтобы плоды Его подвига распространились как-нибудь механически или хотя бы формально юридически на весь мир и всех людей. Он был лишь «Новым или Вторым Адамом», родоначальником нового человечества. Он искупил и обожил прежде всего Свое личное «восприятие», чтобы тем положить начало нового рода «Христовых» (1 Кор. 15, 3). Поэтому и плодами Его дела могут воспользоваться лишь те, кто возродится Духом в новое человечество и будет во всем един со

Христом. Только таким «приступна неприступная радость», потому что только с ними «Бог примирился» (Канон Богоявления).

Если Булгаков не считает падение единственной причиной воочеловечения Логоса, если эти причины заложены, можно сказать, в самых «глубинах Божиих», то и искупление падшего человека может быть лишь некоторым придатком к воочеловечению. «Надо, — говорит Булгаков, — принять “кеносис” Боговоплощения во всей ужасной серьезности этого акта, как метафизической Голгофы самораспятого Логоса во времени, которое и имело лишь последствием Голгофу историческую, сделав ее возможной и действительной». Рядом с переживаниями Божественного Логоса при воплощении (Он ведь и тогда должен был понести тяготу мира, не только тварно-ограниченного, но и зараженного уже грехом) переживания Его на исторической Голгофе были для Логоса и не новыми, и не самыми тяжелыми.

Неясна вообще в системе Булгакова личность злоначальника диавола, неясной остается и в искуплении. Борьба добра со злом, представляемая в Церкви как борьба Искупителя с личностью диавола, Булгаковым переносится из объективной области во внутренний мир Искупителя, становится борьбой Его с Самим Собою; борьбой, например, сострадающей любви, призывающей на подвиг, и абсолютной святости, ужасающей пред принятием на себя греха и подобное. Конечно, все такие описания внутренних переживаний Богочеловека, при всей их психологической глубине и содержательности, не идут дальше догадок от малопонятного к непостижимому, то есть дают опять-таки воображение, а не откровенную истину.

Между прочим, пытаясь раскрыть психологическое содержание «Гефсиманской Чаши», Булгаков рисует воображаемую картину нового совещания Пресвятой Троицы, подобного бывшему при создании человека. При этом вольно или невольно высказывается мысль, туманно носившаяся в других частях системы Булгакова: за падение отвечает не один человек, но и Сам Творец, сотворивший его так, а не иначе. «Бог во Святой Троице как бы снова говорит в божественном совете о человеке: сотворив человека, в *тварности своей удобопревертного* и ныне падшего, воссоздадим его, на Себя приняв удовлетворение Правде. А эта правда в том, что Виновник бытия человека Сам принимает на Себя *последствия Своего акта творения*. С Сыном Божиим... страдает от греха вся Святая Троица; Отец, как праведный Судия, судящий Своего Сына, а в Нем и Себя Самого, как *Творец Мира...*» Мы подчеркиваем места, где делается нажим именно на тварность человека как

причину его падения, на несовершенство природы, данной ему Творцом. Отсюда получается как будто вывод, что человеку, поставленному Творцом в такие условия, было почти невозможно не пасть. Но не то же ли говорит и Адам: «...жена, которую Ты дал мне, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3, 13). Однако Церковь в этой попытке Адама сделать и Бога участником в падении видит признак уже искажения человеческой совести, произведенное грехом...

Для искупления Богочеловек, по Булгакову, переносит две смерти: духовную и телесную. Так как место человеческого духа в Богочеловеке занял Сам Божественный Логос, то духовная смерть для него есть «Божественная», состоящая в некотором как бы разрыве Сына со Святой Троицей, Его «Богооставленность». «Новый безгреховный Адам Своей сострадающей любовью самоотождествляет Себя с греховным ветхим Адамом». «Едиnorodный Сын Возлюбленный принял на Себя грех, с ним и в нем принял на Себя и гнев Божий на грех, вражду Божию и в ней как бы разлучился с Отцом». Так как эта «Божественная смерть» произошла в Гефсиманскую ночь, когда Христос «перестрадал и изжил все грехи всего человечества и каждого человека, совершенные в настоящем, прошедшем и будущем», чем «Правде Божией было дано удовлетворение, принесен был “выкуп” (“эквивалент адских мук”), совершилось примирение», то естественно, что Гефсимания выступает на первый план и почти заслоняет Голгофу. На долю Голгофы остается лишь смерть телесная, смерть человеческой природы Богочеловека (без духа), как акт дополнительный к Гефсиманской смерти духовной.

Эту замену традиционно церковной Голгофы Гефсиманией опять-таки нельзя не назвать и произвольной, и мало обоснованной. Вся евангельская история, можно сказать, направляется, как к своему главному фокусу, к смерти на кресте и последующему за ней воскресению. На Тайной вечери, прощаясь с учениками, Господь ясно говорил, что Ему предстоит «принять муки» (Лук. 22, 15), что им пора идти, потому что «грядет мира сего князь» (Иоан. 14, 30). Наконец, самое учреждение Таинства Тела и Крови именно «в воспоминание смерти» телесной (1 Кор. 11, 6). Откуда же тогда и «соблазн креста» (Гал. 5, 11) во всей апостольской проповеди? Откуда и столь распространенная в Церкви вера в силу креста и крестного знамения, данного «нам оружия на диавола, трепещет бо и трясется, не терпя взирати на силу его» (Октоих)?

