

Новое учение о Софии Премудрости Божией святитель Серафим (Соболев)

Книга сия – «Новое учение о Софии Премудрости Божией», Архиеп. Серафима, переиздана в память усопших раб Божиих: Александры Жернаковой и её сродников: Владимира, Марии, Матрены и Афанасия и всех их усопших сродников.

От издательства

От издательства

За последние годы, когда появилась возможность посылать книги в Россию, то некоторые издательства, между другими своими изданиями, посылали туда много произведений религиозно-философского направления. Между ними были произведения протоиерея Сергия Булгакова, в которых содержится его особое еретическое учение о Софии и о «софийности». Так как русский читатель не искушен в этих вопросах, и многие смущаются этим учением, которое явно не согласно с церковным учением, то в этой связи отсюда поступают просьбы дать правильное объяснение сего направления. Поэтому наше издательство предприняло шаги для перепечатания обстоятельного труда по этому вопросу Архиепископа Серафима (Соболева) – «Новое учение о Софии Премудрости Божией».

В этом труде Преосвященный Архиепископ Серафим умело и убедительно разоблачает учение протоиерея С. Булгакова о Софии, Премудрости Божией. Автор исчерпывающим образом показывает, что софиология протоиерея Сергия Булгакова не согласуется с православной традицией. Это его учение, конечно, в более грубом, неприемлемом в настоящее время виде, свойственно почти всем гностическим сектам, начиная с первых веков Христианства. Через каббалистически-оккультную традицию и далее через розенкрейцеров в роде Якова Беме, и через масонов, сочинения коих получили распространение в России в конце 18-го века, эти гностические тенденции распространились и в России. В дальнейшем направление это

возобновилось в сочинениях В.С. Соловьева и прот. Павла Флоренского. Поэтому теперь, когда стараются о распространении среди неискушенного русского читателя этого ложного учения неогностицизма, через засылку книг протоиерея С. Булгакова или через печатание трудов прот. Павла Флоренского, мы считаем, что труд Архиепископа Серафима является очень необходимым, и поможет многим разобраться в этом противоцерковном направлении, к которому ведут писания, упомянутых писателей-философов.

Издательство Свято-Троицкого Монастыря.

1993 год.

Введение

1. Исходная мысль софийного учения – учение гностиков о посредстве между Богом и миром

В одном из своих сочинений о. прот. Сергей Булгаков, имея в виду свой очерк о Софии Премудрости Божией: «Ипостась и ипостасность» говорит: «В нем дается совсем не новое учение, но лишь делается попытка осмыслить уже существующий в церковном предании факт почитания Божественной Софии».¹

Мы с таким взглядом на данное учение, как на существовавшее прежде, можем согласиться только отчасти и в том лишь случае, если будем иметь в виду исходную мысль, из которой оно развивается. А развивается это учение из мысли о посреднике, как особом существе между Богом и миром, без которого, будто бы, невозможны были самый факт создания временного и тварного мира и дальнейшее Божественное домостроительство о человеческом роде.² Еще Арию была присуща эта гностическая мысль, как одна из главных в его еретической богословской системе. Ариане не допускали непосредственного отношения Бога к миру. Поэтому, считая Иисуса Христа хотя и самую высшую, но все же тварью, они отводили Ему участь гностического демиурга в творении мира. «Бог, – говорили ариане, – творил мир при посредстве Его (Сына), потому что само Божество не могло придти в соприкосновение с конечным миром. – По их учению, Он был употребляем в творении, как орудие, между тем как, по православному выражению, Отец творил Им, как рукой».³

Правда, прот. Булгаков не разделяет еретического взгляда Ария на личность Христа. Ссылаясь на св. Афанасия Александрийского, он даже ниспровергает арианское учение об Иисусе Христе, как тварном посреднике.⁴ Но мысль о посредстве и притом, как мы увидим ниже, не тождественном с Божественною Второю Ипостасью, у него в учении о Софии остается, как исходная.

«Для чего Бог, – цитирует о. протоиерей слова св. Афанасия, – ищет посредника, как будто недостаточно воли Его к произведению того, что угодно Ему?.. Если же одной Его воли

достаточно к созданию всего, то опять потребность в посреднике, по вашему учению, излишня (II, 29)».⁵

«Но такими же аргументами, – говорит тут же пр. Булгаков, – можно было бы с противной стороны возразить и на собственное учение Афанасия о творении мира Словом. Речь идет, конечно, не об ограничении всемогущества Божия, но об онтологической несовместимости Бога и мира без посредства. (Иначе ведь подобными же аргументами, – говорит о. протоиерей, – можно было бы отрицать всемогущество Божие тем, что Ему несвойственны все черты, связанные с тварностью и ограниченностью)».⁶

Следовало бы в таком важном догматическом вопросе держаться св. отцов Церкви. В них, как и в св. Апостолах, действовал Дух Святой. А Святой Дух, по свидетельству Христа, есть источник всякой истины.⁷ Благодать Св. Духа раскрыла им всю глубину Божественного Откровения Ветхого и Нового Завета; ввела их разум во все тайны Божественного Домостроительства и обогатила их познанием истин веры и жизни христианской в совершенстве. Поэтому св. отцы являются для нас неложными истолкователями Св. Писания и единственным критерием для истинного его понимания. Без обращения к авторитету св. отцов Церкви мы всегда будем находиться в заблуждениях и отступать от православной истины, ибо тогда единственным критерием истины будет для нас наш разум – слабый, ограниченный, греховный. К чему он приведет нас без благодатного, святоотеческого руководства, об этом достаточно свидетельствует тот факт, что еще во второй половине прошлого столетия в одном лютеранстве, изучающем истины веры непосредственно из Божественного Откровения, без обращения к святоотеческой благодати, было до пятисот сект.

Такого отступления от истины не случится с нами, если мы будем рассматривать Св. Писание при свете святоотеческого учения, с ним сверять всякое богословское мнение, все согласное с учением св. отцов принимать, а все несогласное с таковым отметить.

И вот, если мы будем тщательно рассматривать святоотеческое учение о творении Богом мира, то богословской мысли о. Булгакова по сему вопросу мы здесь не найдем. Св. отцы, приводя свидетельства из Божественного Писания о творении мира, не видели в них указания ни на какое посредство при этом творении; никогда об этом посредстве не говорили и потому учили, что мир создан Богом непосредственно. Они исключают всякую мысль о посредстве, когда в строгом соответствии с библейским повествованием о сотворении человека⁸ говорят, что Господь создал наше тело из персти Своею рукою, а нашу душу Своим вдуновением.⁹

2. Учение Богооткровенное и святоотеческое о непосредственном творении Богом мира

Конечно, говоря, что мир непосредственно создан Богом, св. отцы на основании Св. Писания под словом Бог понимают всю Божественную Троицу. Так св. Максим Исповедник говорит: «Творцом суши от вечности Бог по безпредельной Своей благодати творит, когда восхощет единосущным Своим Словом и Духом».¹⁰ А св. Фалассий учит, что «тварей же всех Творец, Промыслитель и Судия есть Триипостасный Бог, – Отец чрез Сына во Св. Духе. Ибо говорится, что из Того, и Тем и в Нем всяческая; Тому слава во веки. Аминь. (Рим. 2:36)»¹¹. Св. же Симеон Новый Богослов, имея в виду изречение Божественного Писания: *Словом Господним небеса утвердишася и духом уст сила их* (Пс. 32:6), под Словом понимает Сына, под Духом уст – Духа Святого, под Господом же – Бога Отца.¹² Поэтому сей св. отец говорит: «Отец Собственного Слова и Сына, Господа нашего Иисуса Христа и Бога, Им же все сотворил Он во Святом Своем Духе;¹³ Св. Троица все создавшая»¹⁴.

Впрочем, в Божественном Писании и Ветхого и Нового Завета мы находим много свидетельств, указывающих на то, что Бог сотворил мир посредством Своего Слова, Второй Божественной Ипостаси, Сына Божия. На этом основании св. отцы учат об Иисусе Христе, как о посреднике при творении Богом мира. «Бог, – говорит св. Афанасий Александрийский, – будучи Отцом Слову, чрез Него все творит... Из всего, что существует и бывает, ничего нет такого, что произошло бы и состоялось не в Слове и не Словом как говорит и Богослов: *Вначале бе Слово и Слово бе к Богу и Бог бе Слово... Вся тьма быша и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1:1,3)»¹⁵. Так, в неизменном согласии с Божественным Писанием смотрит на Слово или на Сына Божия и св. Иоанн Златоуст в своем объяснении изречения евангелиста Иоанна Богослова: *Вся тьма быша и без Него ничтоже бысть* (Ин. 1:3) и слов ап. Павла: *Яко Тем* (в греч. тексте Евангелия сказано: чрез Него) *создана быша всяческая яже на небеси и яже на земли,*

*видимая и невидимая, аще престолы, аще господствия, аще начала, аще власти – всяческая Тем и о Нем создашася. (Кол. 1:16)*¹⁶.

Но из приведенного святоотеческого учения видно, что Иисус Христос есть посредник Божественный. Он есть Творец мира. «Слово Божье, – говорит св. Антоний Великий, – есть Образователь входящего в состав мира сего вещества, Устроитель и Художник всего бывающего».¹⁷ «Все, – богословствует св. Григорий Богослов, – составлено словом и хотением. *Той рече и быша: Той повеле и создашася (Пс. 32:9).*¹⁸ Ибо, по учению св. Афанасия Александрийского, «Божье Слово есть зиждительное и творческое»¹⁹.

Такой святоотеческий взгляд на личность Христа естественен, ибо он основан на положительных свидетельствах Священного Писания о Божестве Слова, Сына Божия Иисуса Христа, что явствует уже из начальных евангельских слов Иоанна Богослова, где сказано: *Бог бе Слово*²⁰. Свидетельствует евангелист Иоанн о Божестве Христа и в тех местах своего Евангелия, где говорится, что Христос есть Сын Божий и обладает равным достоинством по отношению к Божественному Отцу Своему²¹. А в конце того же Евангелия Иоанн Богослов делает такое заключение: *Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Сын Божий, и да веруете живот имате во имя Его.*²² Еще более яркое свидетельство о Божестве Иисуса Христа Иоанн Богослов приводит в конце своего первого послания, где он говорит: *Вемы же, яко Сын Божий прииде и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога и да будем со истинным Сыне Его Иисусе Христе. Сей есть Истинный Бог и живот вечный.*²³ В аналогию к этому свидетельству нужно отнести и свидетельства Ап. Павла в его посланиях к Тимофею²⁴ и к Титу²⁵, а также и многие другие свидетельства из Божественного Откровения Нового Завета.

Кроме того, св. отцы, озаренные Св. Духом и как бы нарочито в пресечение учения, допускающего особое посредство при сотворении Богом мира, останавливают наше внимание на том, что Сын Божий, будучи при творении посредником, сотворил мир непосредственно. «Слово, –

говорит св. Григорий Богослов, – взяв часть новосозданной земли бессмертными руками, составило мой образ и уделило ему Своей жизни; потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества. Так из персти и дыхания создан человек – образ бессмертного.²⁶ Бог, по словам св. Иустина, создал мир не при помощи каких-либо сторонних сил, хотя и ангельских, а Сам Собою, только при посредствии Своего Собственного Слова».²⁷ Бог, свидетельствует св. Максим Кавсокаливит, «единым словом все из несущаго привел в бытие».²⁸ А св. Климент Александрийский учит, что «мир сотворен Богом единственно чрез хотение Его воли, за которым всегда следует самое бытие, и что единственным посредником Божиим в сем случае было Его собственное Слово».²⁹

Таким образом, мы опять приходим к тому, что по учению св. отцов Церкви, мир создан Богом непосредственно.

3. Святоотеческое понимание и опровержение учения гностиков и ариан о посредстве

Мнение, что создал Бог мир чрез тварное посредство, по учению св. отцов Церкви, было не только неприемлемым Божественным Откровением, но казалось странным, ведущим к большим и многим несообразностям, о коих с исчерпывающею полнотою говорит во втором своем слове против ариан св. Афанасий Александрийский.³⁰ Мы не будем на этом подробно останавливаться, но приведем слова великого св. отца, указывающие только на две из таких несообразностей.

«Если, – говорит он, – по невозможности естеству сотворенному быть непосредственным Божиим делом была нужда в посреднике, то, поскольку Слово создано и есть тварь, и при Его создании, по всей необходимости, нужно было посредство... а если и для Слова найдется какое посредство, то и для этого посредства потребуются опять иной посредник; и таким образом, восходя и допытываясь помыслом, отыщет иной великую толпу стекающихся посредников; вследствие же этого, невозможно будет и состояться твари, потому что она всегда требует для себя посредника, а этот посредник не может придти в бытие без другого посредника».³¹

Так, по свидетельству св. Афанасия, арианское учение о посредстве приводит к выводу о невозможности самого сотворения мира. Но, по словам того же отца, это учение приводит к такой же, если еще не большей несообразности, а именно, что Бог будто был бессилен сотворить мир один без посредника. Опровергая это арианское заблуждение о посредстве, св. Афанасий говорит: «Бог ни в чем не имеет недостатка; да не будет сего... Писания говорят: *Вся елика восхоте, сотвори.* (Пс. 113:11) и: *Воли Его кто противиться может?*" (Рим. 9:19)³²

Но вот пр. Булгаков возражает, указывая нам, что здесь, т.е. в арианском учении о посредстве идет речь не об ограничении всемогущества Божия, а об онтологической несовместимости Бога и мира без посредства. По его словам, такими

аргументами св. Афанасия в его учении о непосредственном творении мира всемогущею волею Божиею, можно отрицать и самое всемогущество Божие тем, что Богу несвойственны все черты, связанные с тварностью и ограниченностью.

Говоря это, о. протоиерей, таким образом побуждает нас обратить наше внимание на недоумение: как непосредственно Бог вечный и неограниченный мог сотворить мир временный и ограниченный?

Это недоумение высказывалось еще в глубокой древности и тогда же оно нашло себе опровержение в учении св. отцов и учителей Церкви. «Если Бог не вещественен, то откуда вещество? – спрашивает св. Григорий Нисский. – Как произошло количественное от неколичественного, зримое от незримого?.. на все подобные вопросы о веществе ответ у нас, – говорит св. Григорий, – один: не предполагать, будто премудрость Божия не могущественна и могущество не премудро, а напротив того – держаться той мысли, что одно с другим неразрывно, что то и другое оказывается одним и тем же, так что совокупно и вместе с одним усматривается и другое... Если же, в одном и том же Бог вместе есть и премудрость и могущество, то Он не мог не знать, как найти вещество к устройению существ и не мог не иметь нужного могущества, чтобы умопредставленное привести в действительность»³³.

Можно было бы вполне ограничиться приведенными словами св. отца, в целях разъяснения и устранения данного недоумения. Но апологетическая святоотеческая письменность придавала слишком большое значение сему недоумению, ибо оно выдвигалось гностиками под давлением пантеистического взгляда на сотворение Богом мира, в корне искажавшего истинное понятие о Боге и о всем Его творении. Пантеисты в виде, например, последователей одного из трех и самого главного божества индийской религии Браммы учили, что мир и человек произошли, точнее – изошли, из субстанции самого Божества и суть как бы его члены и части.³⁴

Разумеется, те гностики, которые выдвигали вышеозначенное недоумение, хотели выйти из сферы давления пантеистических воззрений на сотворение Богом мира; но

оторванные от Божественного Откровения и его святоотеческого понимания, они не могли должным образом преодолеть сего давления и вынуждены были допустить наличие посредств, чрез которые будто бы Господь только и мог сотворить мир.

Поэтому св. отцы, имея дело с настоящим недоумением, направляли всю силу своих возражений к уничтожению пантеистического воззрения на творение мира, – тем самым уничтожали данного рода недоумение и во всей ясности и простоте раскрывали Божественную истину о непосредственном сотворении Богом мира.

Так св. Климент Александрийский, будучи открытым противником пантеистического взгляда на происхождение мира и утверждая в то же время истину непосредственного творения мира волею Божиею, находил нелепым представлять не только чувственные вещи, но и душу человеческую изливанием Божества. «Бог, – говорил он, – существо простое, а вещи сложны. Бог свят и безгрешен, а душа может грешить и на самом деле грешит».³⁵

И не один св. Климент учил так, имея в виду настоящее недоумение. Из откровенного, а вместе с тем и святоотеческого учения явствует, что Бог творчески произвел мир, «как разумная и свободно действующая причина, а не развил его из Себя, как субстанция, слепо и необходимо раскрывающаяся в своих явлениях и действиях»³⁶. Точнее сказать: не из внутреннего Своего существа Бог произвел мир, а чрез внешнее действие Своей воли и могущества. Поэтому Господь, по создании мира, остался отличным от мира, никогда не смешиваясь с созданною Им тварью, как ее Творец и Промыслитель.³⁷ Господь остался по Своему существу неизменным в то время, как все сотворенное Им подлежит постоянному изменению³⁸.

Так учили св. Иринеи³⁹, св. Феофил, Тертуллиан и св. Ипполит⁴⁰.

Очень хорошо возражает против данного рода недоумения и бл. Августин. Вот как об этом пишет еп. Сильвестр в своем Догматическом Богословии: «Каким образом Вечный производит временное, Неизменный изменчивое и остается в то же время вечным и неизменяемым? На это Августин отвечает тем, что

временность в сем случае и изменчивость всецело падают только на сторону мира тварного чрез внешний творческий акт воли Божией. Что же касается самого существа Божия, то оно остается при этом одним и тем же неизменным существом»⁴¹.

Наконец, чтобы совершенно покончить с этим недоумением, св. отцы рекомендуют отличать творение от рождения. Мир не может быть рождением Божества, ибо рождение есть внутренний акт, который совершается в глубинах самого Божественного существа. Поэтому в данном случае рождение относится только к Единородному Сыну Божию. А творение есть внешний творческий акт всемогущей воли Божией. Поэтому оно относится только к созданному Богом миру со всеми его тварями, от создания коих не произошло абсолютно никакой убыли или прибыли для самого Божественного существа⁴².

«Не из Себя творит Бог, – говорит св. Василий Великий, – производя создания, а Своею деятельностью приводит их в бытие, подобно тому, как человек, обделывающий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело»⁴³. «Что устраивается по хотению, – учит св. Афанасий, – то получило начало бытия и оно для творящего есть внешнее; а Сын есть собственное рождение Отчей сущности не отвне Отца»⁴⁴. «Вселенная, – говорит бл. Августин, – сотворена, а не родил ее Бог из Самого Себя, чтобы быть ей тем же, чем Сам Он есть... Из ничего Бог сотворил все, а из Самого Себя Он не сотворил, но родил равного Себе, Которого мы именуем Сыном Божиим»⁴⁵.

Точно также учили св. Епифаний, Кирилл Александрийский и Иоанн Дамаскин, указывая на существенное отличие творения мира от рождения Сына Божия, смотря на тварь, как на внешнее действие творческой Божественной силы, а на рождение, как на внутреннее действие самого существа Божия⁴⁶.

Так св. отцы исчерпывающе и всесторонне уясняют и вместе с тем опровергают указанное здесь недоумение, показывая всю возможность сотворения Богом мира без всякого посредства и в то же время, как Существом всемогущим, вечным, неограниченным, личным и свободным, совершенно отличным от тварного и ограниченного мира.

4. Вопрос о творении Богом мира из «ничего»

Впрочем, такое святоотеческое понимание существа дела с точки зрения гностической не исчерпывает вполне вопроса об онтологическом отношении между Богом и миром в деле его творения. Объяснение последнего в смысле непосредственного внешнего творческого акта Божественной воли может, по гностическому мнению о. Булгакова, привести к мысли о сотворении Богом мира, как чего-то нового, в Боге не бывшего. А от этой мысли, как предполагает прот. Булгаков, может в свою очередь появиться мысль об уничтожении грани между Богом и миром, так как последний мог будто бы показаться для Бога новшеством, которого Он не знал раньше и в сотворении коего мог иметь нужду для Своего восполнения и, следовательно, Бог не есть абсолютная полнота.

«Если только мы поймем, – говорит о. Булгаков, – сотворение Богом мира, как непосредственное действие Бога, как бы за пределами Своего собственного бытия, как создание чего-то нового, доселе не бывшего и в Боге не сущего, мы неизбежно этим стираем грань между Творцом и тварью: значит ранее творения, когда Бог еще не сотворил мира, Он и не имел его у Себя, значит и Он получил в миротворении некоторое восполнение, значит мир есть в каком-то смысле особая область раскрытия Божества для Него Самого необходимая, значит Бог не есть абсолютная полнота, значит Бог и Сам не знал мира до его сотворения и оно для Него Самого явилось самооткровением»⁴⁷.

Что нам сказать на это возражение о. Булгакова против сотворения Богом мира чрез непосредственный внешний творческий акт Его воли? Будем говорить опять, опираясь на святоотеческое учение. Из него, во-первых, явствует, что Господь, и больше никто, является непосредственным и действительным Творцом мира, как об этом мы говорили выше. Во-вторых, из святоотеческого учения видно, что Господь сотворил мир не из Себя, как учат пантеисты. Тогда мир был бы Божеством. Господь сотворил мир единственно Своею

всемогущею Божественною волею **из ничего** или, как говорится во второй книге Маккавейской – *от несущих*⁴⁸.

Так учат св. отцы Церкви. «Бог, – говорит св. Иринеи, епископ Лионский, – все сотворенное призвал, как хотел, в бытие из ничего и пользовался для сего Своею волею и могуществом»⁴⁹. Так же учит и св. Максим Исповедник, говоря о даровании Богом бытия всему существующему из несущего⁵⁰, и св. Феодор Студит начинает одно из своих поучений братии словами: «Создавший нас из несущих и приведший в бытие Бог, как в училище некое ввел нас в жизнь сию, чтобы мы научились евангельским заповедям Царствия Его»⁵¹. «Св. Троица, – говорит св. Симеон Новый Богослов, – всегда была... Бог един, Который, когда восхотел, привел из несущего в бытие небо и землю и все, что в них, прежде того создав все небесные воинства ангельские, после же всех тварей сотворив и человека, – так что нет ничего ни на небе, ни на земле, ни в преисподних, что не было бы создано из несущего»⁵².

Если же, по учению св. отцов Церкви, мир сотворен не из существа Бога, а из ничего, то он не есть мир Божественный, а есть мир тварный, имеющий, по свидетельству св. евангелиста Марка⁵³, в своем творении временное начало, и как таковой, он, конечно, есть мир новый. Но для Бога сей мир по всей своей целокупности существовал от вечности в Его мыслях, подобно тому, как и тайна нашего спасения существовала в уме Божиим от вечности и осуществилась только в определенное время, как об этом учит св. Апостол Павел в своих посланиях к Коринфянам и Колоссянам⁵⁴. Так и мир тварный, будучи от вечности в Божественном умопредставлении, как мир мысленный, сокровенный, превратился в настоящий, существующий, когда стало сие благоугодно Богу. Эту мысль выражает тот же Ап. Павел в послании к Евреям, говоря: *Верую разумеваем совершиться веком глаголом Божиим, во еже от неявляемых видимым быти*.⁵⁵ Здесь под веками понимаются не только времена, но и нераздельные с ними сотворенные существа и вообще все созданное Богом. Сначала эти века были невидимы, т.е. существовали от вечности только в уме Божиим, а потом стали видимы, т.е. осуществились в виде

настоящего мира, сотворенного всемогуществом и премудростью Творца⁵⁶. «Творец, – говорит св. Максим Исповедник, – от вечности предсуществовавшее в Нем ведение о всем сущем, осуществил и произвел в дело, когда восхотел. Ибо неуместно сомневаться о Боге всемогущем, может ли Он осуществить что, когда восхочет»⁵⁷.

Из изложенного видно, что мир, как мысль, сущая в Боге, вечен, как вечен Сам Бог. Можно даже сказать, что для Самого Бога Его мысль о чем-либо предназначенном Им быть осуществленным, есть самое дело, ибо Ап. Павел говорит о Боге, что Он нарицает *несущая, яко сущая*.⁵⁸ «Мирородный ум, – говорит св. Григорий Богослов, – рассматривал... в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда (мир) был настоящим. У Бога все пред очами и что будет, и что было и что есть теперь»⁵⁹.

Таким образом, имея в виду святоотеческое учение, мы должны сказать, что Бог непосредственно создал мир новый по его временному тварному бытию, но существовавший вечно в Его Божественном умопредставлении. Отсюда становится совершенно недопустимым понимание сотворения Богом мира в смысле непосредственного действия Бога, как бы за пределами Своего собственного бытия, о чем говорит прот. Булгаков. Как возможна эта запредельность, когда творение мира есть ничто иное, как осуществление Богом Своей собственной мысли? Ведь собственная мысль Божия находится в Самом Боге, в самой Его сущности, изведенная к выявлению и ставшая миром лишь внешним творческим актом Божественного Слова. Но и самый этот внешний творческий акт есть действие, в котором открывается Тот же Господь, вне Которого ничего не произошло из существующего, почему св. Иоанн Богослов говорит: *Вся Тем быша, а без Него ничтоже, бысть еже бысть*.⁶⁰ Отсюда и самый существующий мир видимый и невидимый, как непосредственный плод Божественного творческого акта не может рассматриваться, как бы за пределами собственного бытия Бога, почему Ап. Павел и говорит: *Яко из Того и Тем и в Нем всяческая*.⁶¹

Отсюда само собой падает и понимание мира, как нового, разумеется для Бога, доселе не бывшего и в Боге не сущего. А вместе с этим устраняются и все ужасные выводы, которые, по словам пр. Булгакова, должны произойти, как следствие понимания творения мира чрез непосредственный внешний творческий акт Божественной воли.

Действительно, если бы мир оказался новым для Бога, тогда можно было бы говорить об уничтожении грани между Богом и Его творением; т.е. тогда можно было бы относить к Богу тварные черты, а именно, что Он до творения мира не знал и не имел его у Себя и сотворил его, чтобы иметь некоторое восполнение Себе и, следовательно, Бог не есть абсолютная полнота и имеет нужду в создании мира не только для раскрытия Своего Божества, но и для самооткровения и саморазвития.

Означенные мысли в применении к Богу также абсурдны, как абсурдна их главная мысль, что мир, непосредственно созданный Богом, мог оказаться для Него новым. Они были опровергнуты апологетами еще со времен первых веков христианства⁶².

5. Православный взгляд на раскрытие догматов Церкви

Все эти и подобные им недоумения в вопросе о творении Богом мира в богословствованиях христиан происходили от того, что они не могли вполне отрешиться от язычества. Не все христиане могли воспринимать своим духовным зрением истины христианской веры во всем их ослепительном блеске Божественного света. Для этого, прежде всего, потребна была святая жизнь и чистота сердца во исполнение слов Христа: *Блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят.*⁶³ Но так как не у всех была эта чистота, то следовало бы богословствующим людям в догматическом учении вообще и в частности в вопросе о творении мира держаться святоотеческого авторитета.

Не надо думать, что догматика похожа на всякую другую науку. В последней можно открывать новые истины, а в догматике нельзя. Здесь все истины уже открыты Богом Спасителем нашим. *Вся яже слышах от Отца Моего, говорил Господь ученикам, сказах вам.*⁶⁴

Надо заметить, что это сказал Господь ученикам до благодати, когда они не вполне понимали учение Христа⁶⁵, почему Спаситель на тайной вечери говорил им: *Еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне, Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину. Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам.*⁶⁶ Когда же на Апостолов сошла благодать Св. Духа, тогда-то все истины, открытые им Христом и стали их достоянием, сделались для них ясными и понятными. Благодать Святаго Духа обогатила их Божественным ведением в такой полноте, что Ап. Павел от лица всех других Апостолов говорил, что Господь даровал им благодать в преизбытке во всякой премудрости и разумении.⁶⁷ *Кто бо разуме ум Господен, сказал Апостол, иже изъяснит и; мы же ум Христов имамы.*⁶⁸

Таким образом, Господь открыл Апостолам все истины, которым надо было научить их, а чрез них и всех нас. Благодать же Святаго Духа лишь воспроизвела все эти истины в их памяти

и изъяснила им все Божественное Откровение, принесенное Богочеловеком на землю, с абсолютной правильностью, введши их разум до самых глубин Божественного ума Христова. Поэтому даже в отношении Апостолов нельзя сказать, что они вводили новые догматические учения сравнительно с тем учением Христовым, которое они записали или устно нам передали.

Движимые Тем же Св. Духом и св.отцы Церкви все свое богословие направляли не к тому, чтобы делать открытие новых догматических истин, но чтобы сохранить от еретических искажений в неповрежденном виде истины православной нашей веры, которые они получили от Апостолов; – систематизировать их для успешной борьбы с ересями и облекать их в общедоступную форму понимания, дабы верующие могли не только разумно исповедывать свою веру, но всегда были готовы всякому требующему от них отчета дать ответ в нашем учении⁶⁹.

Отсюда, говорить об открытии новых догматических истин, к тому же в богословствовании людей обыкновенных, не приходится. Больше того, что находится в Евангелии, нельзя открыть. Все наши догматические учения выводятся оттуда. Вот почему на соборе Иерусалимском 1672 года было вынесено в пятнадцатом догмате такое постановление: «Веруем, – говорится здесь, – что в Церкви есть евангельские таинства и сих таинств семь. Не принимаем ни более сего числа, ни менее. Семь таинств законоположены в св. Евангелии и из него выводятся, как и прочие догматы Вселенской Церкви»⁷⁰.

Если мы будем следовать вышеобозначенному направлению святоотеческого богословия, мы тем самым будем выполнять задачу богослова. Если же мы сему богословскому святоотеческому направлению следовать не будем в своих богословских мнениях, то эти последние будут не догматическими, а нашими собственными мнениями, которые часто служили основаниями для пагубных ересей.

«Пусть в данном случае весьма поучительным, хотя и отрицательным, для нас примером будет знаменитый Ориген со своими личными богословскими мнениями, которые дали повод

арианам считать его предтечей своей ереси.⁷¹ Вследствие этих мнений св. Исаак Сирианин в своих творениях относит Оригена к числу древних начальников зловерных ересей и ставит его в ряд еретиков, которые, по словам св. Исаака, «уподобляли себя св. Апостолам, исповедали мечты своих помыслов и назвали их духовными созерцаниями». Здесь святой отец помимо Оригена имел в виду еретиков: Валентина, Маркиона и Манеса⁷².

Имея в виду пагубные мнения Оригена о предсуществовании душ, о наступлении времени, когда будущие мучения демонов и грешников окончатся и они снова возвратятся в первое свое состояние, т.е. будут простыми умами или бестелесными существами, св. Великий Варсонувий в ответ одному брату, смущавшемуся этими мнениями сказал: «Сии мнения не к свету ведут тех, которые им веруют, но в тьму. Они не к страху Божию побуждают, но более к преуспеянию диавольскому... Это терние выросшее на земле, проклятой Владыкою Богом. Они – совершенная ложь, совершенная тьма, совершенная прелесть, решительное отчуждение от Бога. Бегай их, брат, чтобы учение их не утвердилось в твоём сердце... Отступи от сего и последуй Святым Отцам». На вопрошение о том же оригеновском учении со стороны того же брата другого св. старца, преп. Иоанна, последний ответил: «Несть сия премудрость свыше нисходящая, но земна, душевна, бесовска (Иак. 3:15). Это учение диавольское. Это учение ведет в муку вечную тех, которые внимают ему. Кто занимается сим учением, тот делается еретиком»⁷³.

Такой отзыв об Оригене в виду его богословских мнений вполне согласуется с тем фактом, что он подпал анафеме на 5-ом и 6-ом Трулльском Вселенских Соборах⁷⁴, а также с свидетельством величайшего из угодников Божиих св. Симеона Христа ради юродивого, который получил откровение от Бога о вечной гибели Оригена⁷⁵.

Поэтому нам надо иметь в области догматического мышления предел, чтобы наша, так называемая «свободная богословская мысль», столь ублажаемая модернизмом не завела нас в еретические дебри, открывающие для нас один только путь на вечные адские муки. Иначе сказать, нам нужно

строго сообразоваться в области догматической с учением св. отцов Церкви. Они своим всесторонним раскрытием настоящего догматического учения о непосредственном творении Богом мира отсекают у нас всякое основание учить иначе или не верить в святоотеческую догматическую истину, что мир создан Богом только чрез посредство Его Божественного Слова, мановением Которого все содержится и оживотворяется в мире; «ничто не может служить оправданием в неверии этому», – говорит св. Афанасий Александрийский⁷⁶.

К сожалению, прот. Булгаков не удовлетворяется святоотеческим учением. Ему кажется, что и при христианском мировоззрении нельзя устранить в отношениях между Богом и миром некоторого посредства. Он не может в той или иной мере отрешиться от древнего гностического, уже давно вместе с арианскою ересью и другими лжеучениями осужденного Церковью, мирозерцания, не допуская непосредственного отношения Бога к миру и вводившего учение о посредствах, чрез которые был будто бы создан мир Богом⁷⁷.

6. Неосновательность ссылки прот. Булгакова на творения св. Афанасия для подтверждения своего учения о Софии и новшество данного учения

О. протоиерей спрашивает: «вполне ли устраняется этот вопрос (об отношении мира к Богу) учением о триипостасном Боге, как Творце мира? Или же все-таки требуют разъяснения недоумения и вопрошания арианствующих, хотя и в другой постановке: возможно ли прямое непосредственное отношение Бога к миру, Творца к твари, Абсолютного к относительному. Есть ли и может ли быть некоторое посредство между Богом и миром μετὰξὺ, потребность в котором не устраняется и при триипостасности Божества?.. Здесь-то, – говорит о. протоиерей, – и возникает вопрос о Премудрости, как предвечном основании мира в Боге, как предвечном мире, тварным образом которого, проекцией во времени, является мир сотворенный»⁷⁸.

При этом прот. Булгаков усердно ссылается на учение св. Афанасия для разрешения вышепоставленных им вопросов, а также и всех недоумений, проистекающих, по его словам, из понимания творения мира, как непосредственного действия Бога как бы за пределами Своего собственного бытия, как чего-то нового, доселе не бывшего и в Боге не сущего. Если бы прот. Булгаков под Премудростью Божией разумел Вторую Божественную Ипостась, то это обращение его к учению величайшего святого отца в целях разрешения всех означенных недоумений можно было бы только приветствовать. Но о. прот. говорит: «Вот все эти недоумения должны были получить посильное разъяснение, и они его и находят в творениях св. Афанасия, хотя соответственно прямым его заданиям еще не окончательное»⁷⁹.

Таким образом, учение св. Афанасия о Премудрости Божией в глазах прот. Булгакова является не исчерпывающим. Кроме того, между ним и св. Афанасием Александрийским в учении о Премудрости Божией огромная разница. Св. Афанасий под Софией понимает Вторую Божественную Ипостась, а о.

протоирей – особое существо, отличное от Божественных Ипостасей.