Да и по существу говоря, для всякого страдальца приготовления к страданию, какими бы мучительными думами и переживаниями они не сопровождалась, все-таки не то, что самые страдания.

Не забудем, что страдал Сын Человеческий, и конечно, по-человечески; потому что Он «по Божескому естеству от всякого страдания свободен» (Чин исповедания архиерейского). Беспомощность «раба» пред торжествующей злобой и весь ужас этого ее торжества над невинным со всею их осязательностью представились Иисусу Христу, конечно, не в Гефсимании (в мыслях), а на Голгофе (на деле). Поэтому и «Богооставленность», то есть то, что Бог не вмешивается в торжество злобы над невинным, Он пережил не в Гефсимании, а именно на Голгофе, где и возопил: «Боже Мой, Боже Мой, вскую оставил Мя еси». Замена Голгофы Гефсиманией возможна для Булгакова только потому, что у него страдает Сам Логос и даже вся Святая Троица, как страдала она при воплощении Слова и даже при творении мира. Поэтому-то у Булгакова возможны и такие рельефные изображения «разрыва» во Святой Троице при страданиях. Поэтому и «предаде дух» (для Церкви — человеческий) Булгаков готов относить к Божеству Сына и даже говорит, что после этого «Божественная Троица снова смыкается в нераздельное единство». Допустим, что в качестве простой поэтической вольности или художественной картины такие рассуждения и возможны, но, когда мы их встречаем в богословском сочинении, которое к тому же хочет дать православное учение, невольно приходит на память церковная песнь: «Божеству страсть (страдание) прилагающий, зауститесь вси чужемудреннии» (Октоих).

Вышеизложенным мы и закончим испытание системы профессора протоиерея С. Н. Булгакова.

Испытание это с достаточной убедительностью показывает, что учение Булгакова 1) и по замыслу своему не церковно, и не намерено считаться с учением и преданием Церкви, в некоторых же пунктах явно становится на сторону лжеучений, соборно осужденных Церковью; 2) по содержанию своему вносит в понимание основных догматов веры столько своеобразного и произвольного, что напоминает скорее гностицизм (также осужденный Церковью), чем христианство, хотя и оперирует (как и гностицизм) привычными для христиан понятиями и терминами; 3) по возможным практическим выводам из него тем опаснее, чем оно привлекательнее кажущейся глубиной своих домыслов и общим своим вдумчиво-благоговейным тоном. Давая мысль о возможности ответственность за падение перенести на Творца, это учение понижает в человеке сознание греховности, то есть колеблет самое основание духовной жизни. Представляя же человеческое спасение в виде некоего мирового Божественного

процесса в тварной природе и, в частности, в человеке, оно открывает дверь и прямым искажениям этой жизни.

СПРАВКА: Учение профессора протоиерея С. Н. Булгакова о Софии — Премудрости Божией излагается в его сочинениях: Свет Невечерний. Москва, 1917; Петр и Иоанн. Париж, 1927; Купина Неопалимая (о почитании Богоматери). Париж, 1927; Друг Жениха (почитание Предтечи). Париж, 1928; Лестница Иаковлева (об ангелах). Париж, 1929; Икона и иконопочитание. Париж, 1931; Агнец Божий (о Богочеловеке). Париж, 1933.

Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 **ПОСТАНОВИЛИ:** I. Учение профессора протоиерея С. Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осужденные Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечения им всех Ее верных служителей и чад.

II. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мирян, имеющих неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах, призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

III. О самом протоиерее С. Н. Булгакове, как состоящем вне общения с Православною Церковью Московского Патриархата, особого суждения в настоящее время не иметь, но в будущем, в случае возникновения дела о принятии протоиерея Булгакова в общение, поставить условием такого принятия, а равно и разрешения священнодействий, письменный отказ от своего софианского истолкования догматов веры и от других своих вероучительных ошибок и письменное же обещание неизменной верности учению Православной Церкви.

О чем и посылается **ВАШЕМУ ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ** настоящий указ.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя **СЕРГИЙ**, Митрополит Московский.

Управляющий делами Московской Патриархии, Протоиерей Александр Лебедев.

7 сентября 1935 года.

№ 1651.

УКАЗ МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ ПРЕОСВЯЩЕННОМУ МИТРОПОЛИТУ ЛИТОВСКОМУ И ВИЛЕНСКОМУ ЕЛЕВФЕРИЮ

СЛУШАЛИ: Предложение ЕГО БЛАЖЕНСТВА следующего содержания:

В дополнение к своему докладу об учении Булгакова, послужившему основанием для нашего определения от 24 августа 1935 года за № 93, считаю полезным остановиться на понимании Булгаковым догмата о двух естествах и единой Ипостаси Господа Иисуса Христа.