Отсюда означенное обращение к творениям св. Афанасия и других св. отцов по необходимости приходится объяснять не желанием протоиерея Булгакова засвидетельствовать о своем единомыслии с святоотеческим учением по данному вопросу, чего у него нет, а попыткой показать, что его учение о Софии не есть новое, но такое, которое всегда было в Церкви. Эта попытка – тщетна. Сам о. протоиерей свидетельствует своим собственным взглядом на Софию, Премудрость Божию, и своими определениями Премудрости, что его учение совершенно расходится с святоотеческим, церковным, и кроме того является оригинальным сравнительно с древними гностическими представлениями о Софии. Поэтому оно является ничем иным, как учением новым.

К рассмотрению этого нового учения мы и перейдем на основании собственных сочинений протоиерея Булгакова⁸⁰.

Последний в своем учении ссылается на священника о. Павла Флоренского: «Богословские основы софиесловия, – говорит о. протоиерей, – всего полнее и точнее даны в книге священника Павла Флоренского: «Столп и утверждение истины», письмо десятое»⁸¹. Эта книга появилась ранее печатных софианских трудов протоиерея Булгакова. Причем воззрения о. протоиерея в своей сущности примыкают к представлениям о Софии, Премудрости Божией, о. Флоренского. Поэтому мы не будем считать излишним, при рассмотрении учения прот. Булгакова, коснуться попутно и взглядов на Софию о. Флоренского, который посвятил немало труда развитию этого модернистического учения. К тому же о. Булгаков признает за учением о. Флоренского о Софии, Премудрости Божией, характер основоположительный.

Глава первая

Все софийное учение протоиерея о. Сергия Булгакова и свящ. о. Павла Флоренского разделяется на учение о Божественной, предвечной Софии, Премудрости Божией, и на учение о тварной Софии. Предметом первой части и будет обследование учения о Божественной, предвечной Софии.

Чтобы рассмотреть это учение для его оценки с точки зрения православного мирозерцания, надо сначала его изложить в систематическом виде. Но такое изложение данного учения для нас представляется делом крайне затруднительным, если не сказать более! Мы так говорим, имея в виду противоречия, которые наблюдаются в бесчисленных определениях Софии у прот. Булгакова и свящ. Флоренского. Поэтому мы не станем излагать всего софийного учения в систематическом виде, но будем рассматривать только определение предвечной Софии при свете учения нашей православной Церкви.

Так как в некоторых местах своих сочинений о. о. Булгаков и Флоренский пытаются свое учение аргументировать учением святоотеческим, то, рассматривая софийные определения, будем уяснять себе, насколько выраженное в них учение соответствует учению святоотеческому. Иначе сказать, постараемся узнать, насколько означенная аргументация прот. Булгакова и свящ. Флоренского для их учения может быть состоятельной.

Во всем этом и будет состоять сущность нашей работы по обследованию настоящего учения о Божественной предвечной Софии, Премудрости Божией.

И так, обратимся к софийным определениям.

Критический обзор определений Софии:

1. «Четвертая Ипостась»

В своем сочинении «Свет Невечерний» прот. Булгаков говорит: «Поставляя рядом с Собою мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\acute{\upsilon}$ в смысле Платона)⁸². Так же определяет предвечную Софию и о. Флоренский, говоря: «Это Великое, Царственное и Женственное Существо, которое, не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового»⁸³.

Если София ни Бог и ни тварь, но живое существо, то естественно, возникает вопрос: как же она появилась и стала существовать? Святая Церковь наша устами Божественного Откровения и св. отцов говорит нам, что только Сын Божий – Вторая Божественная Ипостась вечно существует чрез вечное рождение от Бога Отца; а третья Божественная Ипостась, – Дух Святой, вечно существует чрез вечное исхождение от Бога Отца. Все же прочее из существующего, по учению нашей Церкви, есть тварь и существует во времени. Если же о. Булгаков и Флоренский утверждают, что София существует, не будучи ни Богом, ни тварью, то остается только сказать, что это утверждение является в глазах Церкви таким же странным и непонятным, как и утверждение, что помимо Бога и твари, Им сотворенной, на самом деле существует как живое существо, языческий бог Зевс или языческая богиня Диана.

Отсюда становится уже неудивительным, если о. о. Булгаков и Флоренский, в противоречие самим себе, определяют Софию такими наименованиями, которые дают полное основание считать ее или тварью или Богом.

«Как приемлющая свою сущность от Отца, – говорит прот. Булгаков, – Она (София) есть создание и дочь Божия»⁸⁴. А по

учению о. Флоренского, «София есть первозданное естество твари»⁸⁵. Он даже прямо называет Софию тварною личностью. «София, – говорит он, – участвует в жизни Триипостасного Божества, входит в троичные недра и приобщается Божественной Любви. Но будучи четвертым тварным и, значит, не единосущным Лицом, она «не есть» Любовь, но лишь входит в общение Любви, допускается войти в это общение по неизреченному непостижимому, недомыслимому смирению Божественному»⁸⁶.

Еще больше мы находим в сочинениях о. о. Булгакова и Флоренского, в особенности у первого, места, где к Софии прилагаются наименования, свидетельствующие, что она имеет Божественное достоинство. К числу этих наименований нужно, прежде всего, отнести наименование Софии четвертою ипостасью⁸⁷. Правда, прот. Булгаков говорит, что София отличается от Божественных ипостасей, как и от существа Божиего⁸⁸, она с ними не отождествляется⁸⁹; она иного порядка четвертая ипостась⁹⁰; она совершенно прозрачна для Святой Троицы и сливается с Нею⁹¹, но не участвует в жизни внутрибожественной⁹². Словом, она, как свидетельствует прот. Булгаков, не есть Божественная Ипостась⁹³, не есть Бог⁹⁴.

Если это так, то зачем же называть Софию четвертой ипостасью? Ведь даже для неграмотного человека ясно, как Божий день, что в одном ряду вместе с Божественным Отцом, как Божественною Ипостасью, могут быть только Божественные Ипостаси Единородного Сына Божия и Св. Духа. Если София не Божественная Ипостась, если она иного, т.е. не Божественного порядка и не участвует во внутренней жизни Св. Троицы, то называть ее четвертой ипостасью, это значит – допускать абсурд. Но этот абсурд не простой, а крайне вредный для верующих, ибо навязывает им мысль, что помимо трех Божественных Ипостасей существует четвертая Божественная Ипостась, что кроме Св. Троицы существует еще один Бог. Да, это кощунство, от которого отметається даже и сам прот. Булгаков⁹⁵. Но в этом кощунстве виноват только он один, допустивший наименование Софии четвертою Ипостасью.

2. «Божественная и Идеальная субстанция»

К сожалению, у прот. Булгакова и свящ. Флоренского таких наименований Софии, которые свидетельствуют об ее Божественном достоинстве, не мало. К числу их относится определение, в котором София именуется, по словам о. Булгакова, как Божественная, а по словам о. Флоренского, идеальная субстанция.

Что касается первого определения, то нужно сказать, этим термином, столь распространенным в языческой философии, древние и новые пантеисты определяли начало, при объяснении происхождения мира. Последний мыслился ими происшедшим из субстанции самого Божества.⁹⁶ При этом субстанция, конечно, представлялась ими, как первопричина, как субстанция бесконечная⁹⁷. Но в учении одного даже из самых видных пантеистов нового времени – Спинозы – эта субстанция оказывается с большими дефектами. Хотя Спиноза и признает ее бесконечной, самобытной и безусловной, но эта же самая субстанция составляет, по его учению, основу и сущность всех ограниченных, конечных и условных явлений видимого мира. Следовательно, субстанция Спинозы не может быть самобытной и бесконечной, если она по своей сущности представляет одно и то же с миром⁹⁸ и с ним отождествляется⁹⁹, в силу этой сущности.

Отсюда понятно, почему в нашей церковной терминологии, указывающей на причину происхождения мира, это понятие не получило распространения. Им обозначались неправильные представления о Боге и о самом мире. И если его употребляли св. отцы, то разумели под ним, т.е. под словом: «Божественная субстанция», Самого Бога, Его Божественную сущность и природу, отличая эту субстанцию от субстанции человеческой и вообще тварной¹⁰⁰.

Так или иначе, но даже язычники и те же пантеисты под словом: «Божественная субстанция» мыслили Самого Бога, как первопричину созданного мира. Поэтому прот. Булгаков,

называя Софию Божественной субстанцией¹⁰¹, тем самым приписывает ей Божественное достоинство.

То же самое надо сказать и относительно наименования Софии идеальной субстанцией. Как видно из слов о. Флоренского, этим софийным наименованием он показывает, что София есть основа созданного мира¹⁰². Но такой идеальной субстанцией – в смысле основы тварного бытия может быть один только Бог. Он Один только является Основателем или Творцом мира.

Отсюда, называть вместе с о. Флоренским Софию идеальной субстанцией – это значит считать ее Богом.

3. «Идея Бога». Оценка ссылки о. Булгакова на философа Платона

О таком же Божественном достоинстве Софии, свидетельствует в учении о. Булгакова и наименование ее, в котором она обозначается еще определеннее, а именно, как идея Бога. По словам прот. Булгакова, сущая в Самом Боге, эта идея не есть идея абстрактная. Она есть живая личность, Ипостась и является вечным предметом любви Божией, «услаждения», «радости», «игры». И не только сия идея Божия любима, но она и любит ответной любовью и «в этой взаимной любви получает все, есть Все». «Жизнь Св. Троицы, – говорит прот. Булгаков, – есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной любви. Св. София тоже отдает себя Божественной любви и получает дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, наполняют Себя Им и Его Собою. София же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной любви она в себе зачинает все. В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность». В этой женственности тайна мира. Мир в своем женственном «начале», αρχή, уже зарожден ранее того, как сотворен, и из этого семени Божиего, путем раскрытия в нем заложенного, создан мир из ничего...»¹⁰³

Уясняя подробнее Софию, как идею Божию, в ее отношении к миру и его множественности, о. Булгаков говорит, что София есть «горний мир умопостигаемых, вечных идей...»¹⁰⁴ или «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней корень их бытия, а без них и вне нее не существует ничего. В этом смысле можно говорить вместе с Платоном, что идеи суть причины бытия»¹⁰⁵.

Таким образом, много мыслей заключается в определении о. Булгаковым Софии, как идеи Божией. Мы не будем в данный момент останавливаться на определении Софии, как женственного и творческого начала и на определении ее

словом: «Все». Остановим пока свое внимание на Софии, как идеи Божией, являющейся особою личностью в Самом Боге в виде организма вечных идей, этих, по выражению прот. Булгакова, семян или причин бытия всех вещей существующего тварного мира.

Прежде всего, нужно сказать, что мы не видим по существу разницы между понятиями: идея Божия и мысль Божия. Мысль Божию наша Церковь никогда не выделяла в особую личность, не тождественную с Божественными Ипостасями. Под мыслью Божией, как и умом Божиим, св. Церковь в лице св. отцов по преимуществу разумела Первую Божественную Ипостась. «Един Бог Отец, – говорит св. Максим Исповедник, – Единого Сына Родитель и Единого Духа Святого Изводитель, Единица неслиянная и Троица нераздельная; Ум безначальный, Единый Родитель Единого, существенно безначального Слова, и Единой присносущной Жизни, т.е. Духа Святого, Источник»¹⁰⁶. «Первый Ум сый, – поучает другой св. отец, преп. Никита Стифат, – Бог единосущное в Себе имеет Слово с Духом соприсносущным, ни без Слова и Духа никогда не бывая»¹⁰⁷. «Ум – Отец, – говорит св. Григорий Синаит, – слово – Сын, Дух Святой – дух, как учат примерно богоносные Отцы, излагая догматическое учение о пресущной и преестественной Св. Троице»¹⁰⁸. «Но перейдем, – поучает св. Григорий Богослов в своем 30-ом слове о богословии четвертом, о Боге Сыне втором, – к наименованиям Сына... Мне кажется, что Он именуется: Словом (Ин. 1:1) потому, что Он так относится к Отцу, как слово к уму, не только по безстрастному рождению, но и по соединению с Отцом, и потому, что изъясняет Его»¹⁰⁹.

Отсюда и под мыслью сего Отчего Первого и Безначального Ума св. отцы разумели Самого Бога Отца. «Когда у человека, – говорит св. Афанасий Великий, – исходит слово: заключаем, что источник слова есть мысль, и вникая в оное, усматриваем означаемую словом мысль; тем паче в высших представлениях и в несравненном превосходстве, усматривая силу Слова, составляем себе понятие и о благом Его Отце, как говорит Сам Спаситель: *Видевый Мене, виде Отца Моего* (Ин. 14:9)»¹¹⁰.

«Ни мысль, – продолжает тот же св. Афанасий Великий словами Дионисия Александрийского, – не бывает без слова, ни слово – без мысли; но мысль творит слово, являясь в нем, и слово обнаруживает мысль, в ней получив бытие. И мысль есть как бы внутри сокровенное слово; а слово – исторгающаяся мысль. Мысль исходит словом, а слово заключает мысль в умах слушателей; и таким образом мысль чрез слово водружается в душах слушающих, входя вместе с словом. И мысль, будучи сама от себя, есть как бы отец слову, а слово – как бы сын мысли; прежде мысли оно невозможно, и не совне откуда-либо произошло вместе с мыслию, но из нее произникло. Так и Отец, высочайшая и всеобъемлющая Мысль имеет Сына, Слово, первого Своего истолкователя и вестника»¹¹¹.

С другой стороны, мы встречаем у св. отцов Церкви в их творениях и такие места, в коих они под мыслию или под идеею Божией разумели Вторую Божественную Ипостась – Сына, Слово Божие. «Един есть Бог иный, – говорит св. Григорий Богослов, – но не иный по Божеству, – сие Слово одного Бога, живая печать Отца, единый Сын Безначального и Единственный Единственного, во всеми равный Отцу (кроме того, что один всецело пребывает Родителем, а другой – Сыном). Мироположник и Правитель, сила и мысль Отца»¹¹². «Создание света, – говорит бл. Августин, – сначала существует в Слове Бога – в идее, по которой он потом создан, т.е. в совечной Отцу Премудрости, а затем уже в самом создании в той природе, в которой он сотворен...»¹¹³

Таким образом, под мыслию, или под идеей Божией св. отцы Церкви разумели Самого Бога, когда в той или иной мере старались уяснить отношения между собою Лиц Св. Троицы или излагать учение о сотворении мира Божественною Мыслию или Божественным Словом. Никто из них никогда не учил, что наряду с Богом и в Самом Боге существует идея Божия, как отдельная от Божественных Ипостасей личность, содержащая в себе целый организм, или мир вечных идей, как причин всех вещей.

Не трудно, конечно, догадаться, на какой почве появилось такое странное учение. В основе его находится все та же

гностическая мысль, не допускающая непосредственного сотворения Богом мира. Выходит, что Бог не только не мог непосредственно сотворить мир, но Он не может даже иметь без Софии идеи или мысли о мире. Все это – принадлежность Софии – идеи Божией, а не Бога. Если бы Господь все это мог иметь без Софии, то не было бы никакой нужды допускать наряду с Богом и в Самом Боге наличия особого существа, именуемого идеей Божией или организмом вечных идей.

Такова языческая, гностическая, точка зрения о. Булгакова в его определении Софии, как идеи Божией.

Опору этому своему взгляду он ищет в философии Платона об идеях. «По глубочайшему смыслу учения Платона, – говорит прот. Булгаков, – мир идей есть ничто иное, как София, т.е. хотя и живое откровение Божества, но еще не само Божество»¹¹⁴.

Платон является одним из самых выдающихся древних языческих мыслителей, которые близко подходили к Богооткровенному учению о сотворении Богом мира. Эти мыслители признавали за Верховным Божественным Умом свободно-разумное действие и стремились возвысить Бога над миром, выделить его из материи, хотя и совечной Ему, по их ошибочному учению¹¹⁵. В вопросе о появлении греха на земле Платон прямо утверждал, что «природа и способности человека помрачены и повреждены в его родоначальнике с самого его рождения»¹¹⁶.

К сожалению, не во всем своем учении Платон близко подходит к богооткровенной истине. Во всяком случае, прежде чем ссылаться в своем учении о Софии, как идеи Божией, на Платона, о. Булгакову следовало бы вспомнить отрицательное отношение св. Григория Богослова к религиозно-нравственному учению Платона вообще и к его учению об идеях – в частности. В своем слове против евномиян и о богословии первом или предварительном св. Григорий Богослов говорит: «Разí Платоновы идеи, переселения и круговращения наших душ... непрекрасную любовь к душе ради прекрасного тела»¹¹⁷.

А также не следовало бы в данном случае игнорировать прот. Булгакову и того резко отрицательного отзыва касательно учения Платона, который мы находим у св. Иоанна Златоуста в

его толковании Евангелия Иоанна Богослова. «С того времени, – говорит святитель Христов, – как явился он (евангелист Иоанн Богослов) и с ним прочие рыбаки, с того времени учение Платона и Пифагора умолкло, так что (ныне) многие даже и по имени их не знают... А в Платоне нет ничего удивительного, кроме этого одного. Подобно тому, как открыв гробы повапленные, ты увидишь, что наполнены тлением и зловонием и сгнившими костями, подобно этому и в мнениях этого философа, если обнажишь их от прикрас в выражении, увидишь много мерзости, особенно когда он философствует о душе, без меры и превознося ее и унижая... Иногда он говорит, что душа причастна божественному существу; а иногда, возвысив ее так неумеренно и так нечестиво, оскорбляет ее другою крайностью, сводя ее в свиней и ослов, и в другия животные еще хуже. Но об этом довольно... Если бы можно было научиться от них чему-нибудь полезному, то следовало бы и более ими заняться... Итак, оставив их басни, приступим к нашим догматам»¹¹⁸.

Впрочем, из собственных же слов о. Булгакова явствует, что учение Платона об идеях не представляет из себя совершенно незыблемого основания к утверждению, что сей великий языческий философ достаточно ясно отличает Бога от Софии, мира идей, как отдельного существа. «В Тимее (соч. Платона) завершается, – говорит прот. Булгаков, – учение Платона об идеях, а вместе с тем дается ответ на сомнения Аристотеля, и по истине является исторической загадкой, каким образом ближайший ученик Платона мог оказаться вообще столь неблагодарным и придирчивым критиком учения Платона. Это тем более поразительно, что ведь собственно метафизическое учение Аристотеля есть лишь вариант платонизма... Совершенно в духе платоновского Тимея он постулирует высшую форму форм, как движущую причину мира, т.е. Бога Творца. Учение Аристотеля при это разделяет слабую сторону учения Платона, именно и в нем недостаточно ясно различаются Бог и София, Творец и мир идей...»¹¹⁹

Сводя все вышесказанное нами касательно определения о. Булгаковым Софии, как идеи Божией и как организма вечных идей, к одному выводу, мы должны сказать, что за этой идеей

или идеями можно признать значение причины бытия всех вещей, если под ними мы будем разуметь не Софию о. Булгакова, а Самого Бога. Если же под этим определением, т.е. под идеей Божией, мы будем разуметь Софию, как отдельную и не тождественную личность с Божественными Ипостасями, то это опять будет означать ничто иное, как стремление считать Софию Богом.

Глава вторая

1. Определение Софии: «Творческое начало мира»

К такому выводу в особенности приводит определение о. о. Булгаковым и Флоренским Софии, Премудрости Божией, как творческое начало мира. В своей книге: «Столп и утверждение истины» свящ. Флоренский пишет: «София Вечная невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в подробности идей о твари; в Нем же получает творческую силу»¹²⁰. А прот. Булгаков в одном из своих сочинений говорит, что «София... не имеет своей собственной мощи, но получает ее от Бога»¹²¹.

Казалось бы, после такого взгляда на Софию не следовало бы говорить, что мир сотворен этой Софией. Как можно это утверждать, когда вся ее творческая сила исходит от Бога? Если София своей творческой силы не имеет и действует в творении мира не своею, а Божественною силою, то с точки зрения здравого смысла совершенно ясно, что Творцом мира является Сам Бог, но никак уже не София. Но требования здравого смысла о. о. Булгаковым и Флоренским отдаются в жертву требованиям их гностического склада мышления, не допускающего непосредственного творения Богом мира. Правда, по учению древнего гностицизма, посредником при творении мира является тварное существо. Как видели выше, еще св. Афанасий Великий показал всю абсурдность этого гностического учения о тварном посреднике¹²². И вполне понятно, что прот. Булгаков и свящ. Флоренский едва ли бы захотели приобщаться этой гностической абсурдности. По крайней мере о. Флоренский просит своего «милого друга», которому адресует свое десятое письмо, не считать его гностиком¹²³. Поэтому они, не отрицая основной гностической мысли о посредстве, измыслили особое посредство – Софию, которая, по их словам, приведенным нами выше, не есть тварь, но не есть в то же время и Бог¹²⁴.

Нам кажется, что о. о. Булгаков и Флоренский, желая избежать абсурда древних гностиков о тварном посредстве, впадают в еще больший абсурд. Те, хотя и ошибались, но их

ошибочную мысль о тварном посредстве скорее можно было понять чем мысль наших софианцев, что София не есть тварь и не есть Бог. Эту мысль уже никак нельзя понять.

Заявление о. Булгакова в словах: «Мир идей – София... есть самое высшее начало мира, **почти** сливается с Божеством¹²⁵, нисколько не проясняет данной непонятной мысли. И совершенно напрасно прот. Булгаков и свящ. Флоренский так часто обращаются к этому слову: «почти» в своих бесчисленных определениях Софии, будто это слово принадлежит к числу особенных магических слов, могущих скрыть от читателей, да и от них самих, непонятность мысли. Что же из того, что София «почти сливается с Божеством?» Как бы она тесно не сливалась с Божеством, все же она не является Им. А если так, то зачем же к Софии прилагать такие определения, которые приложимы к одному Богу? Этим самым о. о. Булгаков и Флоренский дают только основания полагать, что они не только «почти» сливают Софию с Божеством, но и делают ее Божеством.

Такое мнение как нельзя лучше подтверждается их наименованием Софии, в котором она определяется, как творческое начало мира. Остановимся на этом определении Софии.

2. Толкование о. Булгаковым библейского выражения: *в начале* (Быт. 1:1; Ин. 1:1) на основании каббалистического учения. Понятие о каббале

Так как по учению прот. Булгакова, тварь не могла непосредственно появиться от Бога¹²⁶, то мир был сотворен Софией, Премудростью Божией¹²⁷. София, по заявлению о. Булгакова, есть миротворческое начало. Это он утверждает в своем сочинении «Купина Неопалимая»¹²⁸, где ссылается для подтверждения означенного положения и на свой труд «Свет невечерний», а также и на свой очерк «Ипостась и ипостасность» в Сборнике в честь П.Б. Струве. «В начале (т.е. в мире умопостигаемом, софийном), – говорит о. Булгаков в своей книге «Свет невечерний», – сотворил Бог небо и землю», и «в начале же было Слово и Слово было к Богу и Бог был Слово». Это начало, приемлющее в себя Слово, а в Нем и с Ним дары триипостасного Божества, является вместе с тем основой, в которой зачинается творение, оно и является, по Платону, «вечным образцом» творения. Эта мысль утверждается и в откровениях книги Притчей Соломоновых, где Премудрость Божия говорит о Себе: «Господь имел Меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони... От века я помазана, от начала, прежде бытия земли... Тогда я была при Нем художницей и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его всякое время»¹²⁹.

Неоднократно в своей книге: «Свет невечерний» прот. Булгаков цитирует библейские слова: *в начале Бог сотворил небо и землю* и отождествляет с этим *началом* Софию. «В начале, – говорит он, – т.е. в Софии, чрез Софию, на основании Софии, софийно сотворил Бог небо и землю»¹³⁰.

Так объясняет он богооткровенное свидетельство о творении Богом мира и в своем очерке «Ипостась и ипостасность», определяя в то же время Софию, как творческое начало мира. София, читаем мы здесь, «есть мир в Боге ранее создания мира, его пренебесный образ и прототип, и в этом

смысле говорит о себе премудрость, что Господь создал (имел) меня в начале путей Своих (Прит. 8:22)»¹³¹.

И так, мы имеем дело с положением в учении прот. Булгакова, в котором София определяется, как миротворческое начало, причем это определение диктуется о. Булгаковым на основании вышеприведенных богооткровенных слов.

Спрашивается, какой же богословский авторитет дал повод именно так понимать вышеозначенные слова Св. Писания, как понимает их прот. Булгаков? Ответ на этот вопрос дают нам слова примечания к первой из приведенных выдержек учения о. Булгакова в его сочинении «Свет невечерний». «Каббала, комментируя текст: *в начале (берешит) сотворил Бог*, замечает: – берешит означает хокма (премудрость, вторая из трех высших сефир), это значит, что мир существует чрез высшую и непроницаемую тайну хокмы, – т.е. Софии. *Sepher ha Sohar, trad de Jeande Pauly. 1.36*».¹³²

Посмотрим, что это за каббала, которая пользуется таким авторитетом у прот. Булгакова в его догматическом суждении о Софии, Премудрости Божией.

Из «Руководства к Основному Богословию», составленного просвещенным автором, магистром богословия, архимандритом Августином, видно, что каббала есть выражение новоиудейской религии, или новоиудейства. Последнее же образовалось из смешения древнего богооткровенного еврейского учения с искажившими его началами языческой религии и философии. Это смешение началось со времен Вавилонского плена и продолжалось до VI века по Рождестве Христовом. Под влиянием величайших бед евреи устремились к своему закону, как к якорю спасения. Но вместо того, чтобы исполнять свой богооткровенный закон, они решили, что Господь их наказывает не только за неисполнение сего закона, но и за непонимание его. Отсюда у евреев появились многочисленные толкования и бесчисленные правила, искусственно извлеченные из закона, применительно ко всем случаям жизни еврея. Эти толкования и правила, искажившие богооткровенное библейское учение, составили собою талмуд и каббалу, которые стали для евреев выше Библии и заменили ее.

Талмуд много содержит в себе мелочности, пустого формализма и уклонения от духа закона ради внешней его буквы. Например, одних постановлений касательно запрещенной пищи в нем насчитывается более 3 000, касательно умывания рук – до 100, соления мяса – до 200, субботнего покоя – 949. В вероучительной части талмуда, в самом учении о Боге сообщаются поразительные нелепости. Бог стал мыслиться евреями совершенно антропоморфически. Математически высчитывается рост Его. Подробно рассказывается, какие у Него плечи, руки, ноги, шея, борода. Шехина (позднейшее иудейское наименование Бога) несколько часов в сутки изучает талмуд, играет с Левиафаном, часто плачет о разорении Иерусалима, три раза в день рыкает, как лев. Только евреи почитаются происходящими от Бога, все же прочие народы происходят от 70-ти низших божеств, живущих на 7-ми планетах. Души евреев сотворены Богом прежде создания мира посредством особого процесса в самом Божественном существе, весьма близкого к естественному рождению. В нравоучительной своей части талмуд страшно унижает достоинство женщин, а других народов не-евреев не считает даже за людей. Особенная ненависть провозглашается в талмуде по отношению к христианам.

Что же касается до самой каббалы, то в противовес практической мелочности талмуда, каббала представляет из себя другое направление – мистическое или таинственное. Учение каббалы выразилось по преимуществу в двух книгах: Сеф р-Еццира (книга творения) и Зогар (книга света сияния). Первая появилась приблизительно около Рождества Христова, а вторая составлялась трудами многих поколений каббалистов и в окончательной своей форме появилась только в конце XIII века. Несмотря на это, как талмудисты в своем талмуде, так и каббалисты в своей каббале заявляют, что эти книги современны синайскому законодательству, и что Сам Бог будто бы их открыл Моисею на горе Синае.

«Каббала, – говорит ученый автор вышеуказанного руководства, – это ни религия, ни философия в смысле, а так сказать, религиозная философия, или, точнее философия

религиозного предания иудейского. Она рассуждает почти исключительно о мире духовном и его отношении к миру чувственному; но рассуждает об этом на основании авторитета какого-то таинственного небывалого предания и произвольно понимаемого и превратно изъясняемого Священного Писания, т.е. в сущности на основании разума и фантазии. Не вдаваясь в подробности, мы кратко охарактеризуем важнейшие пункты каббалистического учения.

Учение каббалистов о Боге и Его отношении к миру напоминает собою учение о том же предмете александрийских гностиков, в котором все в мире есть истечение из Божества и как бы часть его. Как у гностиков Божество, выступая из себя, производит целый ряд эонов, составляющих собою его плирому, так у каббалистов оно производит из себя десять так называемых сефиротов, которые в сущности тождественны с самою субстанцией Божией. Этот пантеистический взгляд проводится в каббале иногда с особенной настойчивостью, и при том в выражениях, напоминающих собою учение Спинозы о бесконечной субстанции и учение Гегеля об абсолютной идее: все есть Бог и Бог есть все. Он один существует и вне его нет ничего. Но с другой стороны, при этом пантеизме у каббалистов заметно желание сохранить представление о Боге личном, отдельном от мира, и о мире, как свободном творении Божиим. Отсюда десять десять сефиротов представляются уже чем-то отличным от субстанции Божией, по крайней мере, не тождественными с нею... Наконец, рядом с этим философским учением стоит у каббалистов весьма странное учение о 22-х буквах еврейского алфавита, которые в соединении с 10-ю первыми цифрами называются 32-мя чудными путями премудрости, посредством которых Вечный сотворил все. Трудно, да едва ли и возможно понять это каббалистическое учение; только несомненно, что 22 буквы еврейского алфавита играют у каббалистов весьма важную роль, как в деле творения, так и в деле управления миром и вообще жизни вселенной. Кажется они – то же самое, что идеи в философии Платона: они стоят, так сказать, на границе мира умственного и мира физического; по их отпечаткам на вещах познается верховный

разум во всех частях мира; чрез их посредство слово Божие или дух святой открывается в природе.

Так как в учении каббалистов о Боге и Его отношении к миру пантеистическое воззрение не проведено строго последовательно, то и в учении их о человеке заметно тоже колебание между пантеистическим и теистическим воззрением... Кроме того, у каббалистов встречаем учение о предсуществовании душ человеческих или домирном их бытии, и посмертном их странствовании или переселении из одной формы в другую – учение, встречающееся еще у Платона и в некоторых восточных религиях...

Таким образом, каббалистическое учение есть смесь теизма с пантеизмом и некоторыми другими философскими заблуждениями. Вдобавок к этому, рассматриваемое учение изложено в высшей степени темно, загадочно, двусмысленно. Тем не менее каббалисты утверждают, что это учение их не только есть учение богооткровенное, но что оно содержится даже в Библии. поскольку же на самом деле в Библии нет ничего похожего на это странное учение, то каббалисты все библейские сказания обращают в аллегории, и в каждой фразе, в каждом слове и даже букве Библии открывают высший, таинственный смысл"...¹³³

Удивительно, как это учение каббалы по своему превратному отношению к Св. Писанию, своими 10-ю сефиротами, пантеистически в своей сущности тождественными с субстанцией Божией и в то же время отличными от нее и не тождественными с нею, с своими двадцатью двумя буквами еврейского алфавита и с первыми десятью цифрами, иначе сказать – 32-мя путями премудрости Божией – этою гранью между миром умственным и физическим, – этим посредством, чрез которое Господь сотворил мир, управляет вселенной и познается в мире, и по своей, наконец, непонятности похоже на учение о. Булгакова и о. Флоренского о Софии, Премудрости Божией. Впрочем, об этом близком сходстве свидетельствует сам о. Булгаков, когда ставит свое учение о Софии, Премудрости Божией, как идеи Божией или организме вечных идей, в полную параллель с каббалистическим учением о

буквах: «в основе явлений, – говорит он, – лежит мир запредельных идей-сущностей. Эти запредельные сущности вещей определялись, как числа у пифагорейцев, как имена в различных мистических учениях, как идеи у Платона, как творческие формы (энтелехии) у Аристотеля, как буквы еврейского алфавита в каббале»¹³⁴.

Так или иначе, но факт остается фактом. Для обоснования своего учения о Софии о. Булгаков ссылается на каббалу – это безобразное искажение богооткровенной истины. Означенная ссылка более чем странна для человека, претендующего быть христианским богословом и даже православным, ибо для православного богослова естественно, прежде всего, искать основание своему учению у св. отцов Церкви. Если бы их авторитет был обязательным для прот. Булгакова, то он не стал бы ссылаться на каббалу, чтобы истолковать слово «начало» в трех вышеприведенных им богооткровенных свидетельствах. Он обратился бы к св. отцам. Увы, св. отцы дают совсем иное объяснение слову «начало» в данных свидетельствах Св. Писания. Их объяснения не имеют ровно никакого сходства с толкованием о. Булгакова, основанном на толковании сего слова каббалою.

3. Святоотеческое изъяснение библейского выражения *в начале*

Имея в виду первый из приведенных прот. Булгаковым библейских текстов: *в начале сотвори Бог небо и землю*¹³⁵ св. Афанасий Александрийский говорит: «Всего созданного не было, и оно пришло в бытие. Ибо землю яко ничтоже сотвори (Иса. 40:23). И нарицающий не сущая, яко сущая (Рим. 4:17). И все созданное есть произведение и тварь, потому и имеет начало бытия. Ибо *в начале сотвори Бог небо и землю*. (Быт. 1:1)¹³⁶.

Точно также смотрит на слово *начало* в настоящем библейском тексте в своем толковании Евангелия Иоанна Богослова и св. Иоанн Златоуст: «Все сотворенное, – вещает святитель, – как земля, так и небо, сотворено во времени, имеет временное начало и безначального в них нет ничего, потому что все (в известное время) получило бытие... Никто не будет столько бессмыслен, чтобы почитать землю безначальной и не сотворенною. Имя *земля* и выражение – *сотвори* достаточны для того, чтобы убедить самого несмысленного человека, что земля не вечна и не безначальна, но принадлежит к числу вещей, происшедших во времени»¹³⁷.

Очень подробно выясняет значение слова *в начале* из того же богооткровенного текста в своих беседах на Шестоднев св. Василий Великий. Прежде всего св. отец объясняет это слово в том смысле, что мир не безначален, он получил свое начало от Бога, Которого и называет началом. Указывая на слова Божественного Писания: *в начале сотвори Бог небо и землю*¹³⁸, св. Василий Великий говорит: «Какой прекрасный порядок! Сперва (бытописатель) упомянул о начале, чтобы иные не почли мир безначальным; а потом присовокупил: *сотвори* в показание, что сотворенное есть самая малая часть Сиждителява могущества... А если мир имеет начало и сотворен, то спросим себя: кто дал ему начало и кто его Творец? Моисей предварил своим учением (ответ) ... когда сказал: *В начале сотвори Бог*. Сие блаженное естество... Сие

Начало существ, сей источник жизни, сей духовный Свет, сия неприступная Мудрость – вот Кто *сотвори в начале небо и землю*¹³⁹.