Православная Церковь учит, что Господь Иисус Христос есть «Бог непреложный и человек совершенный» (акафист). Ни Божество Его не превратилось в человечество, ни человечество не поглощено Божеством.

Называя Господа «человеком совершенным», Церковь особо подчеркивает мысль, что человечество во Христе было совершенно по своему составу, имело в себе все три части обычной человеческой природы, то есть дух, душу и тело (считать ли дух отдельной частью или только высшей стороною души). Церковь не разделяет мнения, будто сначала существовало животное, один психофизический состав, а потом на него нисшел дух. Все три части являются в мир одновременно и образуют из себя нераздельный человеческий состав, самой природой своей предназначенный жить одною общей жизнью.

Высшим отличием человека в земном мире является его ипостась, то есть самосознание. Человек не только живет, но и сознает, что живет и для чего, и притом сознает и принадлежащими ему — своими — все свои части, и все их переживания. Думает «не телу больно», а «мне больно»; не «душа моя любит», а «я люблю» и так далее. Но также человек освещает своим самосознанием и присваивает себе, считает своим — и свой дух, почему и говорит не только «мое тело», «моя душа», но и «мой дух», или как Апостол: «Ваши дух, душа и тело» (1 Сол. 5, 23). Это свидетельствует, что ипостась (самосознание) и дух не одно и то же; что, не говоря уже о человеке — существе полудуховном и полутелесном, но и в чистом духе (каковы ангелы) нужно различать, с одной стороны, ипостась — самосознание, а с другой — духовную природу, так сказать предмет их самосознания. Это столь отвлеченное различение необходимо иметь в виду, чтобы правильно понять церковное учение о Лице Господа Иисуса Христа.

В Лице Господа Иисуса Христа человечество имело не только тело и душу, но и дух, и однако не имело отдельной ипостаси, человеческого самосознания. В Едином Господе могло быть, конечно, только одно самосознание, одна Его Ипостась, Божественная Ипостась второго лица Пресвятой Троицы. Воплотившись, Он сознает принятую человеческую природу как свою собственную и все ее переживания как Свои, подобно тому как обыкновенный человек сознает свою природу и ее жизнь. Поэтому Господь и говорит: «Тело Мое, Кровь Моя», «Душа Моя скорбит смертельно». Жаждало человечество, оно же испускало и дух на кресте, а Господь говорил: «Жажду (Я)», «Предаю Дух Мой». Это и значит, что человечество Христово, не имея своего самосознания — ипостаси, было «воипостасировано», то есть введено во Ипостась Слова Божия, или, грубо выражаясь, стало пользоваться Ипостасию — самосознанием Слова Божия за отсутствием отдельного человеческого самосознания.

Однако такое усвоение Себе Ипостасию Господа переживаний Его человечества не затрагивало Его Божественной природы. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, «страдал единый Христос, составленный из Божества и человечества»... но «страдало в Нем только то, что по природе своей было подвержено страданию, то же, что было бесстрастно, вместе с первым не страдало». А чтобы кто не думал, что Божество не страдает просто по Своей бестелесности, святой отец разъясняет: «Душа, будучи способной страдать, хотя и не рассекается в то время, как рассекается тело, однако же терпит и страдает вместе с телом. Божество же, будучи бесстрастным, не страдает вместе с телом». (Не потому ли и Господь сказал: «Моя душа скорбит смертельно», а не «Я скорблю».)

Своим Божественным самосознанием Господь сопровождал каждый момент жизни Своего человечества, от зачатия в утробе Девы Марии, в младенчестве и в возрасте совершенном. Однако это постоянное, так сказать, предстояние твари пред Богом отнюдь не сковывало Его человечества, не лишало его свойственного ему действия. Это выражает догмат VI Вселенского Собора о двух совершенных волях во Христе, действующих каждая по своему, но в полной гармонии между собою; человеческая воля следовала за Божеской, добровольно ей подчиняясь. Борьба против воли Божией в безгрешном человечестве Христовом быть не могла: был лишь непрестающий вольный подвиг преодоления естественной немощи во имя служения, принятого на Себя.

С другой стороны, Бог-Слово, став плотью и «живя с человеки», являл вовне Свое Божество чрез человечество и потому,

естественно, должен был сообразовать его явление с условиями Своей внешней жизни (сыном в доме родителей и пророком и учителем пред народом), со степенью восприимчивости Своих ближайших учеников, с постепенным назревaniem богоборчества в передовой части тогдашнего Израиля и подобное. Сверх же всего, цель Его пришествия в мир — домостроительство нашего спасения — требовала, чтобы Он до времени был «Богом таящимся» (блаж. воскр. 8 гласа). Этим и объясняется видимая постепенность, с какою раскрывалось в устах Господа учение о Его Богосыновстве, о судьбах Его земного служения, а также резкое различие в откровениях до и после воскресения. Было бы ни с чем несообразно выводить отсюда, будто бы Божеское самосознание, сознание Себя Сыном Божиим развилось во Христе лишь постепенно, одновременно с Его человеческим развитием: в младенчестве едва мерцало, с возрастом то просветлялось, то затмевалось и только с воскресением достигло полноты. Что же касается случаев неведения (например, времени кончины мира), то в них нужно видеть простое уклонение от прямого ответа по соображениям «икономическим». Вопрос же о гробе Лазаря, может быть, был лишь разговорной формой вместо: «Идемте на его гроб». Но как Господь мог бы молиться Богу, если бы Он всегда ясно сознавал себя Богом? Не молился же Он только напоказ, например для назидания учеников. Но из Евангелий мы видим, что Господь не отказывал (когда не было к тому высших соображений) ни Своему телу в пище, сне и прочем, ни Своей душе в потребном для нее (общение с людьми, дружба и подобное). Насушный хлеб для духа и источник его сил и бодрости есть молитва: мы и видим Господа Иисуса молящимся очень часто. Притом Господь молился не Себе, а Своему Отцу, а Отец единый с Сыном и Духом Святым по существу является вместе с тем «началом естественным Сына и Духа» (Чин исповедания архиерейского). Молитва, следовательно, нисколько не нарушала естественных отношений между Лицами Пресвятой Троицы и не могла чем-нибудь затруднять Богочеловека.

Догмат о двух естествах в Богочеловеке, по мнению Булгакова, не выяснен святыми отцами до конца, и главная причина этому «есть отсутствие надлежаще установленной и последовательно проведенной идеи кеносиса (истощание Сына Божия или самоуменение, по Филип. 2, 7)». Кеносис же Булгаков понимает не в обычном смысле нравственного или волевого самоуменьения Сына Божия при воплощении. Булгаков думает, что такое самоуменьение должно сопровождаться и некоторыми физическими

изменениями в природе Самоуменьяющегося. Логос не внешне только стал плотию, но и внутри, в Самом Себе. Он, конечно, не превратился в человека, но из Божества и человечества образовал нечто среднее, как бы отмежевавшее Себя от Божества во Святой Троице (впредь до совершенного обожения принятого человечества).

Правда, Булгаков не забывает, что «уничтожение Сына Божия относится не к природе (“усиа”), а к “морфи”, к божественному образу, которого совлекается Христос»; однако это совлечение не ограничивается внешностью. Сын Божий, предвечно будучи Богом, сходит с небес и как бы оставляет божественную жизнь... Вторая Ипостась совлекается и Своей собственной ипостасной воли или энергии, сохраняя сыновнее послушание, но удерживая в бездейственности собственную ипостасную актуальность. Его (Логоса) Божественная Ипостасная сила как бы замирает, «опустошается» (с. 252). «Сын для Себя как бы выступает из сомкнутого кольца Троиинства. Он Сам для Себя начинает существовать как бы в третьем лице, как некое существо, которое, хотя и един сый Святой Троицы, не живет само в единотроицной Ипостаси Божией, но остается для Нее как бы извне... Ипостась Логоса, переставая быть для Себя Божественною Ипостасью, хотя в объективном бытии Своем таковою и оставаясь, становится Ипостасью человеческою. Его самосознание осуществляется чрез человеческое сознание» (с. 257). Одним словом, Христос есть Богочеловек не только в том смысле, что в Нем одною Ипостасью соединяются две природы, Божеская и человеческая, но и сама Ипостась эта по силе такого соединения становится также богочеловечна: соединение двух природ проникает в Ее собственные недра. Отец послал, и Сын пошел, Сын угасил в Себе Богожитие, а постольку и Богосознание, и сложил его к ногам Отца, предал Ему Себя подобно тому, как на кресте умирая, предал Ему Дух Свой (“гесс”), — родился в Вифлееме Младенцем Иисусом» (с. 269).

Вышеприведенные выражения Булгакова, если принять их во всей их силе, очень многозначительны. Однако в обилии употребляемая при них частица «как бы», равная почти отрицанию, столь же значительно смягчает их. «Как бы выступил», значит, только сделал вид, что выступил, а на самом деле не выступал; не замирает; не бывает в третьем лице... Что же произошло в действительности, это не становится яснее, чем и при обычном церковном толковании кеносиса. Но для Булгакова такие мало определенные приближения и уподобления (в сущности своей антропоморфические)

нужны, как полутоны и четвертьтоны, для перехода к его софианским выводам.

Итак, Сын Божий, умалив Себя, во всем (кроме греха) уподобился человеку. Это уподобление тем естественнее могло произойти, что человек вообще «сотворен как богочеловек в том смысле, что он в тварном своем душетелесном естестве вмещает божественного происхождения дух» (с. 258). «Между духом и душою коренное различие, как между сверхприродным, нетварным и природным, тварным началом... Душа, живущая в теле, или одушевленная телесность, и есть природное человечество. Однако она, как еще не духовное, не ипостасированное и не ипостасное начало, нуждается в ипостаси и ипостасировании, которые и даются человеку его духом. Но дух в человеке, хотя и человекен по предназначенности к воплощению (в отличие от ангельского), есть в нем начало сверхприродное, даже сверхтварное, которое приходит свыше и вселяется в человеке» (с. 214). Ипостась (самосознание, «я») Булгаков принципиально с духом не отождествляет (см., напр., с. 117), но полагает их в такой «неразрывной связи», что фактически там, где есть дух, есть и ипостась, и наоборот.