Таким образом, можно под «началом», как видно из слов св. Василия Великого, разуместь Самого Бога. Но больше всего св. Василий Великий под словом «в начале» склонен разуместь начало временное. «Не удерживай себя, – говорит великий отец, – в ложной мысли будто бы мир безначален и нескончаем: *преходит бо образ мира сего (1Кор. 7:31) и небо и земля мимо идет (Мф. 24:35)*.

Предвозвещением же догматов о скончании и изменении мира служит и то, что предано нам ныне кратко в самых начатках богодухновенного учения: *в начале сотвори Бог*. Начавшееся со временем по всей необходимости и окончится во времени. Если иметь начало временное, то не сомневайся о конце.

Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные веществам изменяемым. По сей-то причине, премудро изъясняющий нам бытие мира, рассуждая о мире, весьма кстати присовокупил: *в начале сотвори*, т.е. всем начале, в начале временном¹⁴⁰.

Углубляя смысл сего временного начала, св. Василий Великий указывает на много значений, с которыми употребляется слово «начало». «Началом, – говорит он, – называется и первое движение, например: *начало пути блага, еже творити праведная (Притч. 16:6)*; потому что прежде всего праведные дела движут нас к блаженной жизни. Но началом называется и то, с чего начинается какая-нибудь вещь, между тем как в ней есть и другое; например, в доме основание и в корабле подводная часть. В таком смысле сказано: *начало премудрости страх Господен (Притч. 1:7)*; потому что богобоязненность есть как бы основа и опора совершенства. Началом же искусственных произведений именуется искусство, например, мудрость Веселеила была началом украшения

Скинии. А началом нравственных поступков, бывает часто и полезный конец сделанного; например: началом милостыни – приобретение благоволения Божия, и началом всякого добродетельного действования – ожидающий нас по обетованию конец.

Поелику же начало берется в стольких значениях, то... тебе можно узнать, с какого времени началось строение сего мира, если от настоящего поступая назад, потрудишься найти первый день бытия мира. В таком случае найдешь, с чего во времени началось первое движение»¹⁴¹.

Впрочем, по мнению св. Василия Великого, под словом: «в начале» можно подразумевать и начало вне времени, но лишь настолько, чтобы объяснить слово: «в начале» в смысле внезапности, мгновенности создания Богом мира. «Или, может быть, – говорит Василий Великий, – действие творения мгновенно и не подлежит времени, то и сказано: *в начале сотвори*; потому что начало есть нечто не состоящее из частей и не протяженное. Как начало пути еще не путь, и начало дома еще не дом, так и начало времени еще не время, а даже и не самомалейшая часть времени. Если же какой-либо любитель споров скажет, что начало времени есть время, то пусть знает, что сим разделишь начало на части, а части сии суть: начало, середина и конец. Но придумывать начало для начала весьма смешно. И кто делит начало надвое, тот из одного сделает два начала, лучше же сказать много и бесчисленное число начал, потому что каждую отдельную часть должно будет непрестанно рассекать на новые части. Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени. сказано: *в начале сотвори*. В означение сего древние толкователи, яснее выражая мысль сказали: вкратце (κἑθαλαίε) *сотвори Бог*, т.е. вдруг и мгновенно»¹⁴².

Наряду с толкованием рассматриваемых начальных слов Библии в учении вышеуказанных св. отцов мы должны поставить и толкование бл. Августина. Имея ввиду означенные слова Моисея: *в начале сотвори Бог небо и землю*¹⁴³, бл. Августин задает вопрос: «Что значит *в начале*, т.е. в начале времени, или в Начале – в самой Премудрости Божией, потому

что и Сам Сын Божий назвал Себя началом, когда Ему было сказано: *Ты кто еси и рече: Начаток, яка и глаголю вам* (Ин. 8:25)». На этот вопрос святой отец отвечает утвердительно, т.е. он под словом: «в начале» понимает начало временное, с одной стороны, и Божественную Премудрость – Сына Божия – с другой¹⁴⁴. Но, как видно из книги бл. Августина «О Граде Божием», он больше имеет склонности под сим началом понимать Божественную Премудрость – Сына Божия. «В самом начале священной книги Бытия, – говорит бл. Августин, – содержится указание на Троицу. Ибо после того, как говорится: *в начале сотвори Бог небо и землю*, – с целью дать понять, что Отец творил с Сыном, как свидетельствует псалом, в котором читается: *яка возвеличишася дела Твоя Господи: вся премудростию сотворил еси* (Пс. 103:24), – после того совершенно у места упоминается и Св. Дух. Вслед за тем, как сказано, какого свойства в начале Бог сотворил землю, или какую массу или материю для образования будущего мира Он назвал именем неба и земли, и прибавлено: *земля же была невидима и неустроена; и тма верху бездны*, вслед за тем, чтобы докончить упоминание о Троице, говорится: *и Дух Божий ношашеся верху воды* (Быт. 1:2)¹⁴⁵.

Таким образом, по толкованию св. Афанасия Великого, Иоанна Златоуста, Василия Великого и бл. Августина, слово: *в начале* из данного библейского текста мы должны объяснять в значении временного начала мира, или понимать под словом: *в начале* Самого Бога, Премудрость Божию, – Единородного Сына Божия, или наконец мы должны понимать это слово в смысле указания на вневременное, внезапное, мгновенное создание Богом мира.

Посмотрим теперь как св. отцы Церкви толкуют второй из вышеприведенных о. Булгаковым текстов Св. Писания: *в начале бе Слово бе к Богу и Бог бе Слово* ¹⁴⁶.

«Против безумной Ариевой мысли, – говорит св. Афанасий Великий, – будто бы иное есть слово, которое – в Боге, и иное, о Котором говорит Иоанн: (Ин. 1:1), также иная собственная в Боге премудрость, и иная, о Которой говорит Апостол: *Христос Божия сила и Божия Премудрость* (1Кор. 1:24), – Дионисий

(епископ Александрийский также восстает и поражает такое зловение, смотри опять, что пишет он об этом во второй книге: *в начале бе Слово*, но не было слова, издающего Слово; потому что Слово было у Бога... Слово сие – не одно из многих, но единственный, истинный и преискренний по естеству Отчий Сын, и ныне сущий во Отце и вечно и неотдельно от Него сущий»¹⁴⁷.

Таким образом, св. Афанасий под словом: *в начале* разумеет Бога Отца. Точно также объясняет слово: *в начале* означенного евангельского текста и бл. Августин в своей книге «Об истинной религии»¹⁴⁸.

Иное значение сего слова мы находим у св. Василия Великого. В своем «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия» в книге второй о Сыне св. отец, приводя слова евангелиста Иоанна: *в начале бе Слово бе к Богу и Бог бе Слово* говорит: «В сих немногих речениях он (евангелист) совмещает все – и бытие от вечности, и безстрастное рождение, и единство природы со Отцем, и величие естества; а приложением речения: *бе* возводит к началу как бы для того, чтобы заградить уста хулящих и говорящих: „Его не было“... Потом... указывает на Него, как уже на известного, сими словами: *Сей бе искони у Бога (Ин. 1:2)* и опять прилагает: *бе* чтобы представить рождение Единородного в связи с вечностью Отца»¹⁴⁹.

А в своей беседе на слова: *в начале бе Слово*¹⁵⁰ Василий Великий говорит: «Слово *бе*, равнозначительно с словом: *в начале*. Где хулитель? Где язык христорборный, говорящий: „было некогда, когда Он не был?“ – Слушай, что говорит Евангелие: *в начале бе*. А если был в начале, то когда же не был? ... „Но прежде нежели рожден, Его не было“. Но знаешь ли, когда рожден, чтобы это „прежде“ относить ко времени? Ибо прежде – речение времени, предполагающее давность одного сравнительно с другим. А есть ли сообразность, чтобы Творец времени имел рождение, подлежащее именованию, употребляемым о времени? Итак: *в начале бе*. Ежели не отступишь от сего *бе*, то лукавой хуле не дашь никакого доступа, Ибо находящиеся на море, когда держатся на двух

якорях, презирают бурю, так и ты, если душа твоя будет укрыта под защитой сих речений, посмеешься этому лукавому смятению, какое духи злобы производят в мире, приводя в колебание веру многих»¹⁵¹.

Итак, св. Василий Великий в евангельском слове: *в начале* видит указание на Божественное свойство Слова – Его вечность. К такому толкованию примыкает и св. Иоанн Златоуст, как видно из его толкования Евангелия Иоанна Богослова Во второй беседе, посвященной объяснению первых слов Евангелия: *в начале бе Слово* ¹⁵², св. Иоанн Златоуст говорит: «Евангелист, возведши нас выше всякой твари, устремив нас к вечности, ей предшествовавшей, оставляет взор наш носиться, не давая ему достигнуть в высоте какого-либо конца – так как там и нет конца. Разум, восходя к началу, испытывает, какое это начало. Потому, встречая: *бе*, всегда предваряющее его мысль, не находит, где бы ему остановить свой помысл, но напрягая взор и не имея возможности ничем его ограничить, утруждается и опять возвращается долу. Выражение: *в начале бе*, означает ничто иное, как бытие присносущное и безпредельное... Если Бог есть, как и действительно есть, то ничего нет прежде Его. Если Он – Творец всего, то Он – первее всего. Если Он – Владыка и Господь всего, то все – после Него и твари и веки»¹⁵³.

«Итак, что же я говорю? – спрашивает св. Иоанн Златоуст в третьей беседе по поводу тех же евангельских слов. – То, отвечает он, что выражение: *бе*, в отношении к Слову, означает ... вечность Его бытия: *в начале*, сказано *бе Слово*»¹⁵⁴.

Так объясняется св. отцами Слово: «в начале» во втором, указанном прот. Булгаковым тексте Св. Писания.

Глава третья

1. Толкование св. Афанасия Великого библейского текста: Прит. 8:22.

Посмотрим, наконец, с точки зрения того же святотеческого учения на последнее богооткровенное свидетельство из книги Притчей, приводимое о. Булгаковым в пользу своего взгляда на Софию, Премудрость Божию. Это место из Библии цитируется им по русскому тексту. Наш епископ Феофан Затворник вместе с св. Августином и другими св. отцами предпочитает прочим библейским переводам перевод греческий семидесяти толковников, как самый истинный, боговдохновенный¹⁵⁵. А наш славянский перевод был сделан с греческого, не поврежденного текста 70-ти толковников¹⁵⁶. Поэтому и мы будем рассматривать этот третий текст Св. Писания, указанный прот. Булгаковым, из книги Притчей 8 гл. 22–23, 30 ст. на славянском языке.

Означенные стихи в славянском переводе читаются так: *Господь созда мя (говорит Премудрость,), начало путей Своих в дела Своя: прежде век основа Мя, в начале, прежде неже землю сотворити ... Аз бех, о Ней же радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицом Его на всяко время*¹⁵⁷. Все это место св. отцы относят не к Софии в смысле учения о. о. Булгакова и Флоренского, а к Премудрости Ипостасной, что тоже – к Слову Божию или Единородному Сыну Божию.

Очень подробно объясняет эти слова из книги Притчей св. Афанасий Великий во втором своем слове против ариан. Имея в виду слово: *созда*, Афанасий Великий говорит, что здесь разумеется человеческая, тварная природа Божественной Премудрости, Сына Божия¹⁵⁸. «Когда, – вещает великий святой отец, – слышите: *созда*, разумейте, что не Себя называет Он (Господь) тварью, но Свое человечество, которому и свойственно быть созданным»¹⁵⁹. «Как слыша у Иоанна, – продолжает св. Афанасий, – *Слово плоть бысть*, представляем, что не само Слово всецело есть плоть, но что облеклось Оно плотию и соделалось человеком; и слыша, что *Христос бысть по нас клятва* (Гал. 3:13). и: *неведешаго греха по нас грех сотвори* (2Кор. 5:21), представляем, что не Он

всецело соделался клятвою и грехом, но что принял на Себя клятву, лежавшую на нас, по сказанному Апостолом: *искупил ны есть от клятвы* (Гал. 3:13); и по слову Исаии, носил грехи наши (Ис. 53:4) и по написанному у Петра, *вознесе их на теле Своем на древо* (1Пет. 2:24), так, если слышим во Притчах: *созда*, должны представлять, что не Слово всецело по естеству есть тварь, но что облеклось Оно в тварное тело; что ради нас *созда* его Бог, для нас по написанному, совершив Ему тварное тело¹⁶⁰, чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться»¹⁶¹.

Таким образом, слово: *созда* св. Афанасий относит к человеческой природе нашего Спасителя, понимает под этим словом Его спасительное воплощение для нашего обновления и вообще Божественное о нас домостроительство совершенное Сыном Божиим¹⁶².

В этом смысле, по учению Афанасия Великого, надо понимать и дальнейшие слова из данного места Притчей: *начало путей Своих, в дела Своя*. И здесь разумеется Та же Ипостасная Премудрость, Сын Божий, совечный Божественному Отцу Своему, Который впоследствии, как говорит св. отец, *созидается началом путей в дела, по причине вочеловечения»,* согласно апостольским словам: *Иже есть начаток перворожден из мертвых, да будет во всех Той первенствуя* (Кол. 1:18)¹⁶³.

Подробнее выясняя смысл означенных слов Премудрости Божией, св. Афанасий показывает нам, почему Она называется и началом путей и созидается в дела Господни и что это за дела, ради которых Она была создана? «Поелику, – говорит он, – истина показала, что Слово по естеству не тварь, то следует уже сказать, почему называется началом путей. поскольку первый путь чрез Адама был потерян, вместо рая уклонились мы в смерть и услышали: *земля еси, а в землю отъидеши* (Быт. 3:19); то человеколюбивое Божие Слово, по изволению Отца, облекается в созданную плоть, чтобы ту плоть, которую первый человек умертвил преступлением, оживотворить Ему кровью тела Своего и обновить для нас *путь новый и живой*, как сказал Апостол, *завесою, сиречь плотью Своею* (Евр. 10:19–20). Сие же давая разуместь, и в другом месте говорит он: *тем*

же аще кто во Христе, нова тварь: древняя мимо идоша, се быша вся нова (2Кор. 5:17)... По сему-то человеколюбиво не иной кто, но Господь, начало новой твари¹⁶⁴, создается путем, и справедливо говорит о Себе: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя* (Притч. 8:22), чтобы человек жительствовавший уже не по той первоначальной твари, но, поскольку, положено начало новой твари, то началом путей ее имея Христа, последовали мы уже Ему, глаголющему о Себе: *Аз есмь путь*"¹⁶⁵.

Так св. Афанасий разрешает вопрос: почему Премудрость Божия называется началом путей.

Останавливаясь своим вниманием на словах *в дела Своя*, св. отец говорит: «поелику Божие дело, т.е. человек, созданный совершенным, вследствие своего преступления соделалось недостаточным и умерщвлено стало грехом, делу же Божию неприлично оставаться было несовершенным; то все святые умоляли о сем, говоря во сто тридцать седьмом псалме: Господи, воздаждь за мя: *Господи, дел руку Твоею не презри* (Пс. 137:8). Посему-то совершенное Божие Слово облагается несовершенным телом и именуется создаваемым в дела, чтобы Ему, воздав за нас долг, восполнить Собою, чего недоставало человеку. А человеку недоставало бессмертия и пути в рай. И это значит сказанное Спасителем: *Аз прославих Тя на земли, дело соверших, еже дал еси Мне да сотворю* (Ин. 7:4); и еще: *дела, яже даде Мне Отец да совершу я, та дела, яже Аз творю, свидетельствуют о Мне* (Ин. 5:36). Дела же, о которых говорит здесь, что даны Ему Отцом для совершения, суть те самые, для которых создается, говоря о Себе в Притчах: *Даде Мне Отец дела, и: созда Мя Господь в дела*"¹⁶⁶.

Таким образом, по учению св. Афанасия Великого под словами: *в дела Своя* надо разуместь не только дарование нам бессмертия и рая, но и вообще дела Христа во время земной Его жизни во плоти, о коих повествует нам Евангелие. «Когда Сын стал человеком, – говорит Великий Афанасий, – тогда приял и дела. Ибо тогда довершил их, исцелив наши язвы и даровав нам воскресение из мертвых... Посему род человеческий, как в начале получил бытие Словом, так Им же

усовершенствуется и восстановлен, и при том еще при большей благодати; потому что, восстав из мертвых, не убоимся уже мы смерти, но всегда о Христе будем царствовать на небесах, Совершилось же это потому, что само Божие собственное Слово, сущее от Отца, облеклось в плоть и соделалось человеком»¹⁶⁷.

Вот что означают, по учению св. Афанасия Великого слова из книги Притчей: *Созда Мя начало путей Своих в дела Своя*.

Впрочем, в том же слове против ариан мы находим у св. Афанасия и другое объяснение слова: *созда*. По его свидетельству, это слово можно понимать в несобственном значении, в смысле – родил. «Когда сущность, – говорит он, – есть произведение или тварь, тогда речения: *сотворил, стал и создал* сказуются о тварях в собственном смысле и означают произведение; а когда сущность есть рождение и сын, тогда речения: *сотворил, стал и создал* употребляются о сыне уже не в собственном смысле и не означают произведения, но вместо речения: *родил* иной без различия употребляет и речение: *сотворил*...

Езекия, по написанному у Исаии, сказал в молитве: *от днесь бо дети сотворю, яже возвестят правду Твою, Господи спасения моего* (Иса. 38:19)...

Следовательно, Езекия сказал: *сотворю* вместо *рожду*, и рождаемых им именует как бы творимыми; и никто не спорит, что речение это употреблено о рождении естественном. И Ева, родив Каина, говорила: *стяжах человека Богом* (Быт. 4:1). Она сказала: *стяжах* вместо *родила*... И об Иове Писание говорит: *быша ему сынове седьм и дщерей три* (Иов. 1:2); как и Моисей говорил в Законе: если будет у кого сыны, и: если сотворишь сына ...

Вот и о рожденных говорили, что они были и сотворены, зная, что как скоро признаются сынами, нет разности, если и скажет кто: *быша*, или *стяжах*, или *сотворих*, потому что мысль сама собою останавливается на естестве и действительности...

Так, если и о Спасителе, – говорит св. Афанасий, – Который истинно исповедуется Сыном и по естеству есть Слово, говорят святые: *верна суща сотворшему Его*; если Сам Он говорит о

Себе: *Господь созда Мя, и; Аз раб Твой и Сын рабыни Твоея* (Пс. 115:7), и все тому подобное, то да не отрицают посему иные того, что собственно принадлежит Ему от Отца...»¹⁶⁸.

Итак, из учения св. Афанасия Великого видно, что слово: *созда* в данном библейском тексте можно понимать и в смысле *родил*.

Но из этого учения видно также и то, что в каком бы смысле мы ни понимали сие слово, нам нужно обращать внимание своею мыслию на естество, на сущность Премудрости Божией, – кого Она представляет Собою в действительности. Премудрость же эта, о коей говорится в настоящем месте книги Притчей, по словам св. Афанасия, есть «Сын (Божий) – не произведение, но по сущности Отчее рождение, домостроительственно же по благоволению Отца, ради нас сотворен и соделался человеком; почему и говорится у Апостола: *верна суща Сотворшему Его*, и в Притчах: *созда Мя*. Как скоро исповедуем, – говорит Афанасий Великий, – что Сын соделался человеком, – можно, по замеченному выше без различия сказать о Нем, что Он соделался, или сотворен, или создан, или образован, или есть раб, или сын рабыни, или сын человеческий, или поставлен; ...потому что все эти речения свойственны человеческому состоянию, и подобные этим выражения означают не сущность Слова, но что Слово соделалось человеком»¹⁶⁹.

2. Его же толкование библейского текста: Прит. 8:23, 25

Точно такое же значение имеют, по учению св. Афанасия Александрийского, и дальнейшие слова все того же библейского текста: *Прежде век основа Мя, в начале прежде нежели землю сотворити*¹⁷⁰. Приводя в параллель первой половине из этих слов слова Ап. Павла: *основания бо инаго никто же может положить паче лежащаго, еже есть Иисус Христос. Кийждо же да блюдет како назидает*¹⁷¹, св. отец говорит: «по человечеству полагается Он (Господь) в основание, чтобы и мы могли быть назидаемы на Нем, как драгоценные камни и соделались храмом живущего в нас Св. Духа... Следовательно... Господь не с того времени имеет начало бытия, когда полагается в основание, – Слово было и прежде сего, – но когда облекся в наше тело, исеченное и восприятое Им от Марии; тогда говорит: *основа Мя*; а это значить: Меня – Слово – обложил земным телом. Так, для нас полагается в основание, приемля на Себя наше, чтобы мы, как стелесники в Нем составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребыли бессмертными и нетленными»¹⁷².

Что же касается до второй половины вышеприведенных слов из книги Притчей: *в начале, прежде неже землю сотворити*¹⁷³, то имея их в виду, св. Афанасий говорит: «и это (т.е. означенные библейские слова) весьма кстати присовокупило Слово к речениям: *основа и созда*; потому что и это касается также домостроительства по плоти. Благодать, дарованная нам Спасителем, хотя, как говорит Апостол, явилась и дарована только с пришествием Спасителя (Тит. 2:11), однако же предуготовляема была прежде, нежели мы получили бытие, лучше же сказать, даже *прежде сложения мира* (1Пет. 1:20)... Бог... предуведав, что мы, сотворенные совершенными, впоследствии соделаемся преступниками заповеди и за преслушание изринуты будем из рая, как человеколюбивый и благий, в Собственном Слове Своем, Которым и создал нас, предуготовляет домостроительство

нашего спасения, чтобы... мы... снова возстали и пребыли бессмертными, когда само Слово будет создано для нас началом путей и Первороденный твари соделается первородным в братиях, и воскреснет Сам начаток умерших. Сему учит блаженный Ап. Павел. Ибо, толкуя сказанное в Притчах: *прежде век и прежде нежели создана земля в послании к Тимофею говорит так: спостражди благовествованию, по силе Бога, спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делом нашим, но по Своему благоволению и благодати, данный нам о Христе Иисусе прежде лет вечных явльшейся же ныне просвещением Спасителя нашего Иисуса Христа, разрушившаго убо смерть, и возсиявшаго жизнь (2Тим.1:8–10); и в послании к Ефессянам: благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивый нас всяцем благословением духовным в небесных о Христе Иисусе, якоже избра нас в Нем прежде сложения мира быти нам святым и непорочным пред Ним в любви прежде нарек нас во усыновление Иисус Христом в Него (Еф. 1:35).*

Посему, как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, ...нарек нас во усыновление до создания человеков, если *прежде век* не был положен в основание сам Сын, прияв на Себя домостроительство о нас? ... Как прияли мы благодать прежде времен вечных, не получив еще бытия... если эта предваряющая нас благодать не была уготована во Христе?... Итак, Слово, нисходя в плоть нашу, и в ней создаваемое началом путей *в дела Своя*, ... справедливо полагается в основание *прежде век*, нежели создана земля... так прежде еще нас полагается во Христе основание обновлению нашего спасения, чтобы в Нем могли мы быть возсозданы»¹⁷⁴.

Из всего вышесказанного толкования св. Афанасием данного места из книги Притчей с совершенною ясностью выявляется истина, что здесь разумеется Премудрость Божия, как Вторая Божественная Ипостась, Слово Божие, или Сын Божий. Это толкование для нас является весьма важным, ибо принадлежит величайшему святому отцу. Мы должны сказать даже больше. Это толкование приобретает для нас особенное,

исключительное значение. ибо, по свидетельству св. Афанасия, оно разделяется величайшим из Апостолов, св. Апостолом Павлом, и приобретает, таким образом, апостольский авторитет. Как и св. Афанасий, Апостол Павел разумел в означенных словах книги Притчей Ипостасную Премудрость в Ее воплощении для нашего спасения. Странно, как мог усмотреть о. Булгаков в приводимых им же словах из книги Притчей Премудрость не Ипостасную, а премудрость в смысле каббалистического учения?!

Может быть, прот. Булгаков в этом имел бы малейшее извинение, если бы не знал совсем, что в том же самом месте книги Притчей, откуда он цитирует слова о Премудрости Божией, Последняя говорит о Себе: *Прежде же всех холмов раждает Мя*¹⁷⁵. А слова эти настолько положительны и определены, что не нуждаются в особом толковании. Они указывают на Премудрость Божию, как Отчее рождение, и что эта Премудрость, когда имеет в виду Свое воплощение, говорит о Себе: *Господь созда Мя, прежде век основа Мя*, а когда имеет в виду Свою Божественную сущность, говорит: *Господь прежде же всех холмов раждает Мя* (Притч. 8:25). Вот почему тот же Великий Афанасий в своем втором слове против ариан пишет: «Сам Сын говорит о себе, – *прежде же всех холмов раждает Мя* (Притч. 8:25)... Не сказывает Слово, для чего раждает, как при речении: *сзда Мя* приосовокупило: *в дела*, но говорит отрешенно: *раждает Мя*, как и в Евангелии: *в начале бе Слово*. Если и не были бы сотворены дела, то было Божие Слово, и Бог бе Слово. Но не соделалось бы Оно человеком, если бы нужда самих человеков не стала тому причиною. Поэтому, Сын – не тварь. А если бы Он был тварию, то не сказал бы: *раждает Мя*, потому что твари суть внешния дела Творца. Рождение же не со вне, как дело, но собственность Отчей сущности. И посему-то дело суть твари, а Сын – Божие Слово, едиnorodный Сын»¹⁷⁶.

Но о. Булгаков очень хорошо знает о существовании и содержании 25-го стиха 8-й главы книги Притчей. Тем не менее он его в данном случае для обоснования своего учения не цитирует, а указывает только 22, 23 и 30 стихи сей главы. И это

вполне понятно. Слишком ярко означенный стих изобличает его заблуждение, ибо говорит, что Премудрость здесь совсем не та, о которой он учит и которую он ошибочно видит в приводимых им словах из книги Притчей, говорящих здесь только о Премудрости Ипостасной, как Сыне Божиим.

3. Его же толкование библейского текста: Притч. 8:30, 27. Изъяснение текста: Притч. 8:22–30 св. Василием Великим

Впрочем, о. Булгаков не подозревает, что последние слова из указанного им же самым места книги Притчей, а именно – слова 30-го стиха: *Аз бех, о Ней же радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицом Его на всяко время* совершенно параллельны словам 25-го стиха: *прежде же всех холмов рождает Мя*. Слова 30-го стиха исключают всякую возможность допускать мысль, что здесь говорится о какой-то иной премудрости в смысле учения каббалы. Они в корне разрушают лжеучение прот. Булгакова и свидетельствуют, что здесь идет речь только о Божественной Премудрости, как Второй Божественной Ипостаси, – как о Единородном Сыне Божиим. Но не будем говорить от себя. Будем говорить словами того же Великого Афанасия.

В первой части творений св. Афанасия в его седьмом послании говорится: «Пусть вразумится тот, кто осмелится сказать: было некогда, что Сын не был; чрез это он говорит также: не было некогда Премудрости, не было Слова, не было Жизни... Но непозволительно и небезопасно, чтобы по немощи нашей, сколько от нас зависит, лишаем был Бог всегда присущего Ему Единородного Слова, той Премудрости о Ней же *радовашеся* (Притч. 8:30). Ибо в таком смысле представляем будет не всегда радующимся»¹⁷⁷.

Так смотрит св. Афанасий Великий на слова 30-го стиха из книги Притчей и в конце того же второго своего слова против ариан. Цитируя этот стих, святой отец говорит: «И вся земля исполнилась ведения Его. Ибо одно ведение об Отце – чрез Сына, и о Сыне от Отца и радуется о сем Отец, и тою же радостью веселится Сын во Отце, говоря: *Аз бех, о Ней же радовашеся, на всяк же день веселяхся пред лицом Его* (Притч. 8:30). Это опять показывает, что Сын не чужд Отчей сущности, но собственно ей принадлежит. Ибо... Он вовсе из не-сущих, Бог не вне Себя приобрел виновника радости, напротив того,

сказанное служит признаком собственности и подобия. Посему, было ли, когда, чтобы не радовался Отец? А если всегда радовался, то всегда было, о чем радовался. О чем же радуется Отец – не о том ли, что видит Себя в собственном Своем образе, который есть Слово Его?.. О чем и Сын веселится – не о том ли, что видит Себя во Отце?..»¹⁷⁸

Таким образом, 30-й стих, как и 25-й, книги Притчей одинаково говорят нам о вечности Премудрости Божией, каковою может быть только Премудрость Ипостасная, или что то же, Единородный Сын Божий.

Мы будем считать вполне законченным изложение учения св. Афанасия Великого по поводу указанных прот. Булгаковым слов из 8-й гл. книги Притчей Соломоновых, если приведем слова Великого св. отца касательно 27-го стиха из той главы Притчей, параллельного по своему значению стиху 30-му. Объясняя библейские слова: *и рече Бог: сотворим человека по образу нашему и по подобию*¹⁷⁹, св. Афанасий говорит: Бог разглагольствует об этом с Кем-то близким к Нему. Поэтому и необходимо, чтобы с Ним был некто, с кем беседуя, творил Он вселенную. Кто же это, как не Слово Его? С Кем (пусть скажут) беседовать Богу, как не с Словом Своим? Или Кто был с Ним, когда творил Он всякую тварную сущность, как не Премудрость Его, Которая говорит: когда творил небо и землю, *с Ним бех* (Притч. 8:27). Под наименованием же неба и земли заключает все сотворенное на небе и на земле. Сопребывая же со Отцом, как Премудрость, и на Него взирая, как Слово, создает, приводит в бытие и благоустраивает вселенную, и как сила Отчая поддерживает в бытии всю совокупность тварей, как говорит Спаситель: все, что вижу творящего Отца и Я также творю (Ин. 5:19), и священные Ученики Его учат: *всяческая Тем и о Нем быша* (Кол. 1:16). Он, как благое рождение от Благаго и как истинный Сын, есть Отчая Сила и Премудрость и Слово, и все это не по причастию, не потому, что дано Ему сие во-вне, как дается Его причастникам, которые Им умудряются, чрез Него соделываются сильными и разумными; но потому, что Он есть источная Премудрость, источное Слово, источная собственно Отчая Сила, источник Свет, источная Истина,

источная Правда, источная Добродетель, Отпечатление, Сияние, Образ; короче сказать – всесовершенный плод Отца, единственный Сын, неизменяемый Отчий Образ»¹⁸⁰.

Вот о какой Премудрости Божией учит св. Афанасий в своем толковании рассматриваемых слов из книги Притчей.

В параллель этому толкованию Афанасия Великого мы должны указать на объяснения слов из той же главы книги Притчей: *Господь созда Мя начало путей Своих в дела Своя*¹⁸¹ – св. Василием Великим. Как и св. Афанасий, Василий Великий находит вполне допустимым на основании библейских свидетельств употребление слова: *созда* в смысле *родил*. Поэтому в творениях сего св. отца мы находим такие слова: «Если во плоти Пришедший говорит: *Аз есмь путь* (Ин. 14:6)... то Им же Самим сказано: *Господь созда Мя начало путей Своих*. Но и о рождении употребляются слова: *создание* и *тварь*, например: *создах человека Богом* (Быт. 4:1); и еще: *сотвори сыны и дочери* (Быт. 5:4); и Давид говорит: *сердце чисто созижди во мне Боже* (Пс. 50:12)"¹⁸².

Подобно св. Афанасию и Василий Великий относит данные слова из книги Притчей к человеческой природе Божественной Ипостасной Премудрости. «К Богу Сыну, – говорит он, – надобно относить Слово *родил* (Притч. 8:2); а слово: *созда*, – к Принявшему на Себя зрак раба. Впрочем, – замечает Великий Святитель, – во всех сих выражениях разумею не двоих, не Бога особо и человека особо (ибо Один был), а только по понятию отделяю естество каждого. Ибо Петр не двоих разумел, сказав: *Христу убо пострадавшему за ны плотию* (1Пет. 4:1)"¹⁸³.

Таким образом, вместе с св. Афанасием, Василий Великий в только что указанных словах книги Притчей под Премудростью понимает Вторую Божественную Ипостась, Сына Божия, Который именуется *созидаемым* началом путей в дела Господни не по сущности Своей, а лишь в Своем воплощении. «У премудрого Соломона в Притчах, – говорит св. Василий Великий в другом месте своих творений, – *созидается* (ибо сказано: *Господь созда Мя*, Притч. 8:22) и именуется *началом* путей евангельских, ведущим нас к царству небесному, не Тот, Кто в

сущности тварь, но Тот, Кто соделался путем по домостроительству. Ибо сие выражают слова: „стать“ и „быть создану“. Так стал Он путем, и дверью, и Пастырем, и Ангелом, и Овчатым, и еще Архиереем и Апостолом; потому что дается Ему то или другое имя в том или другом отношении»¹⁸⁴.

Таково учение св. отцов Церкви о Премудрости Божией, выраженное в их толковании приточных слов, на которые совершенно напрасно ссылается о. Булгаков, как на основание своего собственного учения о Софии, Премудрости Божией. Как видим, между тем и другим учением абсолютно нет никакого сходства. Св. Отцы под Премудростию разумеют Вторую Божественную Ипостась, или Слово Божие, Единородного Божественного Сына, а прот. Булгаков с о. Флоренским под Премудростию Божией разумеют особое существо, отличное от Божественных Ипостасей, являющееся гранью между Богом и тварью. Но из того же святоотеческого учения видно, что творческим началом может быть один только Бог. Если же о. Булгаков определяет Софию, как творческое начало, то очевидно, он считает ее Богом, что является кощунственным абсурдом.

Глава четвертая

1. Определение Софии: «Царство, Сила и Слава Бога». Учение святоотеческое о Царствии Небесном

Вот к чему приводит прот. Булгакова игнорирование учения св. отцов Церкви при толковании им Священного Писания. Определение Софии творческим началом есть плод объяснения Св. Писания без святоотеческого руководства, при полном с ним расхождении.

Ничем иным, как означенным отношением о. о. Булгакова и Флоренского к святоотеческому авторитету, объясняется и определение Софии, в котором она именуется, как Царство и Сила и Слава Бога. Это софийное определение заимствовано ими из евангельских слов Христа, коими оканчивается молитва Господня¹⁸⁵. В толковании о. о. Булгаковым и Флоренским и этих слов Божественного Писания мы наблюдаем то же самое игнорирование ими учения св. отцов Церкви, тот же самый произвол и расхождение с святоотеческим толкованием Слова Божия.

«Преименитая София, – говорит о. Булгаков, – есть то „Царство и Сила и Слава Отца и Сына и Св. Духа“, которое непрестанно прославляется в иерейских возгласах, как откровение всей Пресвятой Троицы и всех Ее Ипостасей, каждой в своем особенном смысле, но ни одной исключительно»¹⁸⁶. «Идея о предсуществующей миру Софии – Премудрости, – говорит о. Флоренский, – о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте или о Царстве Божиим, как об Идеальной Личности Твари или об Ангеле-Хранителе ее, или еще, как об Ипостасной Системе миротворческих Мыслей Божиих и истинном Полюсе и Нетленном Моменте тварного бытия, – идея эта в изобилии разсеяна по всему Писанию и в творениях отеческих. Но я не буду приводить всех этих свидетельств... Я ограничусь лишь несколькими примерами. Приидите благословеннии Отца Моего и наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира (Мф. 25:34). Это один пример, но можно было бы привести и другие места из

Евангелия, в которых Царство Божие явно имеет значение предсуществующей миру запредельной реальности»¹⁸⁷.