Упомянутые три, неодинаковые по своему, так сказать, удельному весу, начала или части (дух, душа и тело) соединены в человеке в одну индивидуальность, живущую общею жизнью, друг на друга влияя и друг друга ограничивая. Дух может подчинять себе душу и тело и направлять их к своим, духовным, целям; но и психофизический состав, живя общей жизнью с духом, со своей стороны неизбежно вовлекает его в свои, свойственные душе и телу, переживания, может не только вообще влиять на дух, но и поработать его себе, как это и есть в падшем человеке. Жизнь человеческого состава, как и все в тварном мире, подвержена становлению, развитию и увяданию. В частности, самосознание человека, восходя от малосознания или даже бессознания во младенчестве к полноте в мужеском возрасте, склоняется к упадку в старости.

Этому человеческому образу во всем и уподобился Сын Божий, в кеносисе, и притом настолько, что самое сошествие с небес Сына Божия отличается от сошествия с небес обыкновенного человеческого духа (и Тот, и другой — для воплощения) лишь степенью. «Единым сверхвременным актом сотворена в Боге полнота человеческих духов (то есть предопределенное их число), которые благовременно посылаются в мир для воплощения. Был послан в мир в ряду других для воплощения в “саркс” человека и несотворенный Дух, ипостасный Логос. И если тварные

духи знают о себе, откуда они (или, по крайней мере, могут знать), то знал о Себе и воплощающийся Логос — кто Он и откуда» (с. 262). И потом «к Богу возвращаются в смерти духи всех, посылаемые Им на землю, и как бы в числе этих духов Отец приемлет и дух Сына, вкусившего смерть» (с. 364). «Обыкновенный человеческий дух, нисходя на землю, вселяется в “природное человечество” (душа и тело) и с собою приносит ему ипостась, самосознание. Точно так же и Логос для Христова человечества. Богочеловек отличается от всякого индивидуального человека тем, что в Нем из трех элементов — Ипостасный Дух, душа, плоть — в качестве первого элемента была не тварная ипостась (хотя и божественного происхождения), но Ипостась самого Логоса. Но формально триединство — Логос, душа, плоть есть частный случай общего человеческого триединства» (с. 214).

Исходя из этого кенотического уподобления Логоса человеческому образу «во всем», Булгаков учит, что и Божественное самосознание воплощенного Логоса, сознание Им Своего Богосыновства, как и сознание и самосознание всякого человека подлежало развитию.

«Человечность в пределах этого зона есть временность и становление, и тому подвержено и человеческое я — личное самосознание. И в этой точке в наибольшей мере заостряется идея кеносиса, самоуничужение Слова. Логос погружается во временность и дискурсивность, чтобы как бы погаснуть в бессознательности, “пребывание во чреве Матери”, из-под Леты подняться на поверхность в качестве младенчески дремлющего сознания, которому предстоит, “возрастать” (Лук. 2, 40) и преуспевать в возрасте» (с. 52), восходя «в меру полного Христова возраста» (Еф. 4, 13). Этим временным угасанием и потом постепенным просветлением самосознания воплощенного Логоса (что, в сущности, равно временному забвению Логосом, а потом воспоминанию о том, что Он есть Второе Лицо Пресвятой Троицы) Булгаков и объясняет в жизни Господа случаи незнания (Он еще не знал в то время, узнал потом), Его молитву ко Отцу и подобное. В ней Иисус Христос искал «осознать в Себе голос собственной божественной природы».

Трудно всерьез, не в качестве какой-нибудь метафоры или нравственного толкования, принять мысль, будто самосознание Второй Ипостаси, то есть самосознание Божие, абсолютно полное и вечно себе равное, вдруг может затемниться или даже совсем погаснуть; будто Божественный Промыслитель мира, — а что Логос и по воплощении продолжает вместе с Отцом и Святым