Как видим, по учению прот. Булгакова и свящ. Флоренского, под Царством Божиим, а по учению первого и под силою и славою Божиею, надо разумеать предвечную Софию, т.е. особое существо, которое не есть Бог и которое не есть тварь.

Но посмотрим, как учит касательно этого славословия св. Церковь наша устами св. отцов своих. Блаженный Феофилакт, основываясь в своем толковании Евангелия Матфея на толковании св. Иоанна Златоуста, под словами Господа: *яко Твое есть Царство и Сила и Слава*, вообще разумеет здесь Бога, как сильного и славного¹⁸⁸.

Св. отцы учат, что Царство Божие или Царство Небесное¹⁸⁹ есть ощущение блаженства святыми от созерцания и ведения Божества. Сие блаженство во всей полноте раскроется для святых в будущей жизни, когда, по словам св. Афанасия Александрийского, «все те души, которые воздерживаются от лукавых дел... обретут вечное веселие и радование»¹⁹⁰. Св. Исаак Сирианин, имея в виду слова Христовы: *в дому Отца Моего обители многи суть* ¹⁹¹, говорит: Обители многи суть «не по разности мест, а по разности дарований... по достоинству своему будут чувствовать в себе радость и веселие... каждый по данной ему благодати будет веселиться внутренно в своей мере»¹⁹².

Но Царство Небесное, как радостное единение с Богом, в той или иной мере с пришествием Христа стало доступно святым и на земле. Вот почему Господь Ученикам и всякому, кто любит Его и соблюдает Его заповеди, обещал послать от Отца Духа Святаго¹⁹³; явиться возлюбившему Его¹⁹⁴; придти вместе со Своим Божественным Отцом, сотворить у него обитель всей Св. Троицы¹⁹⁵ и даровать ему Свою Божественную радость, т.е. Свое блаженство¹⁹⁶. Отсюда понятно, почему св. Афанасий Великий, изъясняя слова Спасителя: *Ищите же прежде царствия Божия* ¹⁹⁷ говорит: «Царство Божие не иное что есть, как вкушение будущих благ, т.е. созерцание и ведение Бога, сколько доступно это душе человеческой»¹⁹⁸. В этом смысле определяет Царство Божие и Евагрий монах, сказавший, что

«Царство Божие есть ведение Пресвятыя Троицы, сопроштиращееся соответственно состоянию ума, и исполняющее его нескончаемо блаженной жизни»¹⁹⁹.

Тот же св. Исаак Сирианин говорит, что «рай есть любовь Божия, в которой наслаждение всеми блаженствами»²⁰⁰. А ведь любовь к Богу в совершенной своей мере бывает присуща святым, живущим на земле. Следовательно, блаженство рая или Царство Небесное ощущается и земными небожителями.

Так как это блаженство от нашего единения с Богом, это Царство Божие немислимо без Бога, от Него оно появляется в нас, то у Апостола Павла Царство Божие определяется, как Дух Святый в Его проявлениях в наших сердцах, почему он и говорит: *Царство Божие есть правда и мир и радость о Дусе Святе*²⁰¹. Согласно с этим и св. Симеон Новый Богослов учит: «Дух Святый, – говорит он, – есть Царствие Небесное»²⁰², или: «Царствие сие есть благодать Св. Духа, как показывает сказанное Господом: *Царствие Божие внутри вас есть*. (Лк. 17:21)»²⁰³.

Но если, по учению преп. Симеона, без благодати Св. Духа ничего не бывает, разумеется в деле достижения нами Царства Божия²⁰⁴, Духа же Святого посылает нам Спаситель от Отца Своего, то ясно отсюда, что и без Иисуса Христа нельзя достигнуть Царства Божия, почему Господь и сказал: *Без Мене не можете творити ничесоже*²⁰⁵. А в творениях того же преподобного Симеона Нового Богослова мы находим такие слова: «Христос сказал и говорит: Я есмь воскресение и живот; Я есмь семя горчичное, скрываемое под землею; Я есмь камень драгоценный, который покупают верные. Я есмь Царство Небесное, сокрытое внутри вас»²⁰⁶.

Таким образом, совершенно напрасно о. Флоренский уверяет, что идея о предвечной Софии в изобилии рассеяна в Св. Писании и в творениях отеческих. Св. отцы Церкви все свое учение основывали на Божественном Писании. И если бы в последнем была действительно эта идея, то непременно была бы она и в творениях св. отцов. Но из приведенного святоотеческого учения о Царстве Божиим совершенно ясно,

что под Царством Божиим они разумели ощущение святыми блаженства от единения с Богом или же Самого Бога.

И в высшей степени странно, как это св. отцы на протяжении столетий веков не заметили в Св. Писании этой софийной идеи и в таком важном учении о Царстве Божием не обмолвились об ней ни одним своим словом. Даже не оставили нам никакого намека о том «истинном Полюсе и Нетленном Моменте тварного бытия», под каковыми названиями свящ. Флоренский понимает Софию, как особое существо, которое не есть человек, не есть Ангел и не есть Бог²⁰⁷, и тем не менее есть, по его словам, «Идеальная Личность твари» и «запредельная реальность»; т.е. София, по уверению о. Флоренского, не есть миф, а есть самая действительная личность, живое существо. Ведь в Церкви всегда живет Дух Святой, как источник всякой истины²⁰⁸. Почему же Он не внушил св. отцам истолковать Царство Божие, о котором говорит Господь в Своем Евангелии в смысле предвечной Софии, как особого отличного от тварного и Божеского существа и однако же, имеющего будто такое для нас важное значение?

Несомненно потому св. отцы не могли заметить в Св. Писании сей софийной идеи, что во-первых, такой идеи нет в Божественном Откровении; а во-вторых – св. отцы, движимые Духом истины, не могли ложно истолковывать слова Христа о Царстве Божием и мыслить под ним такое мифическое существо, которое никогда не существовало.

2. Церковно-святоотеческое учение о «Силе и Славе Бога»

Точно также не могли св. отцы и под силою и славою, этими словами Христа, разумеать предвечную Софию, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский. В частности под силою Божией еще древние учителя Церкви разумели Господа Иисуса Христа²⁰⁹. Собор Антиохийский, бывший в 269 г., в своем исповедании, изложенном в послании к еретику Павлу Самосатскому, называет Христа многими наименованиями, свидетельствующими о Его Божественном достоинстве. В числе этих наименований Собор, на основании слов Апостола Павла в его первом послании к Коринфянам²¹⁰, прилагает ко Христу и наименование: – сила Божия²¹¹. Так именует Иисуса Христа и св. Афанасий Александрийский, на основании тех же апостольских слов²¹², говоря, что «распятый Христос есть... Божия сила...»²¹³

Согласно словам того же Апостола Павла в послании к Евреям, где он называет Христа сиянием славы и образом Ипостаси Отчей²¹⁴, св. Афанасия в послании к африканским епископам против ариан под славою разумеет Бога Отца, как и под словами Деяний Апостольских: *Бог славы явился отцу нашему Аврааму*²¹⁵. А в послании к Максиму Философу, имея в виду изречение Апостола Павла во втором послании к Коринфянам: *аще бо быша разумели, не быша Господа славы распяли*, под словами: *Господа Славы* разумеет Иисуса Христа²¹⁶. Под словами же пророка Давида: *Господь сил Той есть Царь славы*²¹⁷, разумеет Св. Духа²¹⁸.

Очень интересно в данном случае то толкование св. Афанасия, которое он дает относительно второго и третьего стиха псалма 79-го, где находятся следующие слова Псалмопевца: *пасый Израиля вонми; наставляяй, яко овча Иосифа, седяй на Херувимех явился пред Ефремом и Вениамином и Манассием, воздвигни Силу Твою, и прииди во еже спасти нас*. «Во время шествия Скинии, – говорит Афанасий Великий, – шли сперва три колена: Иудино,

Иссахарово и Завулоново; с южной же стороны следовали другие три колена: Ефремово, Вениаминово и Манассиино, а на золотых Херувимах вверху ковчега была слава Божия, и она предваряла их в шествии. Посему Ты, сидящий на Херувимах и предшествующий ковчегу, а потому сущий пред Ефремом, Вениамином и Манассием, даруй спасение всемошною силою Твоею»²¹⁹. Объясняя слова 20-го стиха в псалме 105: и измениша славу Его, в подобие тельца, ядущаго траву, Св. Афанасий Александрийский говорит: «их слава был Бог; Его-то оставив, поклонились тельцу»²²⁰.

Таково святоотеческое учение и толкование касательно евангельских слов о Царстве, Силе и Славе Господа.

Между этим святоотеческим толкованием и толкованием настоящих евангельских слов о. о. Булгаковым и Флоренским, как видим, нет ровно ничего общего. Только они – прот. Булгаков и свящ. Флоренский – заметили в Св. Писании изречения, будто оправдывающие их великое заблуждение в учении о предвечной Софии. И заметили они это по той одной причине, что в толковании Божественного Откровения они игнорируют святоотеческий авторитет, руководствуясь одним только своим усмотрением – этим всегда самым верным источником всяких заблуждений и ересей.

Мы должны обратить особенное внимание на отношение о. о. Булгакова и Флоренского к святоотеческому авторитету. Как мы видели выше, прот. Булгаков заявляет, что им в его софийном учении «делается попытка осмыслить уже существующий в церковном предании факт почитания Божественной Софии»²²¹. Следовательно, он смотрит на свое учение, как на церковное и желает, чтобы также смотрели на это учение и другие. Действительно, оно было бы таким, если бы находилось в строгом соответствии с святоотеческим учением. Но из рассмотренных нами определений Софии, в которых она именуется творческим началом, с одной стороны, и Царством, Силою, и Славою Бога – с другой, видно, что данное софийное учение не может быть церковным, так как не только не совпадает с учением св. отцов Церкви, но и расходится с ним

при толковании о. о. Булгаковым и Флоренским слов Св. Писания.

3. Толкование о. Булгаковым библейского текста: Быт. 1:2 и несогласное с ним изъяснение данного текста св. отцами

Как на свидетельство расхождения прот. Булгаковым с св. отцами, можно указать и на его толкование слов 2-го стиха 1-й главы из книги Бытия: *земля же бе невидима и неустроена*, или, как в русском переводе: «безвидна и пуста». Прот. Булгаков под землю невидимую и неустроенную понимает Софию. «Земля безвидная и пустая? – спрашивает о. Булгаков. – Это, – говорит он, – не «материя» античной философии, пустое и полное ничто... Нет, земля есть нечто иное и несравненно большее. Земля же есть ничто, в которое излилась уже софийность, поэтому она есть потенциальная София, ее лик в мироздании, женское его начало, которое имеет силу по творческому слову: «да будет» производить из себя твари, рождать от него»²²².

А в своей статье «Ипостась и ипостасность» прот. Булгаков под эту землю, или под этим «ничто» понимает тварную основу мира, говоря: «Его (мира) тварная основа – ничто»²²³.

Но св. отцы Церкви в своем толковании 2-го стиха 1-ой главы из книги Бытия *земля же бе невидима и неустроена* – под эту безвидную неустроенную землю понимают первоначальное вещество мира, или водное естество, сотворенное Богом в начале.

Поэтому св. Василий Великий по поводу слов: *Дух Божий ношашеся верху воды* говорит, что Дух согревал и оживотворял водное естество, приуготовляя его к рождению живых тварей²²⁴.

Также объясняет означенное библейское выражение бл. Августин²²⁵.

Таким образом, по учению св. Василия Великого и бл. Августина «земля безвидная и пустая» не есть «ничто»: а есть водное естество, или – что то же – первоначальное вещество, из которого по творческому Божественному Слову был создан дивный вещественный мир.

Затем, св. отцы совсем не так понимают слова церковного учения, что Бог сотворил мир из ничего, как их, точнее слово «ничего» или слово «ничто», понимает прот. Булгаков. Под этим: «ничто» св. отцы разумеют не землю безвидную и пустую, а действительное и полное ничто, или небытие. И никогда они не смотрели на это «ничто», как на тварную основу мира, ибо ничто, как небытие, по здравому смыслу, не может быть не только тварною, но и никакою основой мира. По учению святоотеческому одна только может быть основа мира, – это всемогущая воля Божия.

Епископ Сильвестр в своем Догматическом Богословии указывает на св. Григория Назианзина, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, которые, по его словам, совершенно ясно и положительно учили, что Бог привел мир в бытие из небытия, или создал его из несущего...

«Главная, следовательно, и прямая мысль в древне-церковном учении о творении из ничего была та, что мир не создан Богом из чего-либо готового или стороннего, а напротив, всю причину своего бытия, как по форме, так и по материи, имеет в одном Боге, из Которого, т.е. из воли и власти Которого, как выражался св. Амвросий, – и начало и происхождение субстанции всего»²²⁶.

Как видим, разница в толковании вышеуказанных слов 2-го стиха 1-ой главы из книги Бытия и слов церковного учения о творении Богом мира из ничего св. отцами, с одной стороны, и о. Булгаковым – с другой, огромная. Этой разницы не было бы, если бы последний не игнорировал святоотеческого авторитета, но считал его для себя обязательным.

Глава пятая. Пример полемического и отрицательного отношения о. Булгакова к святоотеческой экзегетической литературе

1. Резкое различие в изъяснении св. Иоанном Златоустым и о. Булгаковым евангельского повествования о посольстве Иоанна Предтечи ко Христу (Мф. 11:2–6).

Увы, прот. Булгаков не только игнорирует святоотеческий авторитет, но относится отрицательно к толкованию св. отцами Св. Писания настолько, что не стесняется даже открыто отвергать это толкование, как несогласное с его учением. Это он делает в своей книге: «Друг Жениха», когда излагает свое толкование следующих слов 2 и 3 стиха 2-й главы евангелиста Матфея: *Послал двоих из учеников своих сказать Ему: Ты ли Тот, Который должен придти или ожидать нам другого?* Здесь от. Булгаков не только иначе объясняет текст Божественного Писания сравнительно с св. отцами, но вступает с ними в полемику и в частности ниспровергает указываемое им же самим в своей сущности толкование означенных стихов величайшего из святых отцов Церкви Иоанна Златоуста.

Приведем сначала это святоотеческое объяснение слов Иоанна Крестителя, обращенных чрез его двух учеников к Иисусу Христу, как оно изложено св. Иоанном Златоустым в его толковании Евангелия Матфея, а затем посмотрим, как к сему объяснению относится прот. Булгаков в своем собственном толковании этих слов Иоанна Предтечи или, как выражается он, в своем «домысле»²²⁷.

Имея в виду настоящие слова евангельского текста, св. Иоанн Златоуст говорит: «Они (ученики Иоанна Крестителя) не знали, кто был Христос; но, почитая Иисуса простым человеком, а Иоанна более, нежели человеком, с досадою смотрели на то, что слава Иисусова возрастала, а Иоанн как сам о себе говорил, приближался уже к концу. Все это препятствовало им придти к Иисусу, так как зависть преграждала доступ... Он (Иоанн) опасался... чтобы они не были навсегда отлученными от Христа. Он и с самого начала старался всех своих учеников обратить ко Христу, но так как не убедил в том, перед смертью оказывает уже большее усердие. Если бы, поэтому, он стал

говорить: пойдите к Нему, Он лучше меня, – то этим не убедил бы людей, которые были привязаны к нему самому; напротив, они подумали бы, что говорит так из скромности и прилепились бы к нему еще более. А если бы стал молчать, опять ничего бы не вышло. Что же он делает? Выжидает случая от самих услышать, что Иисус творит чудеса; ...и не всех посылает, но только двоих, о которых может быть знал, что они способнее прочих уверовать... и чтобы они из самых дел увидели разность между ним и Иисусом...

Свидетельство делами почиталось более убедительным... чем свидетельство словами. Поэтому, как Бог, зная намерение, с каким Иоанн послал учеников, Христос в тот же час исцелил слепых, хромых и других многих – не с тем, чтобы уверить Иоанна (на что было уверять уверенного?); но чтобы уверить сомневающихся учеников. И исцеливши, говорит: *шедше возвестите Иоаннови...* и потом присовокупил: *и блажен, иже аще не соблазнится о Мне* (Мф. 11:4–6), показав тем, что знает и тайные помышления их... их обличил тайным образом. Так как они соблазнялись о Нем, то, обнаруживши их болезнь и предоставив все одной их совести, и никого не сделав свидетелем этого обличения, кроме их самих, которые одни понимали это – тем больше привлек их к Себе, говоря: *блажен, иже аще не соблазнится о Мне*; говоря это, Он разумел собственно их»²²⁸.

Так с гениальной простотою и естественностью, совершенно отвечающею действительности, представляет евангельское обстоятельство посольства Иоанном Крестителем двух своих учеников к Иисусу Христу истинный истолкователь Божественного Писания св. Иоанн Златоуст. Но совершенно по-иному смотрит на дело прот. Булгаков. Приведем его собственное толкование данного евангельского места в его подлинных словах.

Исходя из вопроса Иоанна Предтечи ко Христу: *Ты ли Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?*²²⁹ от. Булгаков говорит: «Повторяем, это есть самый трагический вопрос, который когда-либо прозвучал в человеческой душе. Его нужно честно, искренно расслышать, не закрывая свои уши

разными апологетическими соображениями... И прежде всего, спасаются от вопроса соображениями, так сказать, педагогическими: вопрос был поставлен и ответ был нужен не для самого Иоанна, но для его учеников, которые все не хотели... освободиться от неуместной ревности к новому Учителю...

Мнение, что Иоанн вопрошал ради учеников, издревле распространилось и в святоотеческой письменности²³⁰ и у мирских писателей. И оно возникает вполне естественно и закономерно. Было бы странно даже, если бы оно не возникло, настолько оно, можно сказать, подсказывается контекстом евангельского рассказа. И в известном смысле оно может быть принято без затруднения».

Из дальнейших слов о. Булгакова мы увидим, что такое в некоторой мере благоприятное отношение его к вышеозначенному святоотеческому мнению им же самим сводится к нулю.

«Итак, все это, – говорит прот. Булгаков, – в своих пределах бесспорно, но вопрос только в том, все ли это, исчерпывается ли этим все возможное объяснение посольства Предтечи, причем на нет сводится самое вопрошание. Только ли предметный урок содержится в этом вопросе, или же остается и самый вопрос, вопрос Предтечи? Прежде всего внимательно рассмотрим в священный текст, и конечно, заранее отстраним, как несоответствующее, то предположение, что перед нами что-то совершается по заранее обдуманному плану и соглашению: Предтеча спрашивает, а Мессия отвечает... Вопрос предлагается Христу чрез учеников, а не ученикам и не для учеников... И ответ направляется прямо, непосредственно Иоанну. Нет сомнения, что Иоанн услышал направленный к нему ответ. Что же он услышал? Было ли устранено это страшное, трагическое **или**? Было ли на него отвечено? Господь не дал прямого ответа о том, Он ли Мессия Грядый ὁ ἐρχόμενος, но сослался лишь на свои мессианские дела... Это все Иоанн уже знал, зная об этом, именно потому и спрашивал: Ты ли или другой, очевидно не находя в этом для себя опоры. Но этой опоры не дал ему и Господь... Спаситель не только не почел нужным прямо

ответствовать, но даже как будто отклонил самое вопрошание, – прибавив: «и блажен μακάριος (единственное, а не множественное число, которое было бы, если бы впрямь это относилось к этим двум или всем ученикам Иоанновым) кто не соблазнится μή σκανδαλισθῇ обо Мне» (Мф. 11:6; Лк. 7:23). Сторонники педагогического толкования принуждены относить их лишь к ученикам Иоанна. Конечно, они относятся и к ним, но в том же смысле, как и ко всем, Его окружавшим и о Нем соблазнявшимся. Однако в прямом и естественном и особливом смысле они относятся явно к самому Иоанну... Слова Господа звучат как будто укоризненно или, вернее, предостерегающе. Однако в них нет осуждения, но есть ублажение. Блажен... Иоанн за то, что он не соблазнился о Нем, несмотря на пришедшее к нему испытание и постигшее его огненное искушение...

Евангельский текст, – продолжает прот. Булгаков, – если не прямо противоречит, то и не дает никакого положительного основания относить вопрос Предтечи только к его ученикам, а не к нему самому. И напротив, при непредвзятом чтении, текст содержит совершенно ясно и недвусмысленно ту мысль, что спрашивал чрез учеников Иоанн и отвечал Господь именно Иоанну, хотя также чрез учеников его. Поэтому нельзя уклоняться от вопроса обходами, но следует встретиться с ним лицом к лицу»²³¹.

Так объясняет данное евангельское место прот. Булгаков. Как видим, это толкование совсем не похоже на толкование св. Иоанна Златоуста. Последний говорит, что вопрос: *Ты ли, Тот, Который должен придти, или ожидать нам другого?* был нужен для учеников Иоанна Предтечи, как и самый ответ на него Христа, а о. Булгаков утверждает, что вопрос исходил от самого Предтечи, и Господь не ученикам, а Иоанну Крестителю дал Свой ответ. О. Булгаков говорит, что Господь не только не почел нужным прямо ответить Иоанну, но даже как будто отклонил самое вопрошание и сослался лишь на Свои мессианские дела. А святой Златоуст свидетельствует, что Господь дал Предтече для его учеников самый сильный и положительный ответ, направленный прямо к цели, так как

свидетельство делами, по заявлению Златоуста, несомненно основанному на изречении Христовом²³², почиталось, более убедительным, чем свидетельство словами. Слово «блажен», за которым следуют дальнейшие слова Спасителя: *кто не соблазнится о Мне*, как поставленное в тексте в единственном числе, является для прот. Булгакова основанием относить ответ Христа к одному лицу, именно к Иоанну Крестителю, а не к ученикам его. А для Иоанна Златоуста это слово является основанием видеть в нем выражение трогательной любви Христа к соблазнявшимся о Нем ученикам Иоанна, побудившей Господа не открыто, а тайно обличить их сердечные помышления, ибо слово «блажен» с дальнейшими указанными словами Христа не обнаруживало их немощи в глазах народа, а говорило вообще о соблазняющемся человеке. О. Булгаков уничтожает Златоустовское истолкование, по его выражению, педагогическое, предполагающее, что посольство Иоанном учеников ко Христу совершилось по заранее обдуманному плану и соглашению. Но в этом св. Златоуст, как видели выше, и полагает, все существо дела. Настолько несходна точка зрения прот. Булгакова с святоотеческим пониманием!

Но это только полбеды! О. Булгаков резко критикует данное святоотеческое толкование. По его словам выходит, что Иоанн Златоуст и другие св. отцы, при истолковании настоящего евангельского вопроса Предтечи, «закрыли свои уши», чтобы его «честно, искренно расслышать». Они дали толкование «несоответствующее», разумеется, истине, и таковое толкование есть, по словам о. Булгакова, уклонение от вопроса «обходами» и объясняется «предвзятым» чтением означенного евангельского текста. В своей Критике прот. Булгаков доходит до того, что говорит о каком-то, хотя и не прямом, противоречии в разбираемом тексте Евангелия. Правда, тут же он говорит, что «при непредвзятом чтении, текст содержит совершенно ясную мысль, что спрашивал чрез учеников Иоанн и отвечал Господь именно Иоанну, также чрез учеников его».

Так относится о. Булгаков к изъяснению Св. Писания св. отцами и в частности к толкованию величайшего из них св. Иоанна Златоуста. А ведь Церковь Святая считает его столпом

своим. Она смотрит на него, как на истинного истолкователя Божественного Писания. Церковное Предание, как это видно из жизнеописания Константинопольского Патриарха св. Прокла, сообщает нам поразительный факт из жизни св. Иоанна Златоуста в бытность его на кафедре Константинопольского Патриарха, а именно, как некогда сам Прокл видел ночью Златоуста, занятого писанием по толкованию посланий Апостола Павла и стоящего около него сего Великого Апостола. Последний помогал Златоусту изъяснять его апостольские послания, влагая в его ум слова к благодатному пониманию богооткровенной истины²³³. Мы веруем, что в Церковь, как в богатую сокровищницу, Апостолы положили все, что принадлежит истине, так что она не может погрешать или заблуждаться и говорить ложь вместо истины²³⁴.

Но вместе с тем веруем и в то, что выразителями этой церковной истины являются св. отцы. Их толкование Св. Писания сообразовалось с божественной истиной и было ею проникнуто. И как могло быть иначе, когда они, обладая дарованиями Св. Духа, в самих себе имели источник истины, Св. Духа; когда и к ним, как стяжавшим чрез свои великие подвиги Божественную благодать, следует отнести слова Христа, сказанные Апостолам *Егда же приидет Он, Дух Истины, наставит вы на всяку истину*²³⁵.

Поэтому приписывать святым отцам, при истолковании ими Слова Божия, какие-то «обходы», предвзятое чтение текста Св. Писания, упрекать их в том, что они будто закрывают свои уши вместо того, чтобы «честно и искренно расслышать» евангельский вопрос Предтечи, и будто дают толкование несоответствующее истине, это значит хулить Св. Духа, Который действовал в св. отцах, противиться Божественной истине и говорить ложь вместо истины.

2. Опровержение учения о Булгакова о двух естествах в Иоанне Предтече: ангельском и человеческом

Отсюда естественно, почему прот. Булгаков, отвергнув, и при том с такою полемическою критикою, святоотеческое толкование данного евангельского текста, и отдавшись в изъяснении сего текста только своему собственному «домыслу», приходит к величайшему заблуждению. На основании слов Евангелия: *Сей бо есть, о Нем же есть писано: се Аз посылаю ангела Моего пред лицом Твоим, иже уготовит путь Твой пред Тобою*²³⁶, о. Булгаков в той же книге «Друг Жениха» заявляет, что Иоанн Креститель имеет два естества: не только человеческое, но и ангельское²³⁷.

Вот какие сведения касательно понятия – «Ангел» дает нам «Православное Догматическое Богословие» М. Макария. «Имя Ангел, – говорит он, – (»Αγγελος« посланник, вестник), по выражению всех древних учителей Церкви, есть имя должности, а не природы... Потому неудивительно, если в Св. Писании оно усвоится разным посланникам Иеговы, возвещавшим или возвещающим Его волю. Так в Ветхом Завете оно приписывается: самому Мессии, Который, впрочем, называется не просто Ангелом, но Ангелом Завета (Мал. 3:1), Моисею (Исх. 20:16) и другим пророкам (Ап. 1:33; Ис. 33:7), священникам (Мал. 2:7), даже вещам бездушным, творящим Слово Господне (Пс. 77:49), а в Новом Завете – Предтече Спасителя (Мф. 11:10), ученикам Его (Лк. 9:52), ученикам Предтечи (Лк. 7:24, по тексту подлин.) и предстоятелем Церквей (Откр. 1:20; 2:1). Но в строгом и собственном смысле Ангелами называются в Св. Писании существа особого рода, отличные от Бога и от человека, существа духовные, действительные, а не воображаемые; и это в бесчисленных местах, как Ветхого, так и Нового Завета, которые никак нельзя объяснять переносно...»²³⁸

Но эти сведения, сообщаемые М. Макарием, выражают собою учение нашей Церкви.

И совершенно неправильно прот. Булгаков ищет у Церкви опоры означенному своему учению о двух естествах Иоанна Предтечи, когда говорит: «Слова пророчества Малахии и бывают обычно начертаны на свитке, имеющемся в руках Иоанна там, где он изображается окрыленным, как Ангел (напр. в росписи Ярославской Церкви Иоанна Крестителя 17 в.). Этим Церковь молчаливо дает буквальное истолкование Малахиину пророчеству, т.е., что Предтеча есть Ангел не только по служению, но и по естеству»²³⁹.

Церковь свое толкование Слова Божия и вообще свое учение основывает на учении Божественного Писания и св. отцов. Но нигде в Св. Писании и в святоотеческих творениях не говорится, что Иоанн Креститель имеет два естества – человеческое и ангельское. Равным образом нигде в Св. Писании и святоотеческом учении не сказано, что Иоанн Предтеча, будучи, по словам о. Булгакова, Ангелом по естеству, как «первостоящий всего тварного мира, и ангельского и человеческого», как величайший и первый среди Ангелов, занял в небесах «издревле опустевшее место падшего первоангела»²⁴⁰. Поэтому Православная Церковь никогда не учила об ангельском естестве Предтечи, и не явно и не молчаливо никогда не истолковывала настоящих слов пророка Малахии²⁴¹, как толкует их прот. Булгаков.

В частности касательно означенных слов пророка Малахии, она выражает свое учение чрез бл. Феофилакта, архиепископа Болгарского, который в своем толковании Евангелия Матфея, основанном на толковании св. отцов и, главным образом, св. Златоуста, говорит: «Назван Ангелом (Предтеча) и по ангельской, и как бы безплотной жизни, и потому, что возвестил Христа (слово ангел значит – вестник). Он приготавливал путь Христу и свидетельством о Нем и Крещением в покаяние: ибо за покаянием следует отпущение грехов, а сие отпущение дарует Христос»²⁴².

Таким образом, прот. Булгаков, отвергая святоотеческий авторитет в толковании им Св. Писания, предпочитает в данном случае следовать только своим и при том, как видим, крайне ошибочным домыслам.

Глава шестая

1. Попытка о. Булгакова подтвердить свое учение о Софии по кн. Притчей ссылкой на кн. Премудрости Соломона Премудрости Иисуса сына Сираха. Православное толкование библейского выражения: «Премудрость»

Такое отрицательное отношение к святоотеческому авторитету о. Булгаков допускает и в своем учении о Софии при толковании им известного места из кн. Притчей – гл. 8:22–31; когда тщетно ищет опоры сему толкованию в словах неканонических книг: Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сираха. Здесь он явно отвергает святоотеческое толкование, заявляя, что оно не соответствует истине. О таком, опять должны сказать, полемическом отношении к св. отцам прот. Булгаков свидетельствует в своей книге «Купина Неопалимая».

Мы уже приводили выдержки из книги прот. Булгакова «Свет невечерний», где в качестве обоснования для его представления о Софии и авторитетного руководства к пониманию изречений Св. Писания (Быт. 1:1; Ин. 1:1) и в частности слов кн. Притчей 8 гл. 22–31 ст. приводится учение каббалы²⁴³. А здесь в «Купине Неопалимой», о. Булгаков пытается обосновать свою точку зрения на указанные слова кн. Притчей словами Священного же Писания из вышеуказанных неканонических книг Премудрости Соломона²⁴⁴ и Премудрости Иисуса сына Сирахова²⁴⁵, в коих говорится о Премудрости Божией²⁴⁶. Он полагает, что эти книги говорят именно о той Софии, о которой он учит и о которых, будто бы, говорится и в кн. Притчей, почему о. Булгаков и называет означенные неканонические книги комментариями к кн. Притчей в вопросе о Софии.

Только в том случае мы могли бы согласиться с прот. Булгаковым и считать неканонические книги Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса сына Сирахова комментариями к кн. Притчей в учении о Премудрости Божией в желательном для него смысле, если бы св. отцы истолковали

нам это учение в означенных книгах, так же как истолковал его о. Булгаков. Но такого толкования Премудрости Божией из кн. Притчей у св. отцов мы не находим.

Напротив, мы указывали и очень подробно на свидетельства св. отцов: Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова и бл. Августина, из коих видно, что в кн. Притчей говорится о Премудрости Ипостасной, – как о Слове Божиим – Иисусе Христе.

Нет у св. отцов такого толкования Премудрости Божией и в отношении к кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова. В книге проф. А. Олесницкого: «Руководственные о св. Писании Ветхого и Нового Завета сведения из творений св. отцов и учителей Церкви» на основании Афанасиева синопсиса дается краткое обозрение данной неканонической книги. И мы не видим здесь даже намека на ту Премудрость, о которой учит о. Булгаков²⁴⁷.

В «Толковой Библии» мы также не находим учения о той премудрости, о которой говорит прот. Булгаков. Здесь, при толковании кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова, говорится только о Премудрости Божественной Ипостасной в ее проявлениях в мире и человеке и о богодарованной мудрости человеческой в применении к различным обстоятельствам и случаям жизни человека. Имея в виду слова 4-го стиха 1-й главы из кн. Премудрости Иисуса сына Сирахова: *Прежде всех создася Премудрость и разум мудрости от века*, а также слова 9–10 стихов той же главы: *И излия ю на вся дела Своя: со всякою плотию по даянию Своему, и дарова ю любящим Его*, «Толковая Библия» приводит такое толкование: «В противоположность творению, получившему свое бытие во времени, – Премудрость Господня, создавшая мир, изначальна и пребывает во веки. Если все вообще творение свидетельствует о Премудрости Своего Творца, то тем более свидетельствует о ней разумный человек, любящий Своего Создатель и стремящийся в своей жизни уподобиться Ему»²⁴⁸.

Аналогичными словами к стиху 4-му 1-й главы являются слова 10-го стиха 24-ой главы, где говорится о Премудрости Божией: *Прежде века из начала созда Мя, и даже до века не оскудею*. В силу этой параллели и толкование означенного

текста «Толковою Библиею» является аналогичным ее толкованию 4-го ст. 1-й гл., т.е. здесь истолковывается Премудрость Божия в смысле Премудрости Ипостасной²⁴⁹.

Такое же учение о Премудрости Божией мы находим и в другой неканонической книге: «Премудрости Соломоновой». В той же книге проф. Олесницкого на основании синопсисов св. Иоанна Златоуста и Афанасия Великого при обозрении кн. Премудрости Соломона мы находим, между прочим, такие слова: «Книга сия, – говорится здесь, – называется Премудростью Соломоновою, потому что она, говорят, написана Соломоном. В ней содержится учение о правде и о свойствах злых людей и добрых, а также учение о Христе. Говорится о Премудрости – Сыне Божиим и о том, как Слово стало плотию и обитало с нами. И Аз, говорит Он, стал подобострастен вам, став человеком по воле Божией, и вскормлен с прилежанием (Прем. 7:1–4)²⁵⁰.

Что в означенной неканонической книге содержится учение об Иисусе Христе, как Ипостасной Премудрости Божией, об этом свидетельствует и тот факт, что св. Афанасий Великий в своем втором слове против ариан даже ссылается на книгу Премудрости Соломоновой наряду с кн. Притчей и другими каноническими книгами Ветхого и Нового Завета для доказательства истины, что Премудростию Божиею сотворен был мир и в частности сам человек²⁵¹. Что здесь – в кн. «Премудрости Соломоновой» – под Премудростию св. Афанасий понимает именно Вторую Божественную Ипостась, об этом свидетельствует его учение. Из него явствует, что когда Великий Афанасий говорит о творческой Премудрости Божией, то имеет в виду не какую-либо иную²⁵², а но только одну Ипостасную Премудрость Божию²⁵³.

Мысль о Премудрости Божией, как о Самом Боге, ярко выражается в 15–21 стихах 10-й главы той же книги «Премудрости Соломоновой» и в толковании этого библейского места «Толковою Библиею». Здесь говорится об освобождении Божественною Премудростию израильского народа от египетского рабства, когда Она «вошла в душу служителя Господня (Моисея) и противостала страшным царям чудесами и

знамениями... Вела их (израильтян) путем дивным; и днем была им покровом, а ночью – звездным светом. Она перевела их чрез Чермное море и провела их сквозь большую воду, а врагов их потопила и извергла их из глубины бездны»²⁵⁴.

«Толковая Библия» в своем толковании указанного библейского текста выражает общецерковное учение о спасении народа израильского от египтян исключительно Богом. Конечно, в книге «Премудрости Соломоновой», как и в книге «Прем. сына Сирахова», говорится не об одной только Божественной ипостасной Премудрости – Сыне Божиим. При объяснении 1-го ст. 24-й гл. второй из указанных неканонических книг «Толковою Библиею», говорится: «В пределах книг Ветхого Завета наиболее пространное учение о премудрости божественной мы встречаем в книгах: Притчей Соломоновых, Премудрости Соломоновой и Премудрости Иисуса сына Сирахова. В объеме понятия премудрости божественной священные писатели включают или понятие о Премудрости Ипостасной; или понятие о Премудрости, как свойстве ума божественного, проявляемого в мировом творении; или понятие о мудрости человеческой, созданной во образ Премудрости божественной»²⁵⁵.

Таким образом, из вышесказанного нами по поводу точки зрения прот. Булгакова на вышеуказанные неканонические книги Св. Писания в их отношении к учению кн. Притчей о Премудрости Божией явствует, что в этих неканонических книгах говорится о Премудрости Божией, только совсем не в смысле его софийного заблуждения, а в смысле святоотеческого толкования. Поэтому совершенно напрасно обращается о. Булгаков к «Премудрости Соломоновой» и «Премудрости Иисуса с. Сирахова» для обоснования своего учения. Не только здесь, но и нигде в Св. Писании такого странного учения найти нельзя.

И если прот. Булгаков ссылается на книги: «Премудрость Соломона» и «Премудрость Иисуса с. Сирахова», как на доказательство того, что в «Притчах» говорится о той именно Софии, о которой он учит, то мы сошлемся на Ветхозаветные исторические книги Моисея, на Псалмы пророка Давида и Деяния Апостольские, в частности на речь св. Архидиакона

Стефана, которую он говорил пред своею мученическою смертью синаедриону. Все эти богооткровенные свидетельства и при том из книг канонических относят совершение Премудростию Божией дивных знамений, о коих говорится в кн. «Премудрости Соломоновой», к самому Богу или, что то же, – к «Его Ангелу», т.е. Сыну Божию.

Что же касается другой неканонической книги: «Премудрости Иисуса сына Сирахова», то утверждать, что в ней говорится о какой-то другой, не Ипостасной творческой Премудрости не позволяют нам те свидетельства из канонических книг, в которых ясно и положительно сообщается, что Творцом мира был Сам Бог²⁵⁶ и что Господь сотворил мир непосредственно, ибо при сотворении человека Он создал его тело из персти Своею рукою, а душу Своим вдуновением²⁵⁷.

Во всяком случае, метод прот. Булгакова изъяснить слова Св. Писания словами же Писания, при игнорировании св. отцов и при отрицательном отношении к их толкованию, не правильный и не православный: он допускает полный произвол в толковании Св. Писания и не ведет к истине.

2. Неправильное объяснение о. Булгаковым святоотеческого толкования слов из книги «Притчей»: 8:22 борьбою св. отцов с арианством. Сохранение этого истолкования в Церкви и после означенной борьбы. Храмы в честь Софии, Премудрости Божией

Отсюда возникает вопрос: как же, наконец, понимать слова книги «Притчей» о Премудрости Божией – так ли, как мы их понимаем, или так, как понимает их о. Булгаков на основании вышеуказанных «комментарий» к книге «Притчей», но в его собственном толковании? Единственным здесь критерием истины могут быть только св. отцы. К ним мы должны обращаться для уяснения правильного смысла Св. Писания, если не хотим выходить из пределов православного его понимания. Но как относится о. Булгаков к святоотеческому авторитету, – мы уже видели из сказанного нами ранее и в особенности из его книги «Друг Жениха».

Точно о таком же отношении прот. Булгакова к св. отцам свидетельствуют следующие слова из его другой вышеназванной нами книги: «те комментарии, – говорит он, – к Притч. 8:22–31, которые имеются, хотя и в неканонических книгах, но тем не менее входящих в состав Библии и высокочтимых Церковью, не только не подтверждают того распространенного патристического толкования текста о Премудрости, что здесь разумеется Ипостасное Слово Божие, но надо прямо сказать, с ним несовместимы»²⁵⁸.

Само собой разумеется, нам интересно знать те мотивы, в силу которых прот. Булгаков так отрицательно относится к св. отцам в деле истолкования ими слов кн. Притчей. Эти мотивы таковы: прежде всего, он указывает на полемику св. отцов с арианами. Последние в борьбе с Церковью указывали, как на одно из самых сильных будто бы доказательств их еретической мысли, что Сын Божий сотворен, – именно на слова кн. «Притчей» – о создании Премудрости Божией Богом²⁵⁹.

Вследствие этого св. отцам надо было доказывать, что здесь, в этих словах «Притчей Соломона», имеется в виду Вторая Божественная Ипостась, несмотря на то, что о Премудрости Божией говорится, что Она создана Богом и что Иисус Христос, являясь Премудростью Божией²⁶⁰, есть истинный Бог.

Поэтому о. Булгаков, имея в виду означенную мысль о полемике св. отцов с арианами, и говорит: «патристические суждения (по поводу указанных слов кн. Притчей) достаточно разъясняются из своего происхождения в борьбе с арианством и, будучи явно окрашены этой борьбой, достаточно раскрываются в своей исторической обусловленности и относительности. Они не содержат прямого, положительного раскрытия учения о Премудрости, но только полемику с арианством...»²⁶¹.

Но вот на что не обратил своего внимания о. Булгаков. Если толкование данных слов в книге Притчей св. отцами в том смысле, что под Премудростью надо понимать Премудрость Ипостасную, неверно и было вызвано только полемикой с арианством, то почему же оно удержалось до сих пор? Ведь св. Исаак Сирианин жил после борьбы Церкви с арианством, а именно в VI в. и, однако, в своих творениях отождествляет Премудрость с Самим Богом, говоря: «Премудрость есть Сам Бог»²⁶². А св. Симеон Новый Богослов, умерший в 1020 году, в своем 36-м слове богословствует так: «Святые, являющиеся после воплощенного домостроительства, имеют в себе Самого Христа Сына Божия и Бога и носят Его в себе, сию Ипостасную силу и Премудрость Божию»²⁶³. Точно также смотрит на Премудрость Божию и ученик св. Симеона Нового Богослова преп. Никита Стифат, живший в XI веке, который в своей первой сотнице деятельных глав пишет: «Если желаешь достигнуть последних пределов добродетели и непогрешительно обрести путь, ведущий к Богу, не давай сна очам своим, ни веждам своим дремания, или покоя скраниам (вискам, бокам) своим (Пс. 131:4), пока многими трудами и слезами не обрешь места бесстрастия для изможденной души твоей и не вступишь в святилище ведения Божия и чрез Ипостасную Премудрость Его не прозришь разумно в последние концы человеческих дел, и

прозрев дольная жаждастельнейше подобно еленю не востечеш на высия горы созерцания»²⁶⁴.

Совершенно аналогичными приведенным свидетельствам св. отцов о Премудрости Божией являются и те слова св. Симеона Нового Богослова, где он в своем 72-м слове говорит: «Приличнее всего начало слову моему положить словесами источника всякой премудрости, Господа Нашего Иисуса Христа»²⁶⁵; а также и следующие слова препод. Никиты Стифата: «Бог есть ум бесстрастный паче всякого ума и всякого бесстрастия, – свет и источник света благого, – премудрость, слово и ведение, и податель премудрости, слова и ведения»²⁶⁶. Не лишним считаем привести слова св. Каллиста Патриарха Константинопольского, умершего в 1363-м году, который в составленном им жизнеописании его духовного наставника св. Григория Синаита говорит: «Мы удалились (с св. Григорием Синаитом) из пустыни и опять прибыли в Созополь, отсюда возвратились снова в Константинополь и устроили жилище близ ограды величайшего и знаменитого храма Бога Слова Премудрости, именно в божественном храме трех Великих светильников-иерархов, в соединенном с ним и лежащем возле честном монастыре Панахранты»²⁶⁷.

Если бы учение о Премудрости Божией, как Второй Божественной Ипостаси, не соответствовало Божественной истине и появилось случайно, – только ради борьбы с арианством, то после победы над ними Церкви не воздвигались бы храмы в честь Спасителя, как Премудрости Божией. Но такие храмы, по примеру храма св. Софии в Константинополе, появились во множестве одинаково, как на православном востоке, так и у нас в России – в Киеве, Новгороде и других городах, указываемых самим же прот. Булгаковым в его книге «Купина Неопалимая»²⁶⁸.

В столице Болгарии существует с глубокой древности Софийская Церковь во имя Ипостасной Премудрости Божией, в чем сделал, по нашей просьбе, доверенному нами лицу словесное заверение известный в Болгарии ученый, д-р и директор Археологического Института в Софии г-н Богдан Филев.

В начале текущего столетия означенная Церковь, после того, как долгое время по своей ветхости была закрытой, распоряжением Софийского Митрополита Парфения открылась для богослужения и стала иметь своим храмовым праздником день памяти св. мученицы Софии, т.е. 17-го сентября, однако с тем, чтобы после своей реставрации эта Церковь опять была посвящена Ипостасной Премудрости²⁶⁹.

В 1930 году сему Софийскому храму, после его реставрации, Софийским Митрополитом Стефаном было возвращено прежнее значение в его наименование. Этот храм остался посвященным Софии, как Ипостасной Премудрости Божией, хотя храмовым своим праздником он имеет в настоящее время день св. Благовещения в ознаменование того, что с момента Благовещения началось воплощение Ипостасной Премудрости, Господа нашего Иисуса Христа.

По справке в Константинопольской Патриархии, сделанной умершим в 1925 году Старозагорским митрополитом Мифодием в бытность его протосингелом Экзарха Болгарской Церкви, выяснилось, что храм св. Софии в Константинополе посвящен был Ипостасной Премудрости Божией и потому храмовым своим праздником Константинопольская Софийская церковь имела понедельник Фоминой недели в ознаменование исповедания своей веры во Христа Ап. Фомой, высказанного некогда в словах: *Господь мой и Бог мой*²⁷⁰. Но при этой же справке выяснилось также и то, что в Константинопольском Софийском храме, до взятия Константинополя турками, в день храмового праздника, как и в другие дни, за богослужениями пелся следующий тропарь 8-го гласа Премудрости Божией: *Премудрость Отчая, Сияние славы и Образ Ипостаси Его*²⁷¹ *в начале небеса и землю основавый, благослови достояние Твое, сохрани в мире Царя нашего, Церковь, град Твой и люди Твоя спаси.*

Этот тропарь и теперь, как и раньше, поется в болгарских храмах, посвященных Ипостасной Премудрости в городах Сливен и Охрид (последний, после великой войны, принадлежит Югославии). Начали петь его и в столичной болгарской церкви после вышеуказанной ее реставрации.

Содержание сего тропаря, как и то обстоятельство, что его поют в Софийских храмах до самых наших дней, свидетельствует, что учение о Спасителе, как Премудрости Божией, присуще Церкви и ныне, как было присуще ей с глубокой древности, когда строился еще храм св. Софии в Константинополе.

Но мы должны сказать больше. Учение о Премудрости Божией, как Второй Божественной Ипостаси, было в Церкви Христовой и до построения храма св. Софии в Константинополе, с самых апостольских времен, ибо оно коренится в словах первого послания Ап. Павла к Коринфянам: *мы же проповедуем Христа распятого... Божию силу и Божию премудрость*²⁷². Ясно отсюда, что означенное учение не могло быть вызвано полемикой с арианством. Оно существовало в Церкви до появления арианства. И самый успех этой борьбы св. отцов с арианской ересью зависел именно от того, что ей, как диавольской лжи была противопоставлена Божественная истина Священного Писания – истина, которую вложил в слово Божие Сам Бог, Дух Святый, и которою св. отцы разили ариан.

3. Объяснение о. Булгаковым полемики св. Афанасия с арианами недоразумением по поводу истолкования св. отцом текста: Притч. 8:22–25

Другим мотивом отрицательного отношения к святоотеческому толкованию вышеприведенных слов Притчей и в частности текста: *Господь созда Мя* для прот. Булгакова является то обстоятельство, что самая полемика у св. Афанасия Великого с арианами была основана будто бы на недоразумении по поводу слова «созда». Имея это в виду, о. Булгаков говорит: «поглощенный христологическими темами, св. Афанасий оставляет вне внимания участие Духа Святого в миротворении, которое, согласно общему святоотеческому учению, совершается всей Св. Троицей при соответственном участии всех трех Лиц Ее. Вследствие этого самая постановка вопроса о Логосе в творении у св. Афанасия получает односторонность. Тем не менее проблема для него возникла, и он, даже помимо своей воли, наталкивается на нее в учении о Премудрости Божией. Поводом здесь послужила трудная экзегеза текста Притч. 8:22, который истолковывался арианами в свою пользу: *Господь созда мя*. Св. Афанасий без конца возвращается к своему апологетическому истолкованию этого текста, причем и он, и его противники ни на минуту не сомневаются отнести его непосредственно к Логосу. (Насколько полемика покоится просто на неверном переводе ἐκτίσεν – создал, где должно стоять ἐκτίσθηто – имел (р.п.), вся она покоится на недоразумении»²⁷³.

Относительно этих слов о. Булгакова мы прежде всего должны сказать, что никакой проблемы у св. Афанасия в учении о Премудрости Божией не возникало и не могло возникнуть, ибо в основе этого своего учения св. Афанасий имел для себя самое положительное и определенное, а не проблематическое учение Божественного Откровения, что Премудрость Божия есть Господь наш Иисус Христос²⁷⁴.

Действительно, он был поглощен христологическими темами, ибо всю свою жизнь боролся с арианами, отстаивая

Богооткровенную истину, что Иисус Христос есть истинный Бог. Но отсюда вовсе не следует, что св. Афанасий Великий оставил вне своего внимания участие в миротворении Духа Святого. В его творениях есть настоящие богословские трактаты о Духе Святом, как о Боге и третьем Лице Св. Троицы и об Его Божественном участии в миротворении наряду с Богом Отцом и Богом Сыном. Мы имеем в виду его первое, третье и четвертое послания к Серапиону, епископу Тмуйскому с подробным изложением учения о Св. Духе²⁷⁵. Здесь св. Афанасий прямо заявляет, что Дух Святой участвует в миротворении. «Отец творит все Словом в Духе; где Слово, там и Дух. И творимое Словом – чрез Слово от Духа имеет силу бытия; ибо так написано в 32 псалме: *Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их* (Пс. 32:6)²⁷⁶.

В той или иной мере, но таких сведений о Божестве Духа Святого и Его участии в миротворении мы можем у св. Афанасия найти не мало²⁷⁷.

Что св. Афанасий в борьбе с арианами нисколько не упустил из своего внимания участие в миротворении Св. Духа, об этом свидетельствует и тот факт, что у него есть специальное богословское исследование, направленное именно против ариан, где он излагает вышеуказанные мысли о Св. Духе под заглавием: «О явлении во плоти Бога Слова и против ариан»²⁷⁸.

Ясно отсюда, что о. Булгаков совершенно напрасно говорит о пробеле в полемике св. Афанасия с арианами, обвиняя его на основании этого несуществующего пробела в односторонней будто бы постановке вопроса о Логосе в творении.

Что же касается заявления прот. Булгакова о неверном переводе слова: «созда», то трудно понять, каким образом полемика между св. Афанасием и арианами могла покоиться на неверном переводе этого слова? Какая же могла произойти перемена в этой полемике, если бы вместо слова: «созда», стояло слово: «имел?» Правда, на это изречение Св. Писания ссылались ариане, как на доказательство своей ереси, что Иисус Христос есть тварь. Но это слово было лишь только одним из многочисленных изречений Божественного Писания, на которые ссылались ариане, как на доказательство своего

лжеучения, что Сын Божий был сотворен Богом. В первом слове своем на ариан св. Афанасий перечисляет эти изречения на ряду с словом «созда», указывая, например, на слова из послания ап. Павла к Евреям: *темже, братие святая, званія небеснага причастницы, разумеите посланника и святителя исповедания нашего Иисуса Христа, верна суца Сотворшему Его* ²⁷⁹ и из Деяний Апостольских: *Твердо убо да разумеет весь дом Израилев, яко и Господа и Христа его Бог сотворил есть, сего Иисуса, Его же вы распясте* ²⁸⁰.

Еще больше подобных изречений, свидетельствующих о человеческой природе Христа и приводимых арианами в защиту своей ереси перечисляет св. Афанасий в третьем своем слове на ариан. В числе других он, например, указывает на слова: *дадеса Ми всяка власть (Мф. 28:18); ныне душа Моя возмутися, а что реку? Отче, спаси Мя от часа сего, но сего ради приидох на час сей (Ин. 12:27); Отче, аще возможно есть, да мимо идет чаша сия (Мф. 26:39); Боже мой, Боже мой, вскую Мя еси оставил, (Мф. 27:46); где положисте его (Ин. 11:34); о дни же том, или часе никтоже весть, ни Ангели... ни Сын (Мк. 13:32); и на слова о Христе: Иисус преспеваше премудростию и возрастом и благодатию у Бога и человек (Лк. 2:52)* ²⁸¹.

Таким образом, если бы вместо слова: «созда», стояло в тексте Притчей слово: имел, полемика все равно была бы; ариане с одинаковой энергией боролись бы с православными и вождем их св. Афанасием, и в ней ровно никакой не произошло бы перемены.

Дело здесь вовсе не в том, или другом переводе слова: «созда», а в столкновении совершенно противоположных двух мирозерцаний: языческого, рационалистического и христианского, благодатного.

Поэтому о недоразумении, на которое указывает о. Булгаков, говорить нет никаких оснований, как о факторе, имевшем хотя бы малейшее значение в означенной полемике.

К числу недоразумений, точнее, ошибок со стороны св. Афанасия в той же полемике, прот. Булгаков относит и толкование этим великим св. отцом 25 стиха из 8-й гл. кн.

Притчей: *прежде же всех холмов рождает Мя*, в смысле предвечного рождения Премудрости Божией или Сына Божия от Бога Отца²⁸². Ошибку здесь о. Булгаков видит именно в том, что Премудрость *chokmah* – София женского рода, а Сын мужеского. Прот. Булгаков говорит: «ошибочно вообще видеть здесь²⁸³ какое-либо определенное учение о происхождении Премудрости в этом ряде выражений: *имел меня, я помазана, я родилась (вызвана к бытию), я была*. Эти описательные выражения содержат ту общую мысль, что Премудрость премирно есть у Бога, и что она является миротворческим началом. Но было бы насилием над текстом утверждать, что здесь устанавливается определенное учение о происхождении Премудрости только посредством рождения и на этом основании разуместь здесь сокровенное учение о рождении Сына от Отца. (Этому толкованию препятствует и употребление выражения женского рода *chokmah, σοφία*, Премудрость – несоответствующего Сыну)»²⁸⁴.

По поводу этих слов о. Булгакова надо отметить, что ни св. Афанасий и никто из св. отцов никогда не учили о происхождении Премудрости в буквальном смысле этого слова, поскольку нельзя говорить о происхождении Самого Бога. Они учили о предвечном рождении Премудрости Божией или Сына Божия от Бога Отца, чтобы не дать повода кому-либо думать о времени, когда Премудрости Божией или Сына Божия не было.

Затем Церковь в лице св. отцов смотрит на Премудрость Божию, действительно, как на миротворческое начало. Но разумеет под этой Премудростью не ту, о которой учит прот. Булгаков и которую он не отождествляет с Божественными Ипостасями, а именно Ту, Которая есть Вторая Божественная Ипостась.

Относительно же слов о. Булгакова, что ошибочно думать... и было бы насилием над текстом... разуместь в указанных им словах 8 гл. кн. Притчей сокровенное учение о рождении Сына, так как София, Премудрость Божия женского рода, нужно сказать, что в таком случае должны быть признаны ошибочными и слова Ап. Павла, в которых он называет Иисуса Христа Премудростью Божиею, т.е. наименованием женского рода²⁸⁵, и

слова даже Самого Иисуса Христа, в которых Он называет Себя наименованиями женского рода: *Аз есмь истина и живот*²⁸⁶, *Аз есмь дверь*²⁸⁷.

Таким образом все мотивы отрицательного отношения прот. Булгакова к святоотеческому толкованию и в частности – к толкованию рассматриваемых слов кн. Притчей св. Афанасием не имеют под собою никаких достаточных оснований.

Глава седьмая

1. Тщетная попытка о. Булгакова обосновать свое учение о Софии на учении св. Афанасия

Впрочем, несмотря на такое отрицательное отношение к объяснению данных слов кн. Притчей о Премудрости Божией св. Афанасием Великим, о. Булгаков каким-то образом находит в этом толковании благоприятное для себя учение о Софии. Прот. Булгаков заявляет, что о той Софии, о которой он учит, будто бы учит и св. Афанасий Великий. В своем сочинении «Купина Неопалимая» он говорит: «в учении св. Афанасия Великого появляется... характерное различие Премудрости извечной и Премудрости тварной, вписанной в мир, причем текст 8:22 (кн. Притчей), по его мнению, говорит и о той и о другой. В таком случае и возникает вопрос об этой Премудрости, и фактически св. Афанасий излагает здесь учение о Софии, как первообразе творения (так понимает этот текст и Митрополит Макарий. Догмат. Богосл. 1. §38, 366, который говорит здесь, ссылаясь на отцов Церкви, – в частности на Иоанна Дамаскина и св. Дионисия Ареопагита о первообразах *πρωτότυπα* и *παραδείγματα* вещей в Боге). Таким образом, центр тяжести в истолковании переносится с ипостасного Логоса на Премудрость Божию, чрез Него раскрываемую в Духе Святом. Как говорит св. Григорий Богослов: «чем занята была мысль Божия, прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал вселенную и украсил ее формами? Она созерцала возделенную светлость Своея доброты... Мирородный Ум рассматривал также в великих умопредставлениях Своих Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим» (Слово 4-е). «Этот предвечный мир, – говорит прот. Булгаков, – есть основание мира сотворенного, и о нем-то, об этой Премудрости Божией и говорится в Притчах. Этот мир, в творении из ничего, становится миром тварным, оставаясь самотождественным по онтологической основе. Посему и можно говорить о сотворении мира, как грядущем боговоплощении, как истолковывает это св. Афанасий»²⁸⁸.

Итак, прот. Булгаков полагает, что св. Афанасий, при объяснении им текста из книги Притчей 8:22, учит о Премудрости предвечной, как первообразе творения и о премудрости тварной. Будем пока говорить о первой. По свидетельству о. Булгакова указание на эту Премудрость, будто бы, видит в означенном библейском тексте и М. Макарий вместе с св. отцами – Иоанном Дамаскиным, Дионисием Ареопагитом и Григорием Богословом.

Прежде всего, нас весьма удивляет обращение прот. Булгакова к святоотеческому авторитету, в виду его отрицательного отношения к этому авторитету при толковании св. отцами Св. Писания и в частности – данного текста. К тому же вышеприведенное нами святоотеческое толкование рассматриваемых слов кн. Притчей не дает ровно никакого основания приписывать св. отцам Церкви учение о Премудрости в смысле особого существа, не тождественного ни Богу, ни тварям, о котором учат о. о. Булгаков и Флоренский.

Однако, со всею тщательностью постараемся уяснить, нет ли в самом деле хотя бы самого малейшего повода, и прежде всего в учении св. Афанасия Великого, думать, что оно содержит в себе мысль о предвечной Софии, в смысле учения наших софианцев?

О. протоиерей хорошо знает, что св. Афанасий под Премудростию Божией понимает Премудрость Ипостасную, Слово Божие, Единородного Сына. В своей книге «Купина Неопалимая», он, например, приводит такие слова Афанасия Великого: «Слово приточно говорит о Себе: созда *Мя*, когда облеклось Оно в созданную плоть. Будучи Сыном и Отцом, имея Бога, как собственное Его рождение, теперь однако же Отца именует Господом, не потому, что Сын – раб, но потому, что приял на Себя зрак раба» (11:50, ср 51). Здесь указывается «не на начало бытия, не на тварную сущность Сына, но на обновление, которое по Его благодению совершается в нас... домостроительство о делах, какое совершил Он в плоти (11:53, 55, 62, 66, 74)»²⁸⁹. «Св. Афанасий, – говорит прот. Булгаков, – без конца возвращается к своему апологетическому истолкованию этого текста (Притч. 8 гл., 22 ст.); причем и он, и

его противник, ни на минуту не сомневаются отнести его непосредственно к Логосу»²⁹⁰. О. Булгаков по поводу истолкования Афанасием Великим слов: «Господь созда Мя» в том именно смысле, что здесь говорится об Ипостасной Премудрости, о Сыне Божиим, даже полемизирует с Великим Отцом Церкви. Он называет такое истолкование сего текста односторонним²⁹¹, находит, что постановка этого вопроса у св. Афанасия не отличается надлежащей отчетливостью; видит здесь незаконченность, неточности и незавершенные учения²⁹², объясняет толкование Афанасием Великим данного текста из кн. Притчей (8 гл. 22 ст.) полемической борьбой его с арианством²⁹³, в основе которой будто были недоразумение и ошибочность в переводе текста²⁹⁴.

Словом, по свидетельству самого же Булгакова, св. Афанасий Великий учит о Премудрости Божией, как о Второй Божественной Ипостаси. Несмотря на это он в то же время свидетельствует, что сей св. отец Церкви наряду с этим учит и о другой, предвечной премудрости, как первообразе творения, которая, по учению прот. Булгакова, является идеей, сущей в Самом Боге, причем она, как говорит о. протоиерей, не есть идея абстрактная, а есть живая личность, не тождественная с Божественными Ипостасиями²⁹⁵.

На это мы должны сказать, что такому великому заблуждению св. отец Церкви не только никогда не поддадал, но ревностно его опровергал. Будем говорить его же собственными словами.

В окружном своем послании к епископам Египта и Ливии против ариан св. Афанасий пишет: «Писания говорят, что Он (Христос) есть Отчее Слово, Которым *небеса утвердишася* (Пс. 32:6)... чрез Которого *вся быша* (Ин. 1:8); сии же (ариане), став изобретателями новых догматов и вымыслов, вводят иное слово, говорят, что есть другая Отчая премудрость, а Христос по примышлению, по причине словесных тварей, именуется Словом и Премудростию, и не видят, сколько из этого выходит нелепостей».

«Если Писания утверждают, что Он (Господь) есть Слово и Премудрость, а им не угодно, чтобы был Господь Словом и

Премудростию, то этим безбожникам и противникам Писаний явно неугодно и бытие Его... Они (ариане) могут научиться хотя у подобных им демонов; потому что, не многих признавая, возглашали, но Сего единого ведая, говорили: Ты *Святой Божий* (Мк. 1:24), и *Сын Божий* (Мф. 8:29). И тот, кто внушил им ересь, искушая на горе, не сказал: *еще* и Ты *Сын еси Божий*, предполагая, что есть и другие сыны, но говорит: *еще Сын еси Божий* (Мф. 4:3), признавая, что Он один есть Сын... Отрицают того, Который истинно есть Бог и истинное Слово, осмеливаются же представлять Его себе тварью... И если твари чрез Него пришли в бытие, Сам же Он – тварь; то чрез кого Сам Он пришел в бытие?.. И еще: ежели, кроме Господа, есть иная во Отце сущая премудрость, то и Премудрость приведена в бытие премудростию. И ежели Премудрость есть Слово Божие, то и Слово словом произведено. И ежели Слово Божие есть Сын, то Сын сотворен сыном»²⁹⁶.

Ту же мысль высказывает св. Афанасий и во втором своем слове на ариан, заявляя: «нет другого Слова, или другой Премудрости, но одно Оно есть истинный Отчий Сын; ...яко Тем создана быша всяческая (Кол. 1:16)".

«Итак, – говорит здесь св. отец, – если в Божественных Писаниях не отыскивается иной премудрости, кроме сего Сына, и от Отцов не слыхали мы ничего подобного; еретики же исповедуют и написали, что есть премудрость несозданно соприсущая Отцу, Ему собственно принадлежащая и зиждительница мира: то Сын сей будет Тот самый, Который, и по их словам, вечно соприсущ Отцу. Ибо Он есть и Зиждитель, как написано: *вся Премудростию сотворил еси...*

Посему, неудивительно, что ариане... иногда утверждают, что премудростей много, а иногда объявляют, что Она одна; то применяют Премудрость к гусенице, то говорят, что Она соприсуща и собственно принадлежит Отцу; иногда одного Отца принимают несозданным, иногда же и Премудрость и силу Его именуют несозданною; спорят с нами, утверждающими, что Слово Божие всегда пребывает, и сами же забывают слова свои, говоря, что Премудрость несозданно соприсуща Богу. Так во всем омрачены они умом, отрицают истинную Премудрость,

и отыскивают премудрость несуществующую, подобно манихеям измышляют себе иного Бога и отрицают Бога истинного»²⁹⁷.

Прот. Булгаков, несомненно знает о таком резком осуждении св. Афанасием ариан за их учение о другой предвечной премудрости будто бы сущей в самом Боге; как знает он и то, что сей великий св. отец под Премудростию Божией понимает Вторую Божественную Ипостась. Как после этого о. Булгаков мог заявить, что Афанасий Великий в объяснении 22-го ст. 8 гл. кн. Притчей излагает учение о предвечной Премудрости, как первообразе творения, т.е. о Премудрости, о которой учит он – о. Булгаков?!

2. Тщетная попытка о. Булгакова обосновать свое учение о Софии на «Догматическом Богословии» М. Макария

Совершенно напрасно прот. Булгаков хочет найти опору для своего учения о предвечной Премудрости, как первообразе творения в «Догматике» М. Макария, полагая, что последний эту предвечную Премудрость имеет в виду, когда говорит о первообразах и предначертаниях словами св. Иоанна Дамаскина и Дионисия Ареопагита. А также напрасно обращается о. Булгаков с тою же целью и к словам св. Григория Богослова. У М. Макария, в его «Догматическом Богословии», нет учения о предвечной Премудрости в смысле учения о. Булгакова.

Действительно, в §58, на который ссылается прот. Булгаков, находятся слова указанных и даже других св. отцов Церкви о первообразах и предначертаниях всех вещей мира в уме Божиим или, что то же – о вечных умопредставлениях Божиих, в которых мир существовал еще прежде, нежели получил подлинное (реальное) бытие²⁹⁸. Но чтобы М. Макарий мыслил под этими образами и предначертаниями предвечную Премудрость, о которой учит о. Булгаков, это ни откуда не видно.

Напротив, мы видим и притом в том же §58, что М. Макарий совершенно расходится с прот. Булгаковым в понимании 23, 24, 29 стихов VIII главы кн. Притчей, разумея здесь Ипостасную Божественную Премудрость, чрез Которую Бог сотворил мир. Ни о каком другом посредстве в отношениях Бога к тварям в смысле учения о. Булгакова он не говорит в данном месте, как и нигде в своей «Догматике». Поэтому М. Макарий здесь учит о сотворении мира Ипостасною Премудростию или Словом Божиим. Что именно этою Ипостасною а не другою премудростию Бог сотворил мир, о сем он говорит и в §54, ссылаясь на 23, 24 и 25 стихи той же VIII главы кн. Притчей и на слова Ап. Павла (Евр. 1:2), что сею-то Ипостасною Премудростию или Сыном Своим Бог Отец и *веки сотвори*²⁹⁹.

Что М. Макарием не допускается учение о предвечной Премудрости, как особом посредствующем существе между Богом и тварями, это видно также из §104, где он приводит такие слова св. Афанасия Великого: «Престолы, серафимы и херувимы поучаются непосредственно от Бога, как высшие из всех и ближайшие к Богу...»³⁰⁰. Мысль, допускающую непосредственное отношение Бога к тварям, мы находим и в § 108, в котором говорится, что Божественный промысел действует в мире и непосредственно своею всемошною силою, и посредством существ, подчиненных сему промыслу (Ангелов)³⁰¹.

Не могли разуметь этой предвечной Премудрости, как особого посредствующего существа в смысле учения о. Булгакова и св. Иоанн Дамаскин и Дионисий Ареопагит, когда говорили о первообразах и предначертаниях. И самый факт ссылки на них М. Макария в данном случае свидетельствует лишь о том, как он и эти св. отцы были далеки от точки зрения прот. Булгакова. В § 59 означенной «Догматики» приводятся такие слова св. Григория Богослова и Иоанна Дамаскина: «поелику, – говорит первый, – для Благости недовольно было упражняться только в созерцании Себя самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо сие свойственно высочайшей благодати); то Бог измышляет, во-первых, ангельские силы, – и мысль стала делом» (Слово 45-е)». «Благий и всеблагий Бог, – говорит св. Иоанн Дамаскин, – не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по (преизбытку) благодати Своей благоволил, чтобы произошли существа, пользующиеся Его благодеяниями и причастные Его благодати (Точное изложение прав. веры, кн. II, гл. 2)». Та же мысль, по словам М. Макария, встречается у св. Дионисия Ареопагита (*de divin. nomin. cap. 4*) и у других св. отцов Церкви³⁰².

Если бы предвечная София, о которой учит о. Булгаков, действительно существовала как отдельная личность, то означенные св. отцы не позабыли бы сказать, что до сотворения мира Бог созерцал не только Себя Самого, но и предвечную

Софию, – это посредствующее существо, которое, по учению о. о. Булгакова и Флоренского, не есть Бог и не есть тварь³⁰³. Вот почему в § 54 того же Догматического Богословия приводятся слова св. Иоанна Дамаскина, которые вместе с вышеприведенными его словами исключают всякую мысль о существовании такой Софии. «Все существа, – говорит он, – или сотворены, или не сотворены»³⁰⁴.