Духом участвовать в промышленности о мире, этого не считает возможным отрицать и Булгаков (с. 256), — будто Промыслитель, неотступно сопровождающий Своим сознанием каждое движение малейшей пылинки в мире, вдруг перестанет сознавать Самого Себя. Недаром Булгаков в оправдание своего невероятного домысла в конце концов должен сослаться просто на волю Божию, то есть отказаться от всякого оправдания или объяснения. Он говорит, что Бог, как абсолютно свободный, может по Своему усмотрению пользоваться Своею Жизнью (изживать ее) во всей ее полноте и ограничивать Себя в желательной для Него степени. Сын же Божий «восхотел не быть Богом во время своего земного служения» (с. 264). Опять-таки можно понимать это «невосхотение» по-православному, в том смысле, что Бог в целях домостроительных «таился», не восхотел явить Божество Свое во всей Его славе, конечно, ни на минуту не теряя сознания о нем. В контексте приведенной цитаты и Булгаков понимает кеносис скорее в этом смысле. Но понимаемый так кеносис совсем не требует парадоксальных выводов Булгакова и не оправдывает их; это не тот метафизический кеносис, на котором Булгаков строит свою систему. Булгаков боится, что православное понимание содержит в себе уклон к докетизму, превращает земную жизнь Спасителя в какую-то инсценировку, делаемую напоказ, в ряд манифестаций, совсем не уместный в таком великом деле. Но при православном понимании человеческая жизнь Спасителя имеет центральное значение не только как выкуп и жертва, но и как начаток в будущем нового человечества, и уже по этому одному не может превратиться в пустую манифестацию. Но пусть будет и манифестация; такое понимание не будет прямым абсурдом, по крайней мере хоть со стороны логики. Между тем предлагаемое Булгаковым ведет к какому-то, если можно так выразиться, докетизму наизнанку: сознавая себя Богом (а Он не может Себя Им не сознавать), Сын Божий делает вид, что Он этого не сознает...

В обыкновенном человеке все три составные его части — дух, душа и тело живут общей жизнью, причем дух участвует в переживаниях остальных частей. Этот принцип Булгаков полностью переносит и на Богочеловеческую жизнь Спасителя, хотя здесь место тварного духа, как учит Булгаков, занимает Сам Божественный Логос. «В Богочеловеке жизнь Его божественного Я была обусловлена Его душевно-телесной человеческой жизнью, в ней протекала, хотя с ней никогда не сливалась и не отождествлялась» (с. 302). «Как нельзя отделить Его Ипостась от Его Божественной

природы, так нельзя ограничить принятие человеческой природы лишь одною ипостасью, человеческая природа соединяется с Божественной в единстве Богочеловеческой жизни нераздельно и неслиянно, и, следовательно, она налагает свою печать на Божественную природу в кеносисе и самоумалении» (с. 286-287). Такое нераздельное единство жизни Богочеловека произошло не оттого, что человечество, так сказать, расширилось для принятия Божества, а оттого, что Божество себя сократило в мире человечества и отселе относится к миру чрез человечество и должно претерпевать все, что претерпевает человечество. Булгаков отнюдь не боится приписать страдания Божеству; наоборот, на этом настаивает: «Просто отвергнуть всякое принятие Божеством человеческого страдания, как "теопасхитство", значило бы отвергнуть самое Боговоплощение и свести его к видимости» (с. 285). «Разумеется, нельзя сказать, чтобы Божеская природа во Христе могла страдать вместе с плотию, как плоть. Но ведь и душа, даже человеческая, хотя и страдает с плотию, но не плотски, а духовно... И Божество Иисуса Христа, будучи, конечно, чуждо плоти, духовно состраждет плотской страсти, которую страждет Ипостасное Слово, ибо не может не страдать и природа, если страждет ее ипостась» (с. 288-289). «Насколько степень умаления Божества соразмеряется с человеческой мерой, ясно из того, что Божество даже "как бы соумирает с умирающим человечеством"» (с. 343).

Православная Церковь, однако, не может забыть существенного различия между человеком обыкновенным и Богочеловеком. Как бы Бог не умалил Себя, пусть Он образом во всем «стал как человек» (Филипп. 2, 7), однако Он остается по существу Своему Богом, а не человеком. Отличие же Бога от человека, между прочим, в том, что Он «не человек, чтобы расквашиваться» (1 Цар. 15, 29). Ему не свойственно переживать обычные для человека временные, изменчивые настроения: сегодня радоваться, завтра скорбеть, благодушествовать и страдать, гневаться и прочее. Правда, мы часто в своих рассуждениях приписываем Богу все такое человеческое, но это просто потому, что у нас нет другого языка. Строить же по образу человека понятие о Боге для Церкви значило бы «не яко Бога прославить Его».

Булгакову, с точки зрения его аполлинарианского представления о соединении естеств в лице Господа Иисуса Христа, кажется, что православное учение вносит в единую жизнь Богочеловека трудно представимую двойственность: одна половина страждет, а другая «с холодным безучастием» наблюдает за этим страданием.

Но так представляется Булгакову только потому, что к этой проблеме он подходит прежде всего как художник и хочет мыслить образами, и притом земными, человеческими (потому что других в нашем запасе и нет). Церковь же помнит, что все происходящее в Божестве происходит в таких непостижимых, немислимых для нас размерах, что совершенно не укладывается в рамки нашего мышления и воображения. Называя Бога бесстрастным (по невозможности приписать ему человеческих, тварных страданий), мы, конечно, тоже не выражаем истины о Боге исчерпывающе, адекватно, однако подходим к ней ближе, чем при тварных уподоблениях. В первом случае истина нам представляется так, как она и должна представляться нам при ее непостижимости; уподобления же заведомо ее искажают. При этом Божественное «бесстрастие» совсем не означает холодного безучастия, как и отсутствие в Боге человеческого гнева отнюдь не означает Божия безразличия к добру и злу. Кажущаяся двойственность в жизни Богочеловека неизбежна при полной несравнимости соединившихся естеств: «океан бытия» и ничтожная пылинка. Однако, по самой Божественности Ипостаси, единства Ее не может преодолеть эта двойственность. Известно, что некоторые подвижники, достигшие высокого духовного развития, начинают противопоставлять себе свою психофизическую половину, смотрят на тело, как на рабочий скот; однако такое раздвоение не ведет к потере единства личности: подвижники по-прежнему сознают переживания и действия тела своими и отвечают за них. В этом можно найти некоторый намек на единство Богочеловеческой жизни при двух несравнимых между собою естествах.

Точка расхождения Булгакова с Церковью здесь в том, что он, различая теоретически ипостась (самосознание) и природу и в тварном духе (в Боге это различие у Булгакова проведено, пожалуй, последовательно), в учении о Богочеловечестве это различие как бы забывает. В понятии «дух» он подчеркивает признак «ипостасный» и так переходит к отождествлению понятий «дух» и «ипостась». Отсюда догмат о том, что человечество во Христе не имело отдельной ипостаси (против Нестория), понимается Булгаковым в смысле отсутствия в человечестве Христовом человеческого духа, не только ипостаси, но и духовной природы. Значит, Сын Божий принял от Девы Марии будто бы только «природное человечество», то есть его душевно-телесную часть, общую у человека с животными. Вывод, чреватый весьма важными последствиями. Достаточно, например, вспомнить догмат VI Вселенского собора о двух волях во Христе. Булгаков

правильно разъясняет, что «подчинение» по смыслу всего догмата о двух самобытных волях не раздельных, но не сливающихся, означает не уничтожение человеческой воли чрез поглощение ее Божественною, но иерархическое соотношение обеих природных волей.

«Природная человеческая воля свободно подклоняется решениям Божественной воли, но это подклонение не означает пассивное подчинение приказу или превозмогающей силе, но свободное избрание и согласие приемлющей высшее содержание воли» (с. 273-274). О каком «подклонении» человеческой воли и даже вообще о наличии двух волей во Христе может быть речь, когда в Ипостась Богочеловека будто бы принят не человек, а только низшая часть состава, животная, конечно не имеющая сознательной и свободной воли. Если нет во Христе человеческого духа — носителя человеческой воли, то с Божеством во Христов состав могла снизойти только Божеская воля и никакая другая. Получается строгое монофелитство.

Не мешает здесь вспомнить и то, что воплощение Логоса, по Булгакову, в миниатюре повторяется в воплощении каждого человеческого духа, тоже ипостасного, то есть тоже приносящего в состав человека ипостась и духовную свою природу. Откуда же тогда в мире грех? Животный состав человека, взятый отдельно, разделяет участь «всей твари», которая «суете повинулась невольно», ради повинувшего (Рим. 8, 20), то есть ради свободного в своей воле человека, и, следовательно, не несет ответственности за грех и не сознает его. Ипостасный же дух, ниспосылаемый прямо от Бога, тоже не может согрешить. Остается, следовательно, лишь воображать, вместе с гностиками и некоторыми восточными религиями, трагедию духа, искры Божества, низведенной в тьму Майи, в область не нравственного, а космического зла, и освобождаемой нисшествием высшего зона — Логоса.

Далее, если Логос, по Булгакову, должен собою восполнить принимаемый Им человеческий индивидуум до его нормального трехчастного состава, то Логос должен не возглавить только этот индивидуум Своим самосознанием, Своею Ипостасию, а и войти Своею духовной природою в его состав в качестве составной части. А так как у Логоса отдельной природы нет, а есть существо («усиа»), общее у него с Отцом и Святым Духом, и это существодроблению не подлежит, то, значит, в состав принимаемого Логосом человеческого индивидуума, в качестве его третьей части, должно войти все существо Божие, все Божество. Оно будет сопровождать не только человечество чрез Ипостась Логоса (как

можно наглядно представить отношение естеств в православном учении), но именно войти в состав человечества, как в него входит обыкновенный человеческий дух, чтобы жить с остальными частями одною нераздельною жизнью. Разница лишь в том, что здесь вновь образуемое соединение есть не простой человек, а Богочеловек. Конечно, при таком представлении дела нельзя сказать, чтобы человеческая природа во Христе была лишь «приставлена» к Божеству (как наглядно и несколько иронически изображает Булгаков церковное учение), но едва ли можно безоговорочно и называть Господа Иисуса Христа «Богом непреложным и человеком совершенным»; едва ли можно исповедовать, что в Богочеловеке в единой Ипостаси Сына Божия соединены два совершенных естества: Божеское и человеческое.