Правда, о. Булгаков приводит слова св. Григория Богослова, из коих видно, что Бог до сотворения мира помимо светлости Своей доброты... «разсматривал также в великих умопредставлениях Своих Им же составленные образы мира»³⁰⁵. Но в десятом своем слове о человеческой добродетели св. Григорий Богослов говорит: «да будет непреложно Известною следующая истина: Первое чистое естество – Троица, а потом ангельская природа; в третьих же – я, человек, поставленный в равновесии между жизнью и болезненной смертью...»³⁰⁶. Эти слова показывают, что между Богом и людьми кроме ангельской сущности нет никакой иной сущности, никакого посредствующего существа в смысле учения прот. Булгакова. Потому приписывать св. Григорию Богослову мысль, что под «образами мира, составленными Богом», он понимает именно предвечную Софию, как особое посредствующее между Богом и людьми существо, нет ровно никакого основания.

Ясно отсюда, что под первообразами и предначертаниями всех вещей мира, этими умопредставлениями Божиими, в которых мир существовал до своего сотворения, св. отцы никогда не подразумевали предвечной Премудрости Божией, о которой учит прот. Булгаков. Они мыслили первообразы всего тварного принадлежащими не этой Софии, а Премудрости Ипостасной – Самому Богу; и разумели под ними, как мыслью или идеей Божией, Бога Отца, а иногда и Бога Сына, как мы говорили об этом раньше.

Таким образом, М. Макарий не только в своей «Догматике» не дает никакой опоры о. Булгакову для его учения о предвечной Софии, но говорит против сего учения.

3. Свидетельство «Догматического Богословия» М. Макария о Платоне. «Душа мира» по учению Платона и о. Булгакова

Этого мало. М. Макарий дополняет вышеприведенные нами святоотеческие отрицательные мнения о философе Платоне. Он показывает, какая путаница была у Платона в его учении о Боге. А между тем Платон имеет такое важное, основоположительное значение в софийном мирозерцании прот. Булгакова.

В § 29 своего «Догматич. Богословия» М. Макарий говорит: «Постижимость» догмата о Св. Троице думают доказать тем..., что понятие о Божеской Троице находят у философа Платона. Но и Платон говорит в этом случае с такою неотчетливостию и сбивчивостию, что лучшие из последователей его не знали, как его разуместь, и одни думали, что учитель их допускал трех богов: бога высшего, который есть причина всего и отец мира; бога второго – низшего, который создан от первого, есть какой-то ум, и чрез которого все сотворено; наконец, бога третьего, еще низшего, который создан от второго и есть душа мира, или даже самый мир; а другие полагали, что Платон допускал собственно не троицу, а четверицу в Боге: потому что три начала всего, друг другу подчиненные, подчинял еще какой-то высшей единице. Отсюда – очевидно, что между учением Платона о трех или четырех богах неравного достоинства и учением христианским о трех равночестных Лицах во Едином Боге нет ни малейшего сходства, и некоторые из учителей Церкви не без основания называли Платона предтечею Ария; естественно заключить, что понятие о божественной Троице Платон высказывал не как плод собственного соображения и разумного сознания (иначе он высказывал бы их с отчетливостию), а как понятия, откуда-то заимствованные, и, может быть, неправильно или недостаточно усвоенные; а мог он позаимствовать эти понятия или из слышанных преданий религий языческих, или, как утверждали многие христианские

учители, из священных книг ветхого завета и обращения с Иудеями»³⁰⁷.

Дополнительно к словам М. Макария о Платоне мы должны сказать, что по учению прот. Булгакова София есть душа мира³⁰⁸, которая не есть Бог, и не есть тварь. А по учению Платона, как видим, душою мира является третий бог и притом бог созданный. Имея в виду такое различие указанных двух точек зрения на один и тот же предмет и такое крайне несостоятельное учение Платона о Боге в глазах христианского мирозерцания, остается удивляться, как мог о. Булгаков положить в основание своего учения о Софии учение Платона?!

Так печально обстоит дело со ссылкой прот. Булгакова на св. Афанасия Алесандрийского, на «Догматическое Богословие» М. Макария, на св. Иоанна Дамаскина, Дионисия Ареопагита и Григория Богослова в целях святоотеческого обоснования своего учения о предвечной Премудрости,

4. Учение некоторых св. отцов Церкви о Премудрости Божией, как о Св. Духе и общецерковное учение о Премудрости, как о Сыне Божиим

В той же книге «Купина Неопалимая» есть у о. Булгакова еще одна ссылка на святоотеческое учение. Он указывает на св. Феофила, епископа Антиохийского и св. Иринея, епископа Лионского, которые Духа Святого называли Премудростью³⁰⁹. Это обстоятельство дает повод ему видеть спорность и неясность у св. отцов в их учении о Премудрости Божией³¹⁰.

Относительно этой ссылки прот. Булгакова мы должны сказать, что никакой спорности и неясности в означенном святоотеческом учении нет. Не надо забывать, что св. Феофил и св. Ириней жили во втором веке³¹¹, когда учение об Иисусе Христе и в частности, как о Премудрости Божией, окончательно еще не установилось в общецерковном сознании. Таким установившимся вне всякого сомнения для всей Вселенской Церкви мы видим это учение в эпоху Вселенских Соборов, о чем свидетельствуют их «Деяния».

Так, из «Деяний» I Вселенского Собора и в частности из послания Александра, епископа Александрийского к Александру епископу Константинопольскому ясно видно, что уже в то время православная Церковь отождествляла Премудрость Божию со Второю Божественною Ипостасию, Сыном Божиим³¹².

В «Деяниях» того же I-го Вселенского Собора, где передается спор философа с Собором, от лица последнего приводятся такие слова: «Сын Божий, по принятому словоупотреблению, называется Премудростью, – потому что Он есть Божия Премудрость... Премудрость Бога и Отца есть воистину Бог от Самого Бога, Вечный от Вечного, Истинный от Истинного; потому что Он по существу всегда есть Сын вечного Бога и Отца"... Собор говорит здесь о непостижимой Премудрости, «Которая создала... все сотворенное, – о Премудрости несозданной, безначальной, т.е. о Христе; потому

что Христос есть Божия Сила и Божия Премудрость (1Кор. 1:24)»³¹³.

В «Деяниях» Собора Ефесского, III-го Вселенского, мы читаем следующие слова св. Кирилла Александрийского против несториан: «Особенно же припомню, – говорит он, – что богодухновенный Павел так написал: *Христос Божия сила и Божия премудрость* (1Кор. 1:24). И опять не дерзай пустословить, что преуспевание возрастом, премудростию и Благодатию приписываем человеку, ибо это, я думаю, ни что иное, как разделять на два одного Христа, но как сказано прежде, будучи предвечным Сыном, называется предопределенным в Сына Божия в последние времена век, усвояющим себе по домостроительству рождение своей плоти. Таким образом говорится и о сущей Премудрости родившего, что Она преуспевала в премудрости, хотя Она совершенна, как Бог, и в то время, как добровольно приняла на себя чрез совершеннейшее соединение свойства человеческие»³¹⁴.

В «Деяниях» того же Собора Ефесского, III-го Вселенского, помещена, заслушанная на соборе беседа Феодота епископа Анкирского, в которой содержатся такие слова сего святителя: «Но как мы проповедуем, – говорит он (Ап. Павел), – Христа распятого, которого также называем Божией силою и Божиею премудростию (*самем же званым, иудеем же и еллином Христа Божию силу и Божию премудрость*, 1Кор. 1:24), проповедуя, что распятый есть Божия премудрость: то еллины называют это безумием, не умея верить чудодействию Божией, а в рассуждении всех вещей употребляя свои умствования, и думая, что мы наносим оскорбление Богу, когда говорим, что Он усвоил Себе наши страдания, чтобы спасти страждущих»³¹⁵.

В «Деяниях» Собора Константинопольского III-го, VI-го Вселенского, приводится слово от лица Собора к Императору Константину, где находятся такие изречения: «Поэтому и Христос Бог наш, Отчая премудрость и сила, чрез Которую все сотворено и содержится, выставляет против них (еретиков) в удобное время своих ратоборцев, которые берутся за меч духовный, чтобы поразить и уничтожить тех, которые поднимают

руку на Его собственный народ и пытаются разбойнически занять святилище Церкви»³¹⁶.

Наконец в «Деяниях» Никейского II-го, VII-го Вселенского Собора, находится Высочайшая грамота Императора Константина и Императрицы Ирины, где, мы читаем следующие строки: «Самосушая Премудрость Бога и Отца, Господь наш Иисус Христос. истинный Бог наш, явившийся во плоти и Своим великим божественным домостроительством освободивший нас от сетей идолопоклонства, облекшись в наше естество, обновил его содействием единогодушного Своего Духа и соделавшись первым архиереем, Он и нас, священные мужи, удостоил сего наименования»³¹⁷.

Что наименование – Премудрость Божия относилось всею православною Церковью ко Второй Божественной Ипостаси, об этом свидетельствует и вышеотмеченный нами факт посвящения храмов Господу Иисусу Христу, именно, как Премудрости Божией с самых древних веков и до настоящего времени в разных православных странах.

Таким образом оттого, что св. Феофил и св. Ириней называли Премудростию Св. Духа не могло произойти неясности и спорности в учении св. отцов Церкви об Иисусе Христе, как Премудрости Божией. Это наименование Второй Божественной Ипостаси было воспринято, как видим мы, всею вселенскою Церковью в качестве ясной и бесспорной истины.

Впрочем, ссылка о. Булгакова на указанных св. отцов Церкви не только не говорит в пользу его учения о Софии, но и ниспровергает это учение. Хотя св. Феофил и св. Ириней и называют Св. Духа Премудростию Божиею, тем не менее последнюю отождествляют с Третьей Божественной Ипостасию, – с Самим Богом. А по словам прот. Булгакова, София не отождествляется с Божественными Ипостасиями, она не есть Бог, а есть нечто среднее между Богом и тварью. Значит, о. Булгаков совершенно расходится в своем софийном учении с учением св. Феофила и Ириней. И наше удивление, каким образом он находит для себя возможным ссылаться на св. отцов, при таком расхождении с ними, остается во всей своей силе и после этой последней его ссылки на св. отцов Церкви, о коих идет речь.

5. Тщетная попытка о. Флоренского обосновать свое учение о Софии на учении св. Афанасия

Такое же удивление вызывает в нас и о. Флоренский попыткой найти опору для своего учения о предвечной Софии в виде премирного, ипостасного собрания Божественных первообразов сущего в учении св. Афанасия Великого; и в особенности – своим заявлением, что вся его книга «Столп и утверждение истины» построена на основах учения св. Афанасия (Александрийского), что она исходит из идей сего отца Церкви³¹⁸.

Говоря об указанной попытке о. Флоренского, мы имеем в виду его ссылку на приведенные нами выше слова Ап. Павла: *избра нас в Нем прежде сложения мира*³¹⁹ и истолкование, также отмеченное нами в свое время, данного текста в словах св. Афанасия: «Как же избрал прежде, нежели получили мы бытие, если не были мы... предызображены в Нем»³²⁰.

Одно только упускает здесь из вида о. Флоренский, что и означенные слова Ап. Павла и толкование этих слов св. Афанасием абсолютно не говорят о предвечной Софии, как отдельной ипостасной личности в виде Божественных первообразов сущего, а говорят исключительно только о Божественной Личности Христа, а именно, что в Нем мы были избраны прежде сложения мира, в Нем мы были предызображены от вечности воссозданными.

Чтобы кто не подумал, что под словом «в Нем» имеется в виду иное какое-либо существо помимо Христа, св. Афанасий, в толковании данных слов из приведенного им места Апостольского послания, говорит: «Да и неприлично было бы нашей жизни быть основанною в ином, а не в сущем *прежде век*³²¹, Господе, *им же и веки* сотворены (Евр. 1:2)³²².

Что же касается вышеобозначенного заявления о. Флоренского, то мы не будем говорить, насколько соответствует все содержание его книги учению св. Афанасия Великого. Но касательно учения о. Флоренского о Софии, мы должны сказать, что оно не может быть основанным на учении св. Афанасия, ибо

между тем и другим учением о Премудрости Божией нет ровно ничего общего. Св. Афанасий Великий под Премудростию Божией понимает Вторую Божественную Ипостась, Сына Божия. А о. Флоренский, как и прот. Булгаков, не отождествляет Премудрости Божией с Логосом и вообще с Божественными Ипостасями³²³. София, по учению о. Флоренского, есть особое существо «великое, царственное и женственное, которое, не будучи Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, принимает почитание и от завершителя ветхого Завета и от родоначальницы нового», т.е. от Иоанна Крестителя и Божией Матери³²⁴. Между учением св. Афанасия и о. Флоренского о Премудрости Божией такое же сходство, как между светом и тьмою, между истиною и ложью, жизнью и смертью. Даже больше того, св. Афанасий, говоря о Премудрости Божией, говорит не только о том, что существует, но что является источником жизни всех созданных существ. А о. Флоренский, как и о. Булгаков, говоря о Софии, говорит о том, чего никогда не было, чего нет в действительности и никогда не будет.

**Глава восьмая. Тщетная попытка о. о.
Булгакова и Флоренского обосновать свое
учение о Софии на иконографических
данных**

1. Новгородская икона Софии, Премудрости Божией. Толкование содержания сей иконы о. о. Булгаковым и Флоренским

Ясно отсюда, что такую же тщетною попыткою для обоснования своего учения должно быть признано и обращение о. о. Булгакова и Флоренского к иконографии, ибо она есть плод учения как богооткровенного, так и святоотеческого. В данном случае ими указываются три главных типа софийных икон: Новгородская, Ярославская и Киевская.

Первая, по их мнению, свидетельствует о предвечной Софии. Будучи храмовою иконою в новгородском соборе, она современна его построению – 1045–1052 г. По древнему преданию эта икона признается копией с Цареградской из Иустиниановского храма и почитается чудотворной. Здесь центральною личностью является крылатый Ангел с лицом, одеждою и крылами огненного цвета. Ангел изображается в царском венце с водруженным наверху крестом, в царском далматике восседает на четвероножном с подушкою огненного цвета золотом престоле, подпертом семью столпами. В правой руке Его жезл с лучезарным крестом наверху, а в левой, при персях – свиток. Около Ангела и престола – голубое в кругу звездное поле с лучами по краям. Над Его главою в малом огненном кругу изображен Спаситель в червленом хитоне с голубой, от времени позеленевшею, хламидою на раменах, благословляющий обеими распростертыми руками. Около Его главы золотое окружение (нимб) с надписью: «Премудрость Божия». Выше этого изображения опять голубое звездное небо и здесь на золотом престоле – лежащее Евангелие, пред которым шесть Ангелов (по три с каждой стороны) преклоняют колена. На правой стороне от сидящего на престоле Ангела стоит Божия Мать, а с левой стороны стоит Иоанн Предтеча³²⁵.

По толкованию прот. Булгакова под видом Ангела на сей иконе изображается Божественная София, как «ангел твари, идеальная душа мира». «Несомненно, – говорит он, – что это не

есть просто ангел, как один из представителей ангельского мира (последние в той же иконе помещены сверху). Об этом исключительном его значении свидетельствует не только его огнезрочность, но и все атрибуты, начиная от золотого престола... Это изображение... само не имеет своей собственной ипостаси, но лишь способность ипостасироваться, становиться природой и содержанием всякой ипостаси, а потому оно и может быть изображено лишь в свете этого ипостасирования, как живое и личное существо. Одним словом, изображение огненного ангела означает: не ипостась, а ипостасность, или Божественную Софию»³²⁶.

Не все означенные слова о. Булгакова можно понять, чтобы уяснить себе: что это за существо, которое изображается на Новгородской иконе под видом Ангела. Последний называется пр. Булгаковым живым и личным существом. Значит, это есть личность – ипостась. Но тут же о. Булгаков заявляет, что изображенный Ангел не ипостась, а ипостасность. А в своей книге «Свет невечерний» прот. Булгаков, как видели мы, не только Божественную Софию называет ипостасью, но даже четвертою ипостасью³²⁷. Впрочем, из приведенных его слов ясно одно, что изображенный Ангел выше Ангелов и ангельской природы, ибо является существом исключительным, о чем свидетельствуют его огнезрочность, золотой престол, на котором он восседает, и другие изображенные на иконе признаки его царственного достоинства.

Более подробное толкование, но в том же смысле изображению Ангела в Новгородской иконе дает нам о. Флоренский. Он также смотрит на этого Ангела, как на Божественную Софию. По его мнению, «крылья Софии – явное указание на какую то особенную близость ее к горнему миру. Огнезрочность крыльев – духоносность. Кадуцей (а не жезл с крестом...) указание... на таинственную власть над душами. Свернутый свиток, прижимаемый к органу высшего ведения – к сердцу – указание на ведение неведомых тайн. Царское убранство и престол – указание на царственное могущество...

«Окружающие Софию небесные сферы, исполненные звезд, – указание на космическую власть Софии, на ее

правление над всею вселенною, на ее космократию...

Далее явное различие личностей Спасителя, Софии, Божией Матери. София под Иисусом Христом, т.е. на месте подчиненном, и Божия Мать – пред Софией, т.е. опять таки в положении подчиненности. И так, Спаситель, София и Божия Мать – в последовательном иерархическом подчинении»³²⁸.

Таково толкование Новгородской Софийной иконы прот. Булгаковым и о. Флоренским, которое они представляют в качестве иконографических данных в пользу своего учения о предвечной Божественной Софии.

2. Несоответствие этого толкования с воззрениями Русской Церкви на Ангела, изображенного в Новгородской Софийной иконе. Возражения в древней Руси против композиции сей иконы

Но мы должны сказать, что между этим толкованием и изображенным Ангелом на Софийной Новгородской иконе не может быть ничего общего. Никогда русскою Церковью Ангел на софийных иконах не истолковывался в смысле их учения о Софии, ибо под этим Ангелом мыслился верующими людьми Сам Господь наш Иисус Христос в соответствии с Богооткровенным учением о Спасителе, как об Ангеле Великого Совета, с одной стороны³²⁹ и как о Премудрости Божией, с другой³³⁰. Такого толкования наши предки держались, несмотря на то, что в древности по поводу Новгородской Софийной иконы были очень большие споры.

Как и все православные люди, они не могли не знать пророчества Исаии, в котором Христос назывался «Ангелом Великого Совета»³³¹. Такое наименование Христа, несомненно, послужило основанием еще для древней византийской иконописи изображать Сына Божия под видом Ангела. Однако, по свидетельству проф. Флоровского, такое изображение Христа не могло получить в Византии широкого развития в силу того, что ветхозаветные символические образы не соответствовали основному направлению византийской иконописи со времени иконоборства, когда евангельское изображение Христа в человеческом виде стало преобладающим. В этом отношении, конечно, имело значение 82-ое правило VI-го Трулльского собора, которое требовало изображать Христа в Его человеческом облике³³². «На некоторых честных иконах, – говорится в сем правиле, – изображается, перстом Предтечевым показуемый агнец, который принят в образ благодати, чрез закон показуя нам истинного агнца Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданные Церкви, как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную, яко исполнение закона. Сего

ради, дабы и искусством живописания очам всех представляемо было совершенное, повелеваем отныне образ агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому естеству, вместо ветхого агнца: да чрез то созерцая смирение Бога Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительной смерти, и сим образом совершившегося искупления мира»³³³.

По этой причине у нас на Руси изображения Христа под видом Ангела встретили возражения. Многие смотрели у нас в древности на такую композицию икон, как на новшество, которое не соответствовало церковному преданию. Протесты по сему поводу нашли себе выражение в следующих словах дияка Висковатого: «и аз увидел, что иконы по человеческому образу Христа Бога нашего сняли, а которых письма есми не видал, те поставили, вельми ужася есми и убоялся лъсти и всякого злокозства...» «Возражения Висковатого против новых икон, – говорит проф. Флоровский, – определялись не только его „консерватизмом“ или костным пристрастием к „древним образцам“... Его беспокоил самый замысел новой иконописи. Он видел в ней некое отступление в Ветхий Завет, возвращение к „образам“ и „сеням“. Он исходил из Трулльского правила: „воображать по плотскому смотрению“ и напоминал: „не подобает почитати образ паче истины“. Поэтому его не успокаивал ответ, что Христа пишут в Ангельском образе „по Исаину пророчеству“... Ибо пророчества исполнились в Евангелии, и нужно писать Христа по Евангельской истине, – а не по пророческим предварениям, „да не умалится слава плотского образования Господа нашего Иисуса Христа“...». Очень характерно, что хотя Новгородская икона Св. Софии становится одной из самых распространенных в XVII в., споры о ней не прекращаются. Против нее резко возражал уже в конце XVII в. известный справщик, чудовский инок Евфимий, и по тем же основаниям, что были у Висковатого. Он требует историзма, возражает против «вымышленных подобий»... «но приличнее мнится святую Софию, рекше Мудрость, Воплощеннаго Христа Бога, якоже и пишется муж совершен, яков бе»... (Вопросы и

ответы инок Евфимия, изданы Филимоновым в «Вестнике общества древнерусского искусства т. I») ³³⁴.

Возражения и споры по поводу Новгородской иконы Св. Софии были вызваны не только тем, что изображение ее Ангела явилось новшеством, не соответствующим 82 правилу VI Трулльского Собора, но тем еще обстоятельством, что в этом изображении видели влияние латинского запада, где в особенности в XV в. было очень распространенным изображение Христа, распятого на кресте, в виде белого Серафима. Проф. Флоровский свидетельствует, что «Новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI в. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеи. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр, – говорит проф. Флоровский, – не подлежит спору – в XVII в. целые церкви расписывают по известной библии Пискаatora... Из комбинации текстов и возникали, по большей части, русские символические иконы XVI в. Сюда же, – по его словам, – относятся и иконы Премудрости» ³³⁵.

Во всяком случае протесты против новых икон и в частности – против софийной Новгородской по тем мотивам, что в них видели наши предки западное влияние, были. И проф. Флоровский указывает нам, что против таких икон возражали: Максим Грек, Зиновий Отенский, инок Евфимий и тот же диак Висковатый, видевший в одной из них «латинское мудрование» ³³⁶.

3. Споры по поводу Новгородской Софийной иконы при Новгородском Архиепископе Геннадии. Сказание: «Что есть София, Премудрость Божия»

В особенности большие недоумения и споры возникли по поводу Новгородской Софийной иконы тогда, когда Архиепископ Геннадий, вступивший на архиепископскую Новгородскую кафедру в 1484 г., установил особое храмовое празднование в Софийском Соборе на день праздника Успения Божией Матери, 15 августа. На храмовой иконе Ангел был центральным изображением. А храмовой праздник начал совершаться на Успениев день. Естественно было отсюда возникнуть недоумениям: в честь кого была освящена Софийная церковь в Новгороде, не во имя ли Пречистой Божией Матери, и что же надо разуметь под Софией Премудростью Божией? Эти недоумения и споры отпечатлены были в повести или сказании: «Что есть София, Премудрость Божия».

На это сказание, как и на другое, непосредственно связанное с ним: «Которые ради вины причтен бысть праздник Успения Святыя Богородицы в двенадесять Владычных праздников»³³⁷ ссылается в этой статье о почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси и проф. Флоровский, указывая кратко существенные мысли этих сказаний. Так как первый из обозначенных документов является для нас в высшей степени интересным, поскольку говорит нам: как наши предки в связи с волнениями, вызванными Новгородскою Софийною иконою, смотрели на Софию, Премудрость Божию, то мы, хотя и не полностью, передадим его содержание, как оно было изложено в редком сборнике XVI в., хранившемся до большевизма в Патриаршей библиотеке за №140, в гл. 14-й.

«Слышах прящихса, – читаем мы здесь, – не единого, ни дву, но многих и глаголющих, что есть София, Премудрость Божия, и в чие имя сия церковь поставлена, и в которых похвалу освятися?

Иногда же и ко мне ходяще от любопрящихся и с докучением многим мене пытающе: скажи нам, что слышал еси о

сем: овии убо глаголют, яко освятися сия церковь во имя Пречистыя Богородицы, овии же глаголют, яко несть zde имени в Руси ведомо, ниже мудрости сия мощно толку ведати.

Аз же потщахся со всею тихостию сие им отвещевати... но с воздыханием от среды сердца возстенах забвению нашему и неведению родителей наших; понеже неведением погрузишася; яко таковое великое дело, а не ведати Премудрость Божию составную³³⁸ Господа нашего Иисуса Христа забвением покрывати.

Несть бо вам доволен, братие, от себе, что написать, или помыслити... Сия убо реку вам не от своего разума, но от священных источников.

Воззрех к ветхим сокровищам и видех тамо слова Царя Давида... яко возвеличишася дела Твоя Господи, вся премудростию сотворил еси. Которою же иною премудростию разве безначальным Словом, сиречь Сыном Своим, якоже инде рече: Словесем Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их. Рецем же к Царю Соломону и рцем: что ты еще о царю, поведаети рцы нам, и отвеша нам: „Премудрость созда себе храм и утверди столп седьм“... Яви нам еще, о царю, от слов своих, имя ея; он же, яко в зеркале, показуя нам высокие догматы и присносущие ея к Богу и Отцу изъясляя, яко от лица ея глаголя: содетельницу отец прежде век премудрость ражает мя... прежде небо не бысть, прежде земли не основатися, прежде морю не совершится и песком не оградится, прежде денницы и звездам не сияти ниже всяческая еже создашася, тогда сожительница и советница во всем бых Ему, сиречь Богу и Отцу, и пред лицом Его радостию светле веселися и во всем Ему содруженица бех.

Еще ли, братие, хотите, имемся... и тецем тщательно ко апостолом, да возвестят нам истину...

Поведайте нам, святити апостоли... просветите наше сомнение, что есть Софей, Премудрость Божия? Павел же высокий в богословии, небесных чинов созиратель, неизреченных самовидец... отвеша нам: жидове, рече, знамения просят, еллины же премудрости ищут, мы же проповедуем Христа распята, Божию Силу и Божию Премудрость; аще ли,

рече, Софеи взыскуете, рекше премудрость ищите, многая содержатся богословия о ней в моих посланиях. Множайшим бо языком проповедах и явленно сказах им имя Премудрости, рекше, Единородного Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа с плотским приятием, в нем же живет всеисполнение Божества телесне.

Писано к Колосаям: и в Нем всяко сокровище премудрости и разума сокровены. И ко Евреям пиша: сияние славы Отца и образ состава его нарекох, понеже носит всяческая глаголом силы своя.

Сего ради и в священных службах предах Сам часто возглашати Павел диаконом... вонмем, премудрость.

Которой же ли иной премудрости поклоняться и внимати повелел вам, разве Господу нашему Иисусу Христу, сия убо от Павловых словес нам о премудрости Божией указание... еще идем, братие, к Иоанну Дамаскину, нарочитому в Богословии...

В стихах его негде воспевается: о Пасха, велиа о священная Христе, о мудрость, рекше Софея, Слово Божие и Сила...

Посмотрим же неленостно в книги Иоанна многострадальнаго, иже от дел и от учения Златоглаголив наречен быв.

Егда убо беседуя к народу евангельския словеса... показуя наветы, озлобления, наругание... оклеветание, оболгание чудесем от богоборных иудей Господу нашему Иисусу Христу, и показуяща Его к ним милосердие... любовь, ответы премудрые... во всех сих словесех премудрость Божию нарицаю, и егда заграждая уста духоборцу Македонию, ибо рече: Христос Божия Сила и Божия Премудрость...

Не токмо един он, но и вси богословцы умыслиша ипостась Сына: Софей, рекше премудрость, логос, сиречь Слово, Силу Божию и сим подобное».

В конце сего сказания приводится рассказ о видении Ангела сыну одного из мастеров при построении Юстиниановского храма Св. Софии в Константинополе с повелением, чтобы сей храм был посвящен во имя Божественной Премудрости, Господа Иисуса Христа. «Царь же (Юстиниан, – говорится

здесь, – услышав о сем видении) вельми возрадовался, яко ангелом сказанное храму имя, и освяти его в славу и похвалу Премудрости, Единородному Сыну Божию. Не токмо же храм постави, но и богословную вкратце и дивную похвалу воспеша ему, ежа на литургиях всегда воспевается: Единородный Сыне, Слово Божие безсмертен сый...»³³⁹.

4. Древнерусские воззрения на Софию, как на Христа. «Сказание о образе Софии, Премудрости Божией» с истолкованием изображенного Ангела, как Христа и символа девства. Свидетельства проф. Флоровского, Буслаева и Никольского

Вне всякого сомнения нашим предкам было хорошо известно и задолго до появления означенного сказания, что Константинопольский храм Софии есть храм Слова «иже есть Премудрость, Присносущное Слово», как заявлял Антоний Новгородский, бывший в Константинополе в начале XIII в. «По древним русским месяцесловам, мы знали, – говорит проф. Флоровский, – что долгое время в Софийских храмах по византийскому правилу праздновалась годовщина освящения: в Новгороде – 5-го августа, в Киеве – 4-го ноября (см. месяцеслов при Мстиславовом Евангелии). В древнейших русских памятниках мы не раз встречаемся с традиционным объяснением: Премудрость есть Христос»³⁴⁰. Что такое догматическое учение было искони присуще нашим предкам, об этом свидетельствует и автор настоящего сказания, когда с сердечною скорбью отмечает в нем, что нельзя покрывать забвением такого великого дела, как ведения, что Премудрость есть Господь наш Иисус Христос.

Поэтому факт обращения к автору сего сказания за разъяснением: что такое София, Премудрость Божия, нельзя истолковывать в том смысле, что предкам нашим не известно было учение православной Церкви об Иисусе Христе, как Премудрости Божией. Они обратились к автору данного сказания в виду смущения по поводу Новгородской Софийной иконы и установления храмового празднования в Софийном Новгородском соборе 15 августа, в целях получить духовное успокоение и утверждение в своем веровании, что Премудрость есть именно Иисус Христос. Это верование никогда не оставляло их. Об этом свидетельствует «Сказание о образе Софии, Премудрости Божией», т.е. сказание об иконе Софийного Новгородского собора, которое появилось в ту же

эпоху споров по поводу этой иконы. Здесь мы находим такие слова: «Премудрость бо Сын и Слово Божие»³⁴¹.

Однако, как же смотрели наши предки на Ангела, изображенного на Новгородской Софийной иконе, если под Премудростью Божией они разумели только Иисуса Христа? Мы видели выше, что Висковатый протестовал против изображения Иисуса Христа в виде Ангела. Значит под Ангелом на сей иконе наши предки разумели самого Господа Иисуса Христа. Отсюда понятно, почему в Житиях Святых, составленных Архиепископом Черниговским Филаретом под 15 числом августа месяца в описании Новгородской Софийной иконы Ангел ее называется Господом Вседержителем³⁴². Точно также и в вышеуказанной книге «Богоматерь», касательно означенной иконы говорится: «на этой иконе изображен Господь Вседержитель в царской одежде, с огненными крыльями на огненном престоле, утверждающемся на семи столпах»³⁴³.

Правда, над этим Ангелом есть уже изображение Иисуса Христа. Выходит, что в Новгородской Софийной иконе отпечатлены два изображения Христа. Но по свидетельству проф. Флоровского, «подобная диттография нередка в символических композициях... В данном случае удвоение образа могло означать двойство природ во Христе (так объясняли его впоследствии братья Лихуды)³⁴⁴.

Но мы не можем не остановить особенного своего внимания на истолковании в Новгородской Софийной иконе Ангела, какое дается в «Сказании о образе Софии, Премудрости Божией». Тот же проф. Флоровский говорит: «По-видимому, оно было составлено в объяснение вновь написанной иконы – всего скорее в Новгороде. Это есть именно „толкование“ иконы. Икона Софии объясняется, как образ девства... „Сказание“ видит в Ангеле символ девства, – „яко житие девственное со Ангелы равно есть“... „Лице огненное являет, яко девство сподобляется Богу вместилище быти: огонь бо есть Бог.“»³⁴⁵.

Имея в виду это «Сказание», Никольский в своей статье «Икона Св. Софии, Премудрости Божией» заявляет, что у Буслаева приводятся два толкования изображенного на Софийной Новгородской иконе Ангела. «Ф. Буслаев, – говорит

он, – в своем сочинении «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» приводит двоякое толкование этого символического изображения, находящегося в наших, так называемых «иконописных подлинниках». В сборном подлиннике графа Строганова Премудрость прямо называется Сыном и Словом Божиим, а вместе с сим Св. София толкуется Пречистою Девкою Богородицею, и все подробности объяснения согласуются с этим последним толкованием. „Церковь Божия“, говорится в этом подлиннике, «София Пречистая Дева Богородица, то есть девственных душа и неизглаголанная девства чистота, смиренной мудрости истина, имеет над главою Христа. Толк! Премудрость бо Сын и Слово Божие. А что простерты небеса превыспрь Господа – толкование: преклонив Небеса, снишел на землю и вселился в Деву чистую. Любящие девство подобятся Пресвятой Богородице... Имеет же девство лице девичье, огненно...».

Что Буслаев говорит о двух толкованиях Софии, это ясно. Премудрость есть Сын Божий и Слово Божие, это первое толкование; и что Премудростию называется Пречистая Дева Богородица в смысле неизглаголанной девственной чистоты – второе толкование. Только в первом из них не говорится прямо, что под Ангелом Новгородской иконы разумеется Божественная Премудрость, Сын Божий. Но несомненно сия мысль имеется в виду у Буслаева, когда он говорит о первом толковании. Во втором же толковании Софии у Буслаева совершенно ясно, что здесь идет речь об Ангеле Новгородской иконы, как символе девства. Совершенно ясно также и то, что, по свидетельству Буслаева, центром «Сказания» является не первое, но это последнее толкование Ангела – в смысле символа девства. Что под Ангелом здесь не разумеется Сама Пресвятая Дева Мария, а только девство, об этом свидетельствуют слова «Сказания»: «имеет же девство лице девичье, огненно...». Значит, Ангел сей иконы есть девство. Девичьим ликом своим Ангел говорил нашим предкам о девстве и чистоте Той, Которая является идеалом этой чистоты. И самое «Сказание», по мысли Буслаева, имело своею целью, на основании изображенного

Ангела, внушить верующим всю важность девственной жизни, которая так высоко превозносилась в древней России.

Отсюда понятны слова Буслаева, приводимые тем же Никольским: «Вот какая стройная, – говорит Буслаев, – прекрасная поэма о девственном житии, вознесенном до апотеозы, сложилась на основании древнейшего символического изображения Премудрости Божией. Икона Св. Софии получила такое значение согласно идеям и чаяниям монашествующих подвижников, имевших такое высокое значение в просвещении древней Руси. Целомудренное девство вознесено было до Премудрости, и в символическом Ангеле виделся благочестивым подвижникам девственный лик Самой Девы Марии»³⁴⁶.

Итак «Сказание» говорит нам, что наши предки под Ангелом Новгородской Софийной иконы разумели Божественную Премудрость Господа нашего Иисуса Христа и символ девства. Но и как символ девства, Ангел настоящей иконы в конце концов говорил нашим предкам все о той же Премудрости Божией, ибо своим девичьим и огненосным лицом побуждал их стремиться к девственной чистоте для восприятия в себя Божественной Премудрости, Самого Бога, о Котором Ап. Павел в послании к Евреям сказал: *Бог наш огонь, поядаяй есть*.³⁴⁷

Вот почему Никольский в заключение своего очерка «Икона св. Софии, Премудрости Божией», говорит: «Из приведенных описаний трех главнейших древних изображений Св. Софии (Цареградской, Киевской и Новгородской) ясно видно, что под этим таинственным наименованием (Софии) Св. Церковь издревле разумела „Иисуса Христа, Божию силу и Премудрость“».

5. Проблема западного влияния в «Сказании о образе Софии, Премудрости Божией»

Проф. Флоровский предполагает, что на «Сказании о образе Софии, Премудрости Божией» отпечатлелось западное влияние. Он ставит в связь эту апофеозу девства у нас с аскетико-эротическим движением, которое особенно сильно проявилось в немецкой мистике XIV в., и в частности с именем известного мистика Сузо. «Сузо называл себя обычно, – говорит проф. Флоровский, – „служителем Вечной Премудрости“... основал „братство Премудрости“... Премудрость для Сузо есть Христос, Сын Божий, но созерцает он Премудрость под женским образом, как Возлюбленную... Для Сузо символы видениями... то казалось ему, что видит он перед собою Прекрасную Деву, то это был благородный юноша... Сузо зарисовал свои видения... Он изображает Премудрость в дорогих одеждах и в венце, в руках держава, на груди сияют звезды... Иногда в виде Ангела... Образ Премудрости у Сузо двоятся. Это и Христос, и Богоматерь. Мистика Премудрости соединяется у него с культом имени Иисусова. Он вырезает у себя на груди это священное имя... Кстати заметить, и Сузо видел Христа в образе распятого Серафима... Особенно торжественно празднует он день Успения... Образ Премудрости становится для Сузо символом чистоты и девства... Книги Сузо были в XV в. любимым чтением в немецких и фламандских монастырях; их читали даже больше, чем книгу „О подражании Христу“. И не было бы удивительно, если бы о его видениях узнали псковские иконописцы. Новгород и Псков были в постоянных и тесных связях с западом. Это не были только торговые связи. Иначе было бы непонятно, как мог оказаться в Новгороде в конце XV в., при Геннадии, доминиканский монах Вениамин („родом славянин, а верую латынянин“) в роли главного справщика библейских книг. Библейский текст в Новгороде в это время правят по Вульгате. В то же время и несколько позже здесь появляется ряд переводов с латинского (и с немецкого), – и

сделаны они были „в дому архиепископии“ и „по владычному повелению“»³⁴⁸.

Мы не будем спорить, действительно ли под влиянием запада появилось у нас на Руси «сказание о образе Софии, Премудрости Божией». Мы на основании вышесказанного только отметим, что и на западе под видом Ангела и во всех изображениях Премудрости не мыслилась та предвечная София, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский. Тем более такого учения никогда не выражала иконография нашей Русской православной Церкви и в частности Новгородская Софийная икона.

Если даже допустить, что на этом «Сказании» отразились те или иные влияния, не соответствующие строгим требованиям церковного сознания, то толкование по настоящему сказанию иконописного Ангела нашими предками не может быть несоответствующим учению Церкви о Премудрости Божией. Несмотря ни на какие влияния и споры, бывшие в древней Руси вокруг Новгородской, Софийной иконы, наши предки истолковывали ее, как Софийную, не отступая от указанного церковного учения, ибо Ангел сей иконы был для них или Христос, Премудрость Божия, или символ девства, которое в своем апотеозе возвышалось ими до Премудрости Божией. В последнем случае под этим символом не подразумевалось нашими предками живое существо, но он говорил им лишь о необходимости быть подобными Пресвятой Деве Марии по девственной жизни, чтобы сделаться вместилищем Божественной Премудрости, Господа нашего Иисуса Христа.

Мысль, что под Ангелом Новгородской, Софийной иконы надо разумеать предвечную Софию, которая не есть Бог и не есть тварь, и которой поклоняется Сама Пречистая Божия Мать, никак уже не могла придти в голову нашим предкам при созерцании означенного иконописного Ангела уже потому одному, что она не только не коренится в учении Св. Церкви, т.е. в Свящ. Писании и в святоотеческих творениях, но даже противна сему учению. И как могла вещать эту мысль нашим предкам настоящая икона, когда она, как и вообще православная иконография при свете святоотеческого учения

должна отображать в себе, как в зеркале, только то, что соответствует Божественному Откровению?! Увы! Эта мысль принадлежит только прот. Булгакову и священнику Флоренскому и не может она иметь за собой никаких иконографических данных.

Впрочем надо отдать им должное. О. Булгаков в своем объяснении Новгородской Софийной иконы находит, что это дело является весьма не легким. «Самое трудное для истолкования, – говорит он, – и вместе и характерное, здесь есть изображение огненного ангела, сидящего на престоле в центре иконы»³⁴⁹.

6. Ярославская Софийная икона. Описание и изъяснение иконы о. Флоренским. Оценка попытки о. о. Булгакова и Флоренского обосновать свое учение на русской иконографии

В трудности истолкования другой Софийной иконы Ярославской XVI-XVIII в., написанной на стене в Ярославской церкви Св. Иоанна Златоуста, признается и священник Флоренский. Подробно композиция этой иконы описывается им в его книге «Столп и утверждение истины». Приведем слова о. Флоренского касательно содержания означенной стенописи в сокращенном виде: «Под шестистолпным киворием, или сенью находится престол, за которым в качестве седьмого столпа изображено Распятие. Пред престолом стоит в царском долматике и короне царь Соломон, – если судить по читаемой им книге, в которой написано: „Премудрость созда себе дом и утверди столпов седьмь, закла своя жертвенная и раствори в чаше своей вино, и уготова свою трапезу“ (Притч. 9:1); а, может быть, – говорит о. Флоренский, – просто священнослужитель, ибо это место из Притчей – тема всей композиции»... на столпах кивория, а также и на кресте, находятся по две надписи, которые состоят в перечислении таинств и вселенских соборов Православной Церкви. «Весь киворий утвержден на возвышающемся основании, и на трех ступенях последнего написано: Ветхий и Новый Завет. Божественная Церковь. Основание мученическая кровь, апостольская проповедь... Вверху над колонною написано: „Глава Церкви Христос“, а на архитраве – „И утверди столпов седьмь“. Выше над покровом кивория – восседающая на престоле с двойною мутакою Божия Матерь с молитвенно воздетыми руками и окруженная сонмом доринающих Ангелов. Над головою Ея представлен Дух Святой, от Которого исходит на Божию Матерь семь лучей – семь благодатных даров, как видно из надписей, это суть: Премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие, страх Божий. Еще выше – Бог Отец в облаках, с воздетыми руками, восседающий на престоле... На полях иконы десять

групп святых в облаках: пустынножителей, мучеников, мучениц, преподобных, праведных с Иоакимом и Анною во главе, исповедников, святителей, царей и князей, пророков с Иоанном Предтечей во главе и апостолов, возглавляемых Ап. Павлом. Под этими ликами святых внизу расположения шести групп обыкновенных людей (не святых) с надписью: „Собрани вси языцы“. Они находятся уже не в облаках, а на земле и преклоняют колена пред колоннадою. Общий вид композиции очевиден. Это Церковь в ее целом, со всеми своими духовными силами и основами. Хотя вся композиция, – заявляет священник Флоренский, – носит название: Премудрость созда себе дом и утверди столпов седьмь, но весьма затруднительно было бы точно установить, к какому из изображенных Лиц относится имя Премудрости: к Богу ли Отцу, к Духу ли, к Богоматери, или к Распятому Христу»³⁵⁰.

Если бы прот. Булгаков и свящ. Флоренский держались учения Церкви о Премудрости Божией, то само собою разумеется, дело по истолкованию Софийных икон было бы для них менее затруднительным.

Во всяком случае, это признание говорит о том, что софийная иконография не является для них самих ясным и положительным доказательством их учения о Софии.

Кроме того, таковым своим признанием они сами сводят все дело со ссылками на иконографию к своему собственному толкованию этой иконографии, и только. Но их толкование Новгородской Софийной иконы, как видели мы, во-первых – совсем расходится с толкованием этой иконы глубоко верующими и преданными Церкви нашими предками; и во-вторых – совершенно противоречит учению Свящ. Писания и св. отцов Церкви о Премудрости Божией. Выходит, что их субъективное, ошибочное, не церковное и даже противоцерковное толкование русской иконографии и в частности Новгородской Софийной иконы – дело одно, а сама русская иконография в лице означенной иконы – дело совсем другое, так как их учение о предвечной Софии не имеет ничего общего с этой иконой.

При таком положении дела ссылка о. о. Булгакова и Флоренского на иконографию, как и на св. отцов Церкви не имеет под собою ровно никакой почвы.

Но вернемся к определениям ими Предвечной Софии.

Глава девятая

1. Критика определения Софии: «истинный нелжеименный гнозис, истинность истины». Учение Св. Писания и св. отцов об Иисусе Христе, как об «Истине» и источнике истинного ведения

Мы не будем задаваться целью – рассмотреть непременно все до одного определения Софии, какие находятся в сочинениях о. о. Булгакова и Флоренского. Слишком их много. А между тем можно в достаточной мере ознакомиться с новым учением о Софии, не имея в виду полностью всех этих определений. К тому же многие из них выражают одно и то же понятие. В данном случае мы разумеем такие, например, определения Софии: Божественная субстанция³⁵¹; субстанция мира³⁵²; Великий Корень целокупной твари³⁵³; основа твари, мощь или сила бытия ея³⁵⁴; начало или основа, в которой зачинается творение³⁵⁵; начало, в котором, чрез которое, и на основании которого сотворил Бог небо и Землю³⁵⁶; образующий разум твари³⁵⁷. Во всех обозначенных определениях София изображается о. Булгаковым и Флоренским, как начало мира и притом начало творческое.

В свое время, на основании Божественного Откровения и святоотеческого учения мы уже выяснили, что таковым началом может быть один Бог. Поэтому относительно приведенных софийных определений мы только отметим, что, прилагая их к Софии, прот. Булгаков и свящ. Флоренский тем самым дают повод смотреть на нее, как на Бога.

То же самое нужно сказать по отношению к тем наименованиям Софии, в которых она, по учению о. о. Булгакова и Флоренского, определяется как мудрость, истинный не лжеименный гнозис, истинность истины³⁵⁸; как единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всей Пресвятой Троицы³⁵⁹; вечный корень наш, на котором основывается возможность «жизни вечной» для нас³⁶⁰; как Божественное начало, в котором и чрез которое открываются все три (а не одна только) Ипостаси³⁶¹; и как святость, чистота и непорочность твари³⁶².

Что эти определения приложимы к одному только Богу, об этом свидетельствует Св. Писание и святоотеческое учение. Остановимся своим вниманием, прежде всего на первом из указанных нами софийных определений.

Мы не будем приводить изречений Божественного Откровения и св. отцов, из коих явствует, что наименование «Премудрость» относится ко Второй Божественной Ипостаси. Мы эти изречения приводили выше. Рассмотрим определение Софии, в котором о. Булгаков называет ее «истинным не лжеименным гнозисом, истинностью истин». Этими наименованиями он свидетельствует, что София – абсолютная истина и что она есть источник истинного ведения для всех разумных тварей.

Но из Евангелия мы знаем, что Самому Богу, Спасителю нашему угодно было назвать Себя Истиною в словах: *Аз есмь Истина*³⁶³. Поэтому означенным словом именуется Господь, как Вторая Божественная Ипостась и в учении св. отцов Церкви³⁶⁴. По толкованию св. Афанасия Великого, Себя, как Истину имел в виду Господь, когда сказал жене самарянке: *жено, веру Ми, ими, яко грядет час и ныне есть, егда истиннии поклонницы поклонятся Отцу духом и истиною*³⁶⁵. "Истинные поклонники, – говорит Великий Афанасий, – поклоняются Отцу, но поклоняются Ему Духом и Истиною, т.е. исповедуя Сына и в Нем Духа, потому что Дух неотлучен от Сына, как Сын неотлучен от Отца»³⁶⁶. А по объяснению св. Иоанна Златоустого, Господь также разумел Себя Самого под сим наименованием, когда сказал уверовавшим в Него иудеям: *уразумейте истину и истина свободит вы.*³⁶⁷

И так как Спаситель назвал Себя Истиною, а Он есть истинный Бог наш³⁶⁸, то само собой разумеется, что эта Божественная Истина есть Истина абсолютная. Иначе сказать: только Он, как абсолютная Божественная Истина, а не София, в смысле учения о. о. Булгакова и Флоренского, и никто другой, не обладает истинным гнозисом, истинным ведением. Об этом прекрасно говорят нам слова Христа: *никто же знает Сына, токмо Отец, ни Отца кто знает, токмо Сын и ему же аще*

*волит Сын открыти*³⁶⁹. С таким именно значением указывает на эти слова Спасителя и св. Афанасий Великий³⁷⁰.

Но из этих же слов Христа явствует и то, что Господь, будучи абсолютною Истиною, является источником откровения истинного ведения для всех, кто стремится к сему ведению и кому Он захочет даровать его. И, как абсолютным ведением Он один только обладает, так Он один только является источником для истинного нашего просвещения, а не София в смысле учения о. о. Булгакова и Флоренского и никто другой. Вот почему Господь, обличая некогда книжников и фарисеев, говорил народу и своим ученикам: *Вы же не нарицайтесь учителя: един бо есть ваш учитель Христос... Ниже нарицайтесь наставницы: един бо есть наставник ваш, Христос*³⁷¹. В этом смысле и св. Апостол Павел сказал о Христе: *В Нем же суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна*³⁷².

Отсюда понятно, почему св. Афанасий Великий называет Сына Божия источною Истиною³⁷³. В своем творении «Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти» св. Афанасий свидетельствует, что научить людей ведению о Боге и чрез сие познание иметь им жизнь благополучную и блаженную было одною из причин пришествия в мир Христа. Объясняя слова Ап. Павла: *в любви вкоренени и основани, да возможете разумети со всеми святыми, что широта и долгота и глубина и высота, разумети же приспеющую разум любовь Христову, да исполнитесь во всяко исполнение Божие*³⁷⁴, св. Афанасий говорит: «Слово распростершись всюду, и горе и долу, и в глубину и в широту, горе – в творении, долу – в вочеловечении, в глубину – во аде, в широту же – в мире, все наполнило ведением о Боге... Спаситель вочеловечением явил сугубое человеколюбие и тем, что уничтожил в нас смерть и обновил нас, и тем, что, будучи не познан и невидим, явил Себя в делах и показал, что Он – Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной»³⁷⁵.

2. Православное учение о Св. Духе, как о посредстве при сообщении от Иисуса Христа ведения разумным существам

Но это самое высшее и полное ведение, дарованное людям Сыном Божиим по воплощении, не могли вполне правильно воспринять до благодати Св. Духа даже Апостолы Христовы, несмотря на то, что Господь непосредственно из Своих Божественных уст поучал их. *Еще много имам глаголати вам, но не можете носити ныне*³⁷⁶. Богу так угодно было, чтобы ведение всей Божественной премудрости, всех Божественных истин, которые Он сообщил им, а чрез них всем людям, они усвоили в полной и совершенной мере чрез Божественного Духа. Поэтому Он говорил Своим ученикам: *Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину*³⁷⁷. *Утешитель же, Дух Святой, Его же пошлет Отец во имя Мое, Той вы научит всему и воспомянет вам вся, яже рех вам*³⁷⁸. И, действительно, когда сошел на Апостолов Дух Святой, то высшее ведение открылось им до самых глубин Божественной премудрости, почему Ап. Павел от лица всех других Апостолов говорил: *Глаголем премудрость Божию, в тайне сокровенную, юже предустава Бог прежде век в славу нашу, юже никтоже от князей века сего разуме... Нам же Бог открыл есть Духом Своим: Дух бо вся испытует, и глубины Божия*³⁷⁹.

Если мы обратимся к Божественному Откровению Ветхого Завета, то увидим, что чрез посредство Того же Духа Святаго, Который просвещал пророков и действовал в них, сообщал Господь Откровение Свое людям. Св. Афанасий Великий, объясняя 6-й стих 32 псалма: *Словом Господним небеса утвердишася*, говорит: «Здесь открывается учение о Св. Троице. И Духом уст Его вся сила их. Устами Божиими называет (псалмопевец) Духа Святаго, ибо Им глаголавшие пророки говорили: *уста бо Господня глаголаша сия* (Ис. 1:20)³⁸⁰. Такое действие Св. Духа в ветхозаветных пророках имел в виду Ап. Петр, когда сказал: *Ни бо волею бысть когда*

человеком пророчество, но от Святаго Духа просвещаемы глаголаша святии Божию человецы³⁸¹.

Если мы обратимся к учению св. отцов Церкви, то они скажут нам, что таким же посредством в сообщении Откровения или ведения о Боге был Св. Дух и для Ангелов. Небесный таинник св. Дионисий Ареопагит в своей книге «О небесной иерархии» говорит: «деятельность небесных чинов (ангельских) делится на священное принятие самими ими и сообщение другим очищения, Божественного света и совершенствующего знания: первая иерархия, находящаяся непосредственно окрест Бога и близ Бога, приемлет все это от Него Самого и сообщает второй; вторая, приемля уже не от Бога непосредственно, а от первой, передает третьей»³⁸². Другие св. отцы разъясняют нам, что высшие небесные чины Ангельские непосредственно озаряются ведением именно от Третьей Божественной Ипостаси. «Когда, – говорит св. Ефрем Сирин, – небесные духи желают узнать что-либо о Сыне, то обращаются с вопросами своими к высшим Ангелам, а эти научаются по мановению от Духа». «Как Ангелы, – поучает св. Василий Великий, – не приявшие силы от Духа скажут: *слава в вышних Богу* (Лк. 2:14)? ...Как сказали бы Серафимы: *свят, свят, свят* (Ис. 6:3), если бы не научены были Духом?.. Посему, если хвалят Бога все Ангелы Его, хвалят Его все силы Его, то по действию Духа. Если предстоят Ему тысячи Ангелов и тьмы тем служащих, то силою Духа совершают они непорочно дело своего служения»³⁸³.

Подобное учение высказывает и св. Кирилл Иерусалимский³⁸⁴.

Имея в виду мысль всего вышесказанного о просвещении Божественным ведением Ангелов, пророков и Апостолов чрез посредство Св. Духа, св. Григорий Богослов говорит: «Дух Святой действовал во-первых в Ангельских и небесных силах, – в тех, которые первые по Богу и окрест Бога: ибо их совершенство и озарение, и неудобоподвижимость или неподвижность ко злу, не от иного кого, как от Святаго Духа; а потом действовал в Отцах и в Пророках, из которых одни в образах видели или познавали Бога, другие же и предузнали будущее, поколику Дух напечатлевал сие в уме их, и имеющее

быть видели они пред собою, как настоящее, ибо такова сила Духа; после же сего действовал в учениках Христовых»³⁸⁵.

Мы же в заключение должны сказать, что так действовал Дух Святой в просвещении людей Божественными познаниями и после апостолов и будет так действовать всегда. Недаром Ап. Павел в своем послании к Ефесеянам называет Духа Святого – Духом откровения для познания о Боге, когда говорит: *Не престаю благодаря о вас, поминание о вас творя в молитвах моих, да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, даст вам Духа премудрости и откровения в познание Его, просвещенна очеса сердца вашего, яко уведети вам, кое есть упование звания Его, и кое богатство славы достояния Его во святых*³⁸⁶. А в первом послании к Коринфянам тот же великий Апостол сказал: *никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым*³⁸⁷.

Мы это говорим, чтобы отсечь всякий повод для возникновения мысли у читателей сочинений о. о. Булгакова и Флоренского, что София в их смысле может быть посредством для сообщения людям от Бога Божественного ведения. Как видим этим посредством является только один Дух Святой, Который есть Бог, как и абсолютным источником истины является Вторая Божественная Ипостась. Поэтому только к Ней, как к Богу, применимо определение, о котором идет речь, а не к особому существу, которое именуется у прот. Булгакова и свящ. Флоренского Софией и которое существует только в их воображении.

3. Критика определения Софии «единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всея Пресвят. Троицы». София – «единая сущность»

То же самое мы должны сказать и относительно второго из указанных софийных определений.

Св. Церковь наша на основании Божественного Откровения учит, что Бог, хотя и в Трех Лицах, но Единый по Своей Божественной сущности. Он есть единая сущность и поэтому-то Бог наш есть Бог Единый. Но если кто скажет, что наряду с этой Единою Сущностью есть другая единая сущность, то тем самым он внесет в единое Божественное начало множественность и чрез то уподобит Бога тварям. У св. Афанасия Александрийского среди других доказательств Божественной природы Св. Духа есть одно, в котором он доказывает Божество Его именно тем, что Дух Святой Един по Своей Божественной сущности, а тварей много. «Ангелов, – говорит он, – тысячи тысяч и тьмы тем. Много светил; много Престолов, Господств, Небес, Херувимов, Серафимов, Архангелов. И, одним словом, твари не что-либо единое, но их много и они различны. Если же Дух Святой един, и тварей много, и Ангелов много; то какое подобие у Духа с существами созданными? И само собою явно, что Дух не из числа многих, и даже не Ангел, но единосущ, лучше же сказать, собствен единосущному Слову, собствен и единосущен единосущному Богу³⁸⁸.

Но это не все. Допускающий бытие другой единой сущности наряду с единым Богом не только Бога уподобляет тварям, но внесением в Божественное единое начало множественности допускает мысль, что Бог может уклониться от Своего единства, т.е. перестать быть истинным Богом, перестать быть тем, чем Он есть. Указание на такую нелепую мысль вместе с ее ниспровержением мы находим в творениях св. Григория Богослова, в частности, в его слове шестом об умных сущностях. «Первое чистое естество Божества, – говорит он, – всегда неизменно и никогда не бывает вместо единого многим. Ибо есть ли что-нибудь совершеннее Божества, во что могло бы

Оно уклониться? А множественно есть уклонение существа от себя самого»³⁸⁹.

Так мысль о бытии другой единой сущности, наряду с мыслию о бытии единой Божественной сущности, уничтожает мысль о бытии единого или истинного Бога. Раз мы допускаем мысль, что существуют две единые сущности, то должны признать, что Бог не един, но богов много. А если богов много, то среди них нет истинного Бога, значит, нет совсем Бога. Следовательно мы должны веровать, что Бог един есть, ибо единая есть сущность, которая принадлежит одному только Богу и которая есть Сам Бог. Иначе мы придем к отрицанию Божества.

Поэтому вместе с св. отцами Церкви мы должны отметить учение о другой единой сущности или, что то же, – другого Божественного начала. Исходя к своему доказательству Божества Второй Ипостаси из единства Божественного начала, св. Афанасий Великий в четвертом слове на ариан говорит: «Как одно Начало, и посему един Бог; так подлинно, истинно и действительно сущая сущность и ипостась есть единая, именно та, которая говорит: *Аз есмь сый*. (Исх. 3:14), а не две сущности; иначе будет два начала. От единой же сущности есть Слово, Премудрость, ее собственная и неотлучная от нее Сила, по естеству и истинно Сын; но как не иная сущность, чтобы не было двух начал»³⁹⁰.

К сожалению, такое учение о двух единых сущностях, или двух Божественных началах и допускает прот. Булгаков в своем втором определении Софии, в котором она именуется, как «единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всея Пресвятой Троицы».

Правда, прот. Булгаков говорит, что София, рассматриваемая в отношении к Св. Троице, сливается с Нею³⁹¹, что она неотделима от существа Божия³⁹². Но это заявление о. Булгакова не избавляет его от несообразности, которая вызывается наименованием Софии единою сущностью. Как бы ни сливалась София с Св. Троицею и как бы она ни представлялась неотделимою от существа Божиего, она все же является особым существом, отдельным от существа Божиего.

Да и сам прот. Булгаков говорит, что София есть умная³⁹³ и живая сущность³⁹⁴, которую надо строго отличать от существа Божия³⁹⁵. Но если София отдельное, отличное от Бога существо, то она не единая сущность. Если же София единая сущность, то значит она поставляется наряду с Богом, как другой Бог. И таким образом, получается учение о двух богах.

К такому абсурду приводит определение о. Булгаковым Софии, как единой сущности.

Впрочем этот абсурд показывает нам, что наименование «единая сущность» приложимо к одному только Богу, Который только Себя и никого другого наименовал вечною и следовательно – единою сущностью, сказавши: *Аз есмь сый*³⁹⁶.

4. София – «единая жизнь» и «единое содержание жизни всея Пресвят. Троицы». Православное опровержение означенных софийных определений

Но если единою сущностью может быть только один Бог, то и единою жизнью может быть только один Бог. Как мы видели из слов св. Афанасия Александрийского и св. Григория Богослова, множественность свойственна только тварям³⁹⁷, а единство свойственно только Богу. Из этих святоотеческих слов явствует, что тварных жизней много, а единою жизнью может быть один только Бог.

Истина эта явствует и из слов нашего Спасителя: *Якоже бо Отец, говорит Он, имать живот в Себе, тако даде и Сынови живот имети в Себе*³⁹⁸. *Якоже бо Отец воскрешает мертвые и живит, тако и Сын, ихже хочет живит*³⁹⁹; *Грядет час, воньже вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии благая в воскрешение живота, а сотворшии злая в воскрешение суда*⁴⁰⁰.

По толкованию св. Афанасия Александрийского и св. Иоанна Златоуста, означенные слова были сказаны Спасителем для доказательства Своего равенства с Богом Отцом, или, что то же, – для свидетельства истины, что Он, Спаситель наш, есть Бог. Имея в виду слова Господа: *вся, елика имать Отец, Моя суть*⁴⁰¹, св. Афанасий Великий говорит: «необходимо должны мы представлять, что в Отце есть нескончаемость бытия, вечность, бессмертие и это пребывает в Нем не как что-либо Ему чуждое, но как в Источнике, покоится в Нем и в Сыне. И когда хочешь представить что о Сыне, тогда познай прежде что есть во Отце, и потом веруй, что то же самое есть в Сыне... Ибо что принадлежит Отцу, то принадлежит и Сыну... Как в Отце нескончаемость бытия, бессмертие, вечность, несозданность; так точно следует думать нам и о Сыне, по написанному: *Якоже Отец имать живот в Себе* (по русскому переводу – „в Самом Себе“), *так даде и Сынови живот имети в Себе* (по рус. перев.– „в Самом Себе“) (Ин. 5:26)...

Итак... вся елика имать Отец, суть и у Сына и, как Отец дает жизнь, так и Сыну равно возможно живить, *ихже хочет* (Ин. 5:21). Ибо сказано: *мертвии услышат глас Сына (Божия) и оживут* (Ин. 5:25). Одна воля, одно хотение – у Отца и Сына; потому что и естество у Них одно и нераздельно»⁴⁰².

«Видишь ли, – говорит св. Иоанн Златоуст по поводу вышеприведенных 3-х изречений Христа (Ин. 5:26, 27 и 29), – какое здесь равенство открывается, с тем только различием, что один – Отец, а другой – Сын? Слово *даде* одно только и выражает различие, а во всем прочем показывается равенство и единение. А отсюда ясно, что Он делает все с такого же властью и силою, с какою Отец и ни от кого иного не заимствует Своей силы. Он также имеет жизнь в Себе, как и Отец... Но для чего Он так часто повторяет о воскресении?.. Говоря о таком деле (воскресение мертвых), которое свойственно Богу, этим самым дает слушателям основание заключать, что Он есть и Бог, и Сын Божий»⁴⁰³.

Спрашивается, какая же мысль в указанных словах Христовых, по толкованию св. Афанасия и Иоанна Златоуста, свидетельствует о Божестве Спасителя? – Мысль, что Иисус Христос в Себе Самом имеет источник вечного бытия и источник жизни тварей. Эта мысль выражается и в словах Его: *Аз есмь воскрешение и живот; веруяй в Мя, аще и умрет, оживет... Всяк живой и веруяй в Мя не умрет во веки* ⁴⁰⁴ ; *Аз есмь... живот* ⁴⁰⁵ .

Ясно отсюда, что Господь называет Себя жизнью в особенном, исключительном смысле. Своими собственными устами он свидетельствует, что эта жизнь есть источная жизнь для всех тварей и принадлежит одному только Богу, почему св. Афанасий и называет Господа Иисуса Христа источною жизнью⁴⁰⁶, а св. Григорий Богослов – источником жизни и бессмертия⁴⁰⁷.

Свящ. Писание свидетельствует, что такую источную жизнь для тварей, наряду с Отцом и Божественным Сыном, является и Третья Божественная Ипостась, Дух Святой. *Послеши Духа Твоего*, говорит Псалмопевец и *созиждутся и обновии лице земли*⁴⁰⁸. А св. Василий Великий, называя Св.

Духа образом Сына, перстом Божиим, и Духом Божиим, Господом и Богом, говорит, что все живет всецело Его силою⁴⁰⁹. Вообще и Св. Писание и св. отцы Церкви истинною жизнью называют только одного Бога.

Следовательно, эта Божественная жизнь есть единая жизнь, ибо не два у нас источника жизни, а один, не два у нас Бога, а один Бог. Поэтому нельзя никакую другую жизнь называть единою.

Но если единою жизнью может быть один только Бог, то и единым содержанием жизни всей Пресвятой Троицы может быть один только Бог. И здесь выражается то же начало единства, которое свойственно только одному Богу.

К тому же в настоящем софийном определении София не только называется единою жизнью, но и жизнью Св. Троицы. Точнее, – здесь указывается, что эта единая жизнь принадлежит Св. Троице. А жизнь Св. Троицы может быть только Сама Св. Троица, ибо жизнь Бога может принадлежать только одному Богу и не может принадлежать никому из разумных существ, разумеется в смысле отождествления с ними этой Божественной жизни. Это такая элементарная истина, что она не требует для себя никаких доказательств. Таким образом в означенном софийном наименовании еще сильнее выражается мысль, что оно принадлежит только одному Богу.

Правда, мы можем стремиться к жизни Св. Троицы чрез единение со Христом. Об этом молился Господь Спаситель наш в Своей первосвященнической молитве, говоря: *Да вси едино будут, якоже Ты, Отче, во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут... И Аз славу, юже дал еси Мне, дах им; да будут едино, якоже Мы едино есма. Аз в них, и Ты во Мне; да будут совершени во едино*⁴¹⁰.

Но эти слова Христа, как учит св. Афанасий Великий, говорят нам о нашем нравственном и благодатном единении с Богом, какое должны иметь верующие и между собою⁴¹¹. Мы можем быть едиными и составлять одно целое друг с другом по сердечным, христианским чувствам и настроениям. Так объединялись первые христиане между собою, о чем

свидетельствуют Деяния Апостольские. И говоря: *Народу же веровавшему бе сердце и душа едина*⁴¹².

К такому благодатному единению с Богом призывает нас Св. Церковь словами литургийного богослужения: *И даждь нам едиными усты и едином сердцем славить и воспевати пречестное и великолепое имя Твое, Отца и Сына и Св. Духа, ныне и присно и во веки веков*. Но если каждый из нас, объединяясь нравственно со своими ближними, отличается от них по своей особой индивидуальности, то и в своем единении с Богом мы отличаемся от него по своей сущности. И каким бы тесным наше единение с Богом ни было, оно, как учит св. Симеон Новый Богослов, будет единением только по благодати, а не по естеству⁴¹³. Таким образом, при всем нашем единении с Богом мы не можем быть Богом. Это единение наше может нас только уподобить Богу по жизни благодатной, святой и блаженной, в особенности в небесном Царстве Христа, почему св. Иоанн Богослов и сказал: *не у явися, что будем; вемы же, яко, егда явится, подобни Ему будем*⁴¹⁴. Иначе сказать: в той или иной мере мы можем иметь жизнь Св. Троицы в себе, но самую жизнь Св. Троицы быть мы не можем. Или: Св. Троицу мы можем иметь в себе, по слову Христа: *И Аз умолю Отца и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век... Аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет; и Отец Мой возлюбит его, и к нему прииде и обитель у него сотворима*⁴¹⁵; но Св. Троицею быть мы не можем, как и никто из других разумных существ.

И не только быть, но и называться жизнью Св. Троицы или Самою Св. Троицею никто не может, кроме Единой Самой Св. Троицы. Чтобы называться жизнью Св. Троицы или Самою Св. Троицею надо прежде всего быть Ею, ибо, по словам св. Василия Великого, «не за именами следует природа вещей, а наоборот, имена изобретены уже после вещей»⁴¹⁶.

Поэтому, как никто из разумных существ, кроме Единой Св. Троицы не может быть и называться единою сущностью и единою жизнью, так никто, кроме Бога, не может быть и называться единым содержанием жизни Св. Троицы.

Тем более не может быть и называться единым содержанием жизни Св. Троицы София, которая по словам о. о. Булгакова и Флоренского не есть Бог. Но если бы и существовало такое странное и невозможное для бытия существо, к ней нельзя было бы применить определения – единое содержание жизни всей Пресвятой Троицы, так как это определение приложимо, как видели мы, к одному только Богу.

Глава десятая

1. Критика определения Софии: «вечный корень наш», на котором основывается возможность «жизни вечной» для нас. Учение Божественного Писания об основе вечной жизни для нас

Обращаясь к Божественному Откровению и святоотеческому учению, мы видим, что и вечным корнем нашим, на котором основывается возможность «жизни вечной» для нас⁴¹⁷, может быть один только Бог.

В Евангелии св. Иоанна Богослова мы находим такие слова Христа: *Овцы Моя гласа Моего слушают, и Аз знаю их, и по Мне грядут; и Аз живот вечный дам им*⁴¹⁸. А в своей первосвященнической молитве Спаситель говорил: *Отче, прииде час; прослави Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя; якоже дал еси, Ему власть всякия плоти, да всяко, еже дал еси Ему, даст им живот вечный*⁴¹⁹.

Но чтобы иметь сей живот вечный, по словам Христа, надо иметь веру в Него, соблюдать заповеди и вкушать Тело и Кровь Его, почему Он и сказал: *Аминь, аминь глаголю вам: веруяй в Мя, имать живот вечный. Аз есмь Хлеб животный... Аще кто снесть от Хлеба сего, жива будет во веки... Аминь, аминь глаголю вам: аще не снесте Плоти Сына Человеческого, ни пиете Крове Его, живота не имате в себе. ядый Мою Плоть и пияй Мою Кровь имать живот вечный*⁴²⁰. *Аще ли хочеши внити в живот, соблюди заповеди*⁴²¹.

После же смерти и воскресения Христа, когда на Апостолов сошел Св. Дух, эта вечная жизнь сделалась нашим достоянием, почему Апостол Павел в послании к Римлянам называет живот вечный дарованием Божиим⁴²². А Апостол Иоанн Богослов в своем первом послании сказали *Живот вечный дал есть нам Бог; и сей живот в Сыне его есть*⁴²³.

Таким образом, корнем или основанием вечной жизни для нас является, согласно учению Слова Божия, Сам Господь наш Спаситель. От Него она даруется нам в силу веры в Него, исполнения заповедей Его и причастия Тела и Крови Его и в Нем она находится.

Впрочем, из слов Христа: *Аз есмь Хлеб животный*⁴²⁴ и дальнейших Его слов, говорящих об Евхаристическом таинстве⁴²⁵, видно, что Он даже отождествляет Себя с вечною жизнью. Отсюда понятно, почему в том же послании Иоанна Богослова Господь наш Иисус Христос прямо называется сею вечною жизнью. *Вемы же, говорит возлюбленный ученик Христов, яко Сын Божий прииде и дал есть нам свет и разум, да познаем Бога истиннаго и да будем во истиннем Сыне Его Иисусе Христе; Сей есть истинный Бог и живот вечный*⁴²⁶.

Правда, Господь в Своей беседе с Никодимом сказал: *Аще кто не родится водою и Духом, не может внити во Царствие Божие*⁴²⁷. Значит, от Духа Святаго начинается наше духовное рождение или, что то же, спасительная, вечная жизнь. Это стало осуществляться с момента сошествия Св. Духа на Апостолов, Который сначала переродил их, а потом начал перерождать для вечной жизни и всех верующих во Христа. Но Дух Святой посылается людям от Отца Тем же Сыном Божиим, как плод Его крестной смерти. Почему Господь и говорил ученикам: *Егда же приидет Утешитель, Его же Аз пошлю вам от Отца; Дух истины, Иже от Отца исходит, Той свидетельствует о Мне*⁴²⁸; *уне есть вам, да Аз иду; аще бо не иду Аз, Утешитель не приидет к вам; аще (ли) же иду, пошлю Его к вам... Егда же приидет Он, Дух истины, наставит вы на всяку истину*⁴²⁹. Истина, что Дух Святой дается нам Спасителем, прекрасно выражается и в беседе Его с женой Самарянкою, где Он говорит: *Иже пиети от воды, юже Аз дам ему, не вжаждется во веки; но вода, юже (Аз) дам ему, будет в нем источник воды текущая в живот вечный*⁴³⁰. Что здесь разумел Господь под водою, это видно из другого евангельского места, в котором приводятся такие слова Его: *В последний же день великий праздника стояше Иисус и зваше, глаголя: аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет; веруяй в Мя, якоже рече Писание, реки от чрева его истекут воды живы. Сие же рече о Дусе, Его же хотяху приимати, верующие во имя Его; не у бо бе Дух Святой, яко Иисус не у бо прославлен*⁴³¹.

Так объясняет вышеуказанные слова Христа в Его беседе с Самарянкою о воде живой и св. Иоанн Златоуст в своих

беседах на Евангелие св. Иоанна⁴³².

Таким образом и при возрождающем действии в нас Св. Духа основанием новой и вечной жизни для нас опять же является Спаситель. Вот почему в Откровении Иоанна Богослова Господь говорит: *Аз есмь альфа и омега, начаток и конец* ⁴³³ .

2. Учение св. отцов Церкви об основе вечной жизни для нас

Так учили об Иисусе Христе, как основании нашей вечной жизни или, что то же, Небесного Царствия Христова и св. отцы Церкви. «Как невозможно видеть глазу без света, – говорит Макарий Великий, – или говорить без языка, или слышать без ушей, или ходить без ног, или работать без рук, так без Иисуса невозможно спастись, или войти в Небесное Царство»⁴³⁴. «Господь, – по словам сего великого отца Церкви, – наименован... дверью (Иоан. 10:7)... потому что чрез Него входим в вечную жизнь»⁴³⁵. «Слава, – продолжает тот же Макарий Великий, – Спасшему душу от работы фараоновой, Соделавшему ее Своим престолом и домом и храмом, и чистою невестою, и Вводящему ее в царство вечной жизни пока она еще в мире сем»⁴³⁶. «Господь, – говорит преп. Исихий, – желая показать, что всякая заповедь обязательна и что сыноположение есть дар, заслуженный людям собственно Его Кровию, говорит: *егда сотворите вся повеленная вам, глаголите; яко рабы неключимы есты; яко, еже должны бехом сотворити, сотворихом* (Лук. 17:10). Посему Царствие Небесное не есть награда за дела, а благодатный дар Владыки, уготованный верным рабам»⁴³⁷.

Основываясь на свидетельствах Божественного Писания, св. отцы Церкви учили, что это Царство Небесное или, что то же, вечная, святая и блаженная жизнь делается достоянием тех, которые имеют веру, соблюдают заповеди Божии и причащаются Тела и Крови Христа.

«Невозможно, – говорит св. Симеон Новый Богослов, – спастись никому, кто не имеет непостыждающей и твердой веры во Христа Господа»⁴³⁸. «Ибо кто как должно верует во Христа, тот имеет жизнь вечную в себе»⁴³⁹.

Но Св. Писание учит, что для получения вечной жизни недостаточно одной веры, нужно соблюдать при сей вере и заповеди Божии. Поэтому тот же Симеон Новый Богослов говорит: «Будем со всею готовностью и со всем тщанием

соблюдать заповеди Христовы, чтобы сподобиться и жизни вечной и царства вечного и не услышать вместо того, здесь, в настоящей жизни, такого присуждения: *уже не верует в Сына, не узрит живота, но гнев Божий пребывает на нем*» (Ин. 3:36), а в будущей такого приговора: *не вем вас, откуда есте; отступите от Мене* (Лк. 13:27); но услышим утешительный глас: *приидите, благословении Отца Моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира* (Мф. 25:34)"⁴⁴⁰. «Не верует же во Христа, – продолжает св. Симеон, – всяк, кто преступает одну и только одну, заповедь Его, как Сам Христос говорит: *уже аще разорит едину заповедей сих малых, мний наречется в царствии небеснем* (Мф. 5:19), *неправедный в мале, и во мнозе неправеден есть* (Лк. 16:10)"⁴⁴¹.

Не могли св. отцы учить иначе и о св. причащении сравнительно с тем, как об этом учит Божественное Откровение. Они взирали на сие величайшее таинство, как на условие, без которого невозможна для нас вечная жизнь с своим блаженством и здесь и на небесах⁴⁴². В строгом соответствии с учением Св. Писания св. отцы Церкви называли Тело и Кровь Христа и Самого Христа вечною жизнью. Имея в виду вышеприведенные слова Христовы об Евхаристическом таинстве⁴⁴³, св. Симеон Новый Богослов говорит: «Слышал, что причащение божественных и пречистых Таин есть живот вечный, и что тех, кои имеют в себе сей живот вечный, Господь воскресит в последний день. Не так это, чтобы другие остались в гробах, но так, что имеющие в себе живот, воскреснут для вечной жизни, а прочие воскреснут для вечных мучений... И ты, верный, если причащаешься хлеба только, а не тела обожженного, и если не веруешь, что при сем приемлешь в себя самого Христа всего, как надеешься приять от Него живот и иметь Его в себе ощутительно для чувства души твоей? ибо слышишь, что говорит Он? *Ядый Мя, т.е. с неба сходящий хлеб, жив будет во веки...*»⁴⁴⁴.

Таким образом, в учении св. Симеона Нового Богослова, на основании слов Христа, Тело и Кровь Его называются вечною жизнью. А так как при вкушении Тела Христова мы, по словам св. отца, принимаем в себя Самого Христа, то Христос,

согласно с вышеприведенными словами св. Симеона Нового Богослова, и есть вечная жизнь.

Так вместе с ним и преп. Макарий Великий называет Христа бессмертной жизнью⁴⁴⁵.

Впрочем на основании того же Божественного Писания св. отцы свидетельствуют, что вечная жизнь, в которой мы возрождаемся и делаемся новою тварью о Христе⁴⁴⁶, начинается и усовершенствуется Духом Святым, Его благодатию. Поэтому они учили, что без благодати Св. Духа, получаемой в крещении, не может быть сей вечной жизни. Имея в виду слова Христа: *Иже веру имет и крестится, спасен будет; а иже не имет веры, осужден будет*⁴⁴⁷ св. Симеон Новый Богослов говорит: «без св. крещения... ни один христианин не может сподобиться жизни вечной»⁴⁴⁸. «Никому не возможно другим образом спастись, если не получит божественной благодати (в крещении), имеющей обожить его, или соделать богом по благодати»⁴⁴⁹. «Надлежит человеку здесь на земле родиться свыше от божественной благодати, и тогда возможен он увидеть царствие Божие»⁴⁵⁰. «Как тело, – говорит преп. Макарий Великий, – без души мертво и не может ничего делать, так без небесной души, без Духа Божия, и душа мертва для царства и без Духа не может делать того, что Божие»⁴⁵¹. А св. Симеон Новый Богослов, как об этом мы говорили выше, с Духом Святым даже отождествляет Царствие Небесное, говоря: «Что же мне делать, чтобы не лишиться царствия небесного? Если стану делать все, о чем сказано выше⁴⁵², то получу Духа Святаго. Сей Дух есть семя Христа. Силою Его мы все бедные и тленные человеки соделываемся сродниками Христу. Семя сие если падет на добрую землю, то приносит приплод, где в тридцать, где в шестьдесят, а где в сто. И Сей-то Дух Святой есть Царствие Небесное; все же прочее без Него ни к чему не служит»⁴⁵³.

Но Дух Святой, Его Божественная благодать, с целью ввести нас в Царство Небесное и еще здесь обновить нас, сделать нас святыми людьми и участниками вечной Божественной жизни – даруется нам Тем же Господом нашим Иисусом Христом после Его пришествия в мир, в силу

искупительных Его страданий и смерти. Так учит, как видели мы, св. Евангелие словами Христа Самого. Так учили и св. отцы.

«Тот, – говорит св. Симеон Новый Богослов, – Кто некогда умер и воскрес для всех, и паки воскресает во всех тех, кои достойно и как подобает жительствуют, и с Собою совоскрешает души, умершие с Ним произволением и верою, и еще от сей начиная жизни дарует им чрез Духа Святаго Царство Небесное»⁴⁵⁴. «Владыка всякой твари, – по словам св. Марка Подвижника, – уподобился нам во всем, кроме греха... все то Он восприял, став тем, чем мы есмы, чтобы нам сделаться тем, что Он есть... уподобился нам, чтобы и мы уподобились Ему всякою добродетелию. Ибо с тех пор, как пришел Христос, человек... воистину обновляется благодатию и силою Духа Святаго, достигая в меру совершенной любви, вон изгоняющей страх и не могущей более подвергаться падению; ибо *любвы николиже отпадаете (1Кор. 13:8)*, потому что *Бог, – говорит Иоанн, – любви есть и пребываяй в любви в Бозе пребывает. (1Ин. 4:16)*»⁴⁵⁵. «Господь в пришествие Свое, – свидетельствует преп. Макарий Великий, – соблаговолил пострадать за всех, искупить всех Своею Кровию и небесную закваску благодати вложить в верные души, униженные грехом, а таким образом при постепенном их преспеянии и возрастании совершить уже в них всякую правду заповедей и все добродетели, пока не заквасятся они в добре, пришедши во едино, и не будут, по изречению Павлову, *един дух с Господом (1Кор. 6:17)*... Без небесной же закваски, т.е. силы Божественного Духа, душе невозможно приобщиться Господней благодати и достигнуть жизни»⁴⁵⁶.

3. Нелепости, как следствие данного определения Софии

Таким образом, согласно Богооткровенному и святоотеческому учению, основой нашего спасения является Господь наш Иисус Христос. Им посылается нам благодать Св. Духа, Который и производит в нас спасительный процесс нашего возрождения и обновления для жизни вечной. Поэтому Христос и называется нашим Спасителем, что Он спас нас Своею крестною смертью и продолжает спасать нас чрез Своего Божественного Духа в таинствах Церкви от мучительства греха и диавола и дарует нам вечную, святую и блаженную жизнь, что тоже, – Свое вечное Небесное Царство.

Если же это так, то спрашивается, кто же является вечным корнем, на котором основывается возможность «жизни вечной» для нас? Да кто же, кроме Иисуса Христа?! Как можно говорить об ином вечном корне, или, что тоже – об ином основании вечной жизни, когда Апостол Павел сказал: *Основания (разумеется в деле устройства нашего спасения) бо инаго никтоже может положити паче лежащаго, еже есть Иисус Христос*⁴⁵⁷.

Знать все это и в то же время говорить об ином основании нашей вечной жизни, это значит допускать кощунственную нелепость. Допуская иное основание нашей вечной жизни, мы тем самым наряду с вечным, Божественным основанием нашего спасения, т.е.. наряду с Спасителем нашим, признаем другого спасителя – Софию, которая является в данном случае, по представлению о. Флоренского, с настоящими атрибутами Божества. Как видели мы, Слово Божие и св. отцы учат, что возможность нашей спасительной вечной жизни зависит от Господа нашего Иисуса Христа. Но то же учит о. Флоренский и о Софии, так как настоящим ее определением он утверждает, что от нее зависит возможность нашей вечной жизни и, кроме того, называет ее «вечным корнем нашим».

Следовательно, и рассматриваемое софийное наименование приводит к мысли о двубожии.

4. Критика определения Софии: «Божественное начало». Православный взгляд на «Божественное начало», как на Бога

Что же касается наименования прот. Булгакова Софии Божественным началом, то здесь мы должны сказать то же, что говорили по поводу только что рассмотренных нами софийных определений, т.е. мы должны заявить, что Божественным началом может быть один только Бог.

Св. Евангелист Иоанн Богослов говорит нам, что *все чрез Него (Божественное Слово), начало быть и без Него ничто же начало быть, что начало быть*⁴⁵⁸. Ясно отсюда, что Господь наш Иисус Христос есть единое Божественное Начало всего существующего, и никакое существо помимо Бога не может быть Божественным началом. Так учат и св. отцы Церкви.

Как мы видели, св. Афанасий в своем четвертом слове на ариан утверждает, что «одно начало и посему един Бог... и... сущность... единая.., а не две сущности, иначе будет два начала»⁴⁵⁹. Об этом едином Божественном начале говорят и те изречения св. Григория Богослова, которые мы также приводили выше, указывая на его слово шестое об умных сущностях⁴⁶⁰. Мысль о единстве Божественного начала содержится и в первом слове сего великого отца Церкви – о началах⁴⁶¹, а также в его слове девятом – о человеческой добродетели, изречения коего мы приводили в свое время⁴⁶² для доказательства истины, что между Богом и людьми нет, кроме ангельской, никакой иной сущности, как посредствующего существа в смысле учения о. о. Булгакова и Флоренского. Но ангельская, как и человеческая сущность могут быть отнесены только к тварному началу. Следовательно, из учения св. Григория Богослова явствует, что нетварным, т.е. Божественным началом может быть один только Бог. Поэтому, как Бог только один, так и Божественное начало может быть только единым. Другого Божественного начала, как другой Божественной сущности, быть не может.

Об этом Божественном единоначалии учит и св. Феодор Студит, говоря: «Един есть Господь и законоположник, как написано, одна власть и одно Богоначалие над всем. Это единоначалие – источник всякой премудрости, благодати и благочиния...»⁴⁶³. Об этом едином Божественном начале говорит и блаженный Августин в своей книге об истинной религии⁴⁶⁴.

Итак, святоотеческое учение показывает нам, что никого кроме Бога нельзя называть Божественным началом. Называть Софию, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский, Божественным началом, это значит признавать два Божественных начала, т.е. опять допускать бытие двух богов. «Кто, – говорит св. Василий Великий, – вводит два начала, тот проповедует двух Богов. Таков Маркион и всякий, кто подобен ему в нечестии»⁴⁶⁵.

Поэтому вместе с Св. Писанием и св. отцами Церкви мы должны признавать бытие не двух Божественных начал, а одного Божественного начала, – не двух Богов, а одного Бога, и отметить настоящее наименование Софии Божественным началом, как нелепость.

5. Православное учение о получении нами Божественного откровения от Иисуса Христа чрез Духа Святаго

И вовсе не чрез Софию открываются все три Божественные Ипостаси, как заявляет о. Булгаков. В общих чертах на основании Божественного Писания и святоотеческого учения, мы говорили выше, что Господь наш Иисус Христос есть источник откровения для нас истинного познания о Боге; а Дух Святой есть посредство или источник, чрез который безошибочно воспринимается сие познание разумными существами. Дополнительно к этому и в ответ на вышеобозначенное заявление прот. Булгакова мы должны сказать, что Божественные Ипостаси открывают нам не только вообще божественное ведение, но каждая из Них сообщает нам откровение о всех трех Ипостасях. В частности о том, что Иисус Христос есть источник, чрез который открывается нам Бог Отец, свидетельствует Сам Господь в словах Своих: *Явих имя Твое человеком*"⁴⁶⁶. Открыл Господь Спаситель наш и Себя людям, когда учил о Своем Божественном достоинстве, говоря о равенстве Своем с Божественным Отцом⁴⁶⁷; о необходимости для нашего спасения крестной Своей смерти⁴⁶⁸, веры в Него⁴⁶⁹, исполнения Его заповедей⁴⁷⁰, и вкушения пречистого Тела и Крови Его⁴⁷¹. Дал нам Спаситель совершенное Свое ведение и о Духе Святом, когда говорил о спасительной необходимости для нас рождения Духом Святым⁴⁷²; когда свидетельствовал, что Им – Духом Святым Он изгонял бесов из людей⁴⁷³, и что хула на Духа Святаго не простится людям ни в сем веке, ни в будущем⁴⁷⁴, что Он есть для нас Утешитель, Дух Истины, Который от Отца исходит⁴⁷⁵. Господь даже говорил, что цель Его страданий и смерти заключалась в том, чтобы послать нам Духа Утешителя⁴⁷⁶.

И не только Господь дал нам познание о каждой Божественной Ипостаси в отдельности. Он соблаговолил после Своего воскресения дать нам Свое Божественное ведение о всех трех Божественных Ипостасях в совокупности, сказавши

ученикам Своим: *Шедше убо научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святаго Духа*⁴⁷⁷.

Божественная истина, что Иисус Христос явил нам откровение о всех трех Божественных Ипостасях раскрыта и в святоотеческом учении: «Все же благоугодно было, – говорит св. Афанасий Великий, – сотворить Спасителю (по воплощении), чтобы люди, которые не познавали Его о всем промыслении и не уразумевали Божества Его из творения, хотя бы возбужденные телесными Его делами, возвели к Нему взор, а чрез Него приобрели себе понятие ведения об Отце»⁴⁷⁸. «Как, будучи невидимым, – продолжает св. Афанасий, – познается Он из дел творения, так соделавшись человеком, и невидимый под покровом тела делами дает знать, что совершающий эти дела – не человек, а Божия сила и Божие Слово»⁴⁷⁹. «От Сына, – говорит тот же великий отец Церкви, – должно заимствовать ведение о Духе»⁴⁸⁰.

Таким источником, чрез который открываются для нас все три Божественные Ипостаси, является и Божественный Дух. Об этом свидетельствуют слова Спасителя о ниспослании от Отца Апостолам Духа Святаго. Из этих слов видно, что Дух Святой по Своем пришествии должен был всему научить учеников и вспомнить им все учение Христа⁴⁸¹, разумеется, и то учение, в котором Господь открыл ученикам Своим познание о всех трех Божественных Ипостасях»⁴⁸². К такому разумению вышеуказанных слов Христовых⁴⁸³ побуждает нас и св. Симеон Новый Богослов. Имея в виду эти Божественные слова, св. отец говорит: «Видишь, что Отец и Сын познаются чрез Духа, и лучше сказать в Духе»⁴⁸⁴.

Но из слов же Христа мы видим, что чрез Духа Святаго мы не только получаем откровение о Божественных Ипостасях в виде познания о Них, но откровение самое глубокое, как единение нашего духа с Св. Троицей. Этого откровения мы достигаем, когда осуществляются в нас следующие слова Христа: *И Аз умолю Отца и иного Утешителя даст вам, да будет с вами во век*⁴⁸⁵. А Дух Святой, вселяясь в нас, прежде всего открывает нам Себя Самого в Своих дивных благодатных проявлениях⁴⁸⁶; затем вводит нас в самое тесное единение со

Христом, почему Господь и сказал: *В той день* (т.е. когда, по толкованию св. Симеона Нового Богослова, придет Дух Святый в вас) *уразумеете вы, яко Аз во Отце Моем и вы во Мне и Аз в вас*⁴⁸⁷. Христос же вселяется в нас, или приходит к нам вместе с Отцом Своим, о чем свидетельствуют слова Его: *аще кто любит Мя, слово Мое соблюдет; и Отец Мой возлюбит его, и к нему приидемя, и обитель в него сотворима*⁴⁸⁸.

Следовательно, прежде чем войти нам в самое близкое, внутреннее единение со всею Св. Троицей, мы должны войти в единение с Духом Святым и сделаться Его храмом. Вот почему св. Афанасий Великий, имея в виду слова Ап. Павла: *Не весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий живет в вас*⁴⁸⁹, говорит: «Кто храм Духа, тот храм Сына и Отца; где обитает Дух Божий, там обитает Бог»⁴⁹⁰. А тот же Симеон Новый Богослов так богословствует: «Да ведают же все христиане, что Христос есть неложнейший и истинный Бог, и воистину, по обетованию Своему, является любящим Его и исполняющим заповеди Его и вместе с явлением Своим дарует им Духа Святаго, – и что опять чрез Духа Святаго пребывают с ними и Отец и Сын»⁴⁹¹.

Таким образом, как показывает нам при свете святоотеческого учения Слово Божие, чрез Св. Духа открываются в нас все Божественные Ипостаси и мы делаемся обителью всей Святой Троицы. Отсюда понятно, почему св. Григорий Богослов в своем слове третьем о Св. Духе говорит: «С трепетом чтим великого Духа: Он мой Бог, Им познал я Бога»⁴⁹². «Дух... – податель откровений (1Кор. 2:10), просвещения (Евр. 6:4)»⁴⁹³. Духом просвещаемся, говорит св. Афанасий Великий (Еф. 1:17,18). Когда же просвещаемся Духом, тогда просвещает нас Им Христос. Ибо сказано: *бе свет истинный, Иже просвещает всякаго человека, грядущаго в мир (Ин. 1:9)*⁴⁹⁴. По словам Великого Афанасия, «мудрствующие согласно с истиною востязуют вся, сами же ни от единого востязуются, имея в себе Господа, Который в Духе дает им откровение о Себе и об Отце Своем»⁴⁹⁵. Так, по свидетельству Симеона Нового Богослова, познается и открывается Пресвятая Троица благодатию Св. Духа, по благоволению Отца, чрез Сына, всем просвещаемым свыше»⁴⁹⁶.

Из всего вышесказанного нами относительно определения прот. Булгаковым Софии, в котором она именуется, как Божественное Начало, чрез которое будто бы открываются все три Божественные Ипостаси явствует вся крайняя несостоятельность этого софийного определения с одной стороны, а с другой со всею очевидностью нам ясно, что это определение приложимо к одному только Богу, Господу нашему Иисусу Христу и Его Божественному Духу.

6. Православное учение о Боге-Отце, как источнике откровения для нас Божественных Ипостасей

Но это не все, что мы хотели бы сказать относительно вопроса: кем открываются для нас все три Божественные Ипостаси? Они открываются не только Вторую и Третьей Божественными Ипостасями, но и Первой, т.е. Божественным Отцом. Это мы утверждаем опять же на основании Божественного Писания и святоотеческого учения.

Что Бог Отец Сам открывает Себя, указание на это мы находим в творениях св. Афанасия Великого. По его свидетельству, св. первомученик и архидиакон Стефан в своих словах синагедриону: *Бог славы явился отцу нашему Аврааму*⁴⁹⁷ понимает под Богом славы именно Божественного Отца⁴⁹⁸. А св. Василий Великий, имея в виду видение *Господа Саваофа, сидяща на престоле высоте и превознесенне*⁴⁹⁹, говорит: «Сколько можно заключать по самому порядку и по связи пророческого писания, виденный пророком и вещавший ему есть Сый над всеми Отец»⁵⁰⁰. Но несравненно более Бог Отец открыл Себя для нашего познания в Сыне Своем, Который сказал иудеям: *Аз и Отец едино есма*⁵⁰¹. Св. Иоанн Златоуст, объясняя эти слова Господа, от Его лица говорит: «Я не иное что, а то же, что Отец, только пребываю Сыном; и Отец не иное что, а то же, что Я, только пребывает Отцом. И кто познал Меня, тот познал и Отца, уразумел и Сына»⁵⁰². Ту же мысль об открытии Божественного Отца в Сыне Своем Господь выразил и в словах, сказанных Им Его ученикам: *Аще Мя бысте знали, и Отца Моего знали бысте убо. И отсель познасте Его, и увидите Его. Глагола Ему Филипп: Господи, покажи нам Отца, и довлеет нам. Глагола ему Иисус: толико время с вами есмь, и не познал еси Мене, Филиппе, видевый Мене виде Отца; и како ты глаголеши: покажи нам Отца? Не веруети ли, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть? Глаголы, яже Аз глаголю вам, о Себе не глаголю: Отец же во Мне пребываяй, Той творит дела. Веруйте Мне, яко Аз во Отце, и Отец во Мне есть; аще ли же ни, за та дела веру имите Ми*⁵⁰³.

В Священном Писании мы находим и свидетельства, из коих видно, что открывал Бог Отец и Своего Божественного Сына. Евангелие сообщает нам, что во время крещения нашего Господа от Иоанна и во время преображения на горе Фаворе, был глас с небес глаголющий: *Сей есть Сын Мой возлюбленный о Нем же благоволих* ⁵⁰⁴. К этим свидетельствам надо отнести и голос Божественного Отца, выраженный в словах: *и прославих, и паки прославлю*, как Ответ на молитву Сына: *Отче! спаси Мя от часа сего! Но сего ради приидох на час сей. Отче! прослави имя Твое* ⁵⁰⁵. Из того же Евангелия мы знаем, что, в ответ на исповедание Ап. Петра, Господь сказал ему: *блажен еси Симоне, вар Иона, яко плоть и кровь не яви тебе, но Отец Мой, Иже на небесех* ⁵⁰⁶.

Таким образом, в предшествующих евангельских словах говорится, что Сам Бог Отец посредством гласа при крещении и преображении Сына дал о Нем Свое откровение; а в последних словах Евангелия мы видим свидетельство Самого Сына касательно откровения о Нем, данного Ап. Петру от Божественного Отца. Поэтому св. Иоанн Златоуст, объясняя означенный текст, говорит, что здесь «Отец даровал Петру откровение о Сыне» ⁵⁰⁷.

Что Бог Отец открывал людям и Духа Святаго, об этом свидетельствует то же самое Священное Писание. Из него мы знаем, что Дух Святой изливался на пророков, открываясь в них Своими дарами ведения, прозрения будущего и совершения великих знамений и чудес. Но сей Дух исходит от Отца. Он Его посылал избранным рабам Своим, а лучше сказать, посылал Его чрез Сына Своего, ибо по словам св. Афанасия Великого, основанным на Апостольском учении ⁵⁰⁸, Отец все делает чрез Сына в Духе Святом ⁵⁰⁹. Тот же великий св. отец Церкви, имея в виду слова Божественного Писания (Исх. 33:1–2, 15, 17; Ис. 63:11–12) говорит, что Дух Святой был послан от Отца предводительствовать народу еврейскому в пустыне по ходатайству Моисея, который не желал, чтобы это предводительство было вручено от Бога даже Ангелу, дабы не было обоготворения твари. Поэтому «Сам Бог, – по словам св. Афанасия, – чрез Слово в Духе предводительствовал

народом... Когда с народом был Дух, тогда в Духе чрез Сына был с ним Бог»⁵¹⁰. Но особенными поразительными действиями в спасении и обновлении людей открыл Господь Духа Святого в новозаветной жизни, о чем предсказывал пророк Иоиль словами: *Излию от Духа Моего на всяку плоть*⁵¹¹, и пророк Иезекииль, говоря: *и дам вам сердце новое и Дух новый вложу внутрь вас; и возьму сердце каменное из плоти вашей и дам вам сердце плотяное*⁵¹². Это дивное откровение Божественным Отцом Духа Святого во всей полноте и осуществилось, когда на Апостолов в 50-й день после воскресения Христова нисшел Дух Святой. Но и здесь Господь являет нам Духа Святого чрез Сына Своего, или – Дух Святой посылается Сыном от Отца, почему Господь и сказал: *И Аз умолю Отца, и Иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век*⁵¹³. *Егда же приидет Утешитель, Его же Аз пошлю вам от Отца, Дух истины, Иже от Отца исходит*⁵¹⁴.

Таким образом, ни в Священном Писании, ни в святоотеческом учении мы не можем найти никакого даже намека в пользу о. Булгакова для обоснования его наименования Софии Божественным началом, чрез которое будто бы открываются нам все три Божественные Ипостаси. Таким началом может быть один только Бог.

Да и как может быть иначе? Чтобы сообщить людям откровение о Божестве, надо прежде всего иметь познание о Божестве и притом познание совершенное. Но кто же, кроме Бога, может иметь такое познание? Не даром Апостол Павел в первом своем послании к Коринфянам говорит: *Нам же Бог открыл есть Духом Своим. Божия никтоже весть, точию Дух Божий*⁵¹⁵. А Сам Господь Спаситель наш сказал: *никтоже весть, кто есть Сын токмо Отец, и кто есть Отец, токмо Сын, и емуже аще хочет Сын открыти* ⁵¹⁶. Объясняя эти последние слова Христа, св. Иоанн Златоуст говорит: «не чрез другого кого можно познать Сына, как только чрез Самого Отца; и не чрез другого кого можно познать Отца, как только чрез Сына»⁵¹⁷.

Следовательно, не София, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский, открывает нам все три Божественные Ипостаси, а

Сами Божественные Ипостаси и никто более открывают Себя и взаимно друг друга для нашего познания. Вот почему св. Василий Великий, имея в виду только что приведенные слова Апостола и Христа, говорит: «Итак, смотри, то Отец открывает Сына, то Сын – Отца, то Дух равно – Сына и Отца. Посему все Божество явлено тебе и призывается то во Отце, то в Сыне и Духе⁵¹⁸.

Глава одиннадцатая

1. Критика определения Софии: «святость твари». Свидетельства Св. Писания о Св. Троице, как источнике нашей святости

Остановимся теперь своим вниманием на определении, в котором священник Флоренский именует Софию святостью, непорочностью и чистотою твари.

Имея в виду наименование о. Флоренским Софии «вечным корнем нашим», как основанием нашей вечной жизни, которая есть жизнь святая, мы должны сказать, что, вне всякого сомнения, он прилагает к Софии данное определение в смысле основания, или источника освящения разумных существ. Последние, по мнению Флоренского, заимствуют от Софии, как «святости твари», для себя освящение и делаются святыми.

Чтобы знать, насколько это мнение несостоятельно, мы должны обратиться к критерию истины, т.е. к свидетельствам Божественного Писания и святоотеческого учения. Эти свидетельства показывают нам, что дело нашего освящения совершается Самою Пресвятою Троицею и что все три Ипостаси являются источником нашей святости. Посмотрим сначала, как учит о сем Священное Писание.

В своем послании к Титу Апостол Павел говорит: *«Егда жэ благодать и человеколюбие явися Спаса нашего Бога, не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости, спасе нас банею пакибытия и обновления Духа Святаго, Его же излиа на нас обильно Иисус Христом, Спасителем нашим»*⁵¹⁹. Из этих слов явствует, что Бог Отец спасает, или, что то же, освящает нас⁵²⁰ в крещении Духом Святым, Которого обильно изливает на нас в Его Божественных дарованиях чрез Иисуса Христа. Эта мысль – об участии в нашем благодатном освящении всей Святой Троицы – выражается и в первом послании Апостола Павла к Коринфянам, где он говорит: *Разделения же дарований суть, а тойжде Дух*⁵²¹; *а разделения служений суть, а тойжде Господь*⁵²²; *и разделения действ суть, а тойжде есть Бог*⁵²³, *действуяй вся во всех*⁵²⁴.

Свидетельствует о сей истине Апостол и во втором своем послании, в котором мы находим такие слова его: *Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и общение Святаго Духа со всеми вами* ⁵²⁵ .

Имеются в Священном Писании и такие свидетельства, которые более частно раскрывают пред нами настоящую Божественную истину. Из этих свидетельств прежде всего видно, что Бог Отец участвует в нашем освящении, как источник последнего. Сам Спаситель свидетельствовал своими Своими, что источником нашего освящения является Божественный Отец, когда говорит: *И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам* ⁵²⁶ ; *Отче Святой, ... свяжи их во истину Твою* ⁵²⁷ . Об этом свидетельствовал и Апостол Павел, говоря: *Сам же Бог мира, да освятит вас всесовершенных во всем; и всесовершенен ваш дух и душа и тело непорочно в пришествие Господа нашего Иисуса Христа да сохранится* ⁵²⁸ .

Очень много содержится в Слове Божиим свидетельств о совершении нашего освящения чрез Иисуса Христа, как виновника сего спасительного для нас дела. В этом смысле Господь свидетельствовал о Себе, когда говорил, что Он исходатайствует нам от Отца Своего Духа Святаго ⁵²⁹, Который будет послан Отцом во имя Его, или ради Него ⁵³⁰ и Который не был бы послан верующим, если бы Господь не совершил дела нашего искупления и освящения на кресте ⁵³¹.

Сообразно с этими Божественными свидетельствами Апостол Павел говорит в своем послании к Ефесеянам: *Христос возлюбил Церковь, и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе; да представит ю Себе славну Церковь, не имущу скверны или порока, или нечто от таковых, но да будет свята и непорочна* ⁵³² .

Наше освящение настолько зависит от Сына Божия, что, по словам Иоанна Крестителя, наше крещение есть действие Христа: *Той вы крестит Духом Святым и огнем* ⁵³³ . Спаситель даже изображается в Евангелии раздаятелем Духа Святаго всем верующим ⁵³⁴; а благодать Духа Святаго называется в апостольских посланиях благодатию Господа нашего Иисуса

Христа⁵³⁵; или благодатию Христовою⁵³⁶; Самый же Дух Святой называется Духом Христовым⁵³⁷.

Поэтому Апостол Павел говорит о Христе, что именно Он есть *святый* нас Духом Святым, а мы *освящаемии*⁵³⁸, или освященные о Христе Иисусе⁵³⁹.

Много, наконец, содержится в Священном Писании свидетельств, что Дух Святой участвует в деле нашего освящения, как окончательный совершитель сего дела, или как Божественное посредство, чрез которое Христос освящает нас, изливая нам Духа от Отца. В своей прощальной беседе с учениками Господь говорит им, что Дух Святой, Которого пошлет им Отец во имя Его, научит их всему и напомнит им все, что Он говорил им⁵⁴⁰. Значит, чрез Духа Святого ученики должны были окончательно усвоить все Откровение, принесенное на землю Сыном Божиим. Также чрез Духа Святого, по словам Господа, мы входим в единение с Отцом и Сыном и делаемся обителью Св. Троицы, т.е. окончательно усваиваем себе спасение, как наше