Монофизиты признают во Христе одно Божеское естество, потому что, по их мнению, человеческое естество неизбежно поглощается Божеством. Такой догмат догматически понятен. Даже весьма трудно не впасть в него при известном уклоне мышления (как это и показывает Булгаков на примере последователей святого Кирилла Александрийского). По системе же Булгакова, не человечество поглощается Божеством, но, наоборот, Божество, да позволено будет так выразиться, идет как бы в качестве материала на пополнение человечества. Получается уже не одно естество, но и не два, а как бы полтора, и соединяются они не только во едину Ипостась, а в один природный индивидуум необычного состава, в одну особь сложной природы. Пожалуй, сравнение с мифическим кентавром (якобы состоявшем из двух половин неодинаковой породы, например человек и конь), встречавшееся в святоотеческой полемике против аполлинарианства и не совсем одобряемое Булгаковым, не так уже неудачно.

При свете изложенного понятно, почему Булгаков так настаивает на участии Божества в страданиях и даже смерти человечества. Здесь сказывается в Булгакове, по моему мнению, не одно увлечение чувством, жадной утешения в образе страждущего Бога и не одно воображение, которому так много говорит этот образ. Здесь действует прямая логическая необходимость. Ведь прежде всего страдания животного организма самого по себе, без наличия в нем духовной сущности, не выходят из круга простых физических явлений и не имеют нравственного смысла. Только наличие духа делает организм человеком и придает переживаниям организма нравственный смысл, возводит простое физическое страдание на степень добровольного подвига. Если в Богочеловеке Божество пребывает бесстрастным, то для Булгакова это будет

означать не только «холодное безучастие», несвойственное Богу любви, но и совершенное отрицание искупления: страдания одного животного организма, конечно, не составят искупительного «эквивалента адским мукам» (как понимает Булгаков искупительную силу Христовых страданий), но и вообще нравственного подвига. Смысл же искупления Булгаков должен ограничивать этим «эквивалентом» потому, что другая, так сказать, моральная сторона искупления — обновление и обожение человеческого естества и возведение его к последнему «Бог все во всем» — принадлежит, по Булгакову, уже космическому процессу постепенного «ософияния» твари или возвращения в Божество тварной Софии. Процесс этот идет параллельно искуплению и совершенно независимо от него: он должен был бы идти своим путем, если бы искупления и совсем не было. София — Премудрость Божия неуклонно совершает свой диалектический кругооборот: отражается в области небытия в виде тварной Софии; достигает «предельного ософияния человеческой природы» в Пресвятой Богородице (с. 225) и, наконец, во Христе и со Христом восходит к Богу.

С другой стороны, понятно, почему у Булгакова нажим делается не на смерть крестную саму по себе, а на страдания, не на Голгофу, а на Гефсиманию. Когда страдает вся Святая Троица, смерть животного организма естественно уходит далеко в тень, становится лишь заключительной точкой, неизбежной, но сама по себе ничего не прибавляющей.

Таким образом, и в понимании весьма существенного для его системы догмата о двух естествах во Христе Булгаков сознательно расходится с церковным учением, как, по его суду, неудовлетворительным, и смело переступает вехи, указанные Церковью человеческому разуму. Но в результате Булгаков только теряет из-под ног реальную почву данных Откровения, почерпнутых Церковью из «явлений духа и силы», и остается лишь со «словами человеческой мудрости» (1 Кор. 2, 4), увлекательными, даже блестящими, но не спасающими.

СПРАВКА 1: Определением от 24 августа 1935 года за № 93 постановили:

1. Учение профессора протоиерея С. Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осужденные Церковью,

в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечения им всех Ее верных служителей и чад.

II. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мирян, имевших неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах, призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

III. О самом протоиерее С. Н. Булгакове, как состоящем вне общения с Православной Церковью Московского Патриархата, особого суждения в настоящее время не иметь, но в будущем, в случае возникновения дела о принятии протоиерея Булгакова в общение, поставить условием такого принятия, а равно и разрешение священнодействий, письменный его отказ от своего софианского истолкования догматов веры и от других своих вероучительных ошибок и письменное же обещание неизменной верности учению Православной Церкви.

2. Определение Патриархии, от 24 августа 1935 года за № 93, 10 октября 1935 года за № 97, 98 и 99 было препровождено председателям Церквей: Блаженнейшему Патриарху Антиохийскому, Святейшему Патриарху Сербскому и Блаженнейшему Митрополиту Афинскому с обращением ЕГО БЛАЖЕНСТВА о возможной поддержке определению.

Определением от 7 декабря 1935 года за № 135

ПОСТАНОВЛЕНО: Приняв к сведению, как дополнительный к прежде заслушанному материал, остаться при определении от 24 августа 1935 года, о чем дать указы Преосвященным Архиереям.

О чем и посылается ВАШЕМУ ПРЕОСВЯЩЕНСТВУ настоящий указ.

**Заместитель Патриаршего Местоблюстителя СЕРГИЙ,
Митрополит Московский.**

**Управляющий делами Московской Патриархии,
Протоиерей Александр Лебедев.**

27 декабря 1935 г.

№ 2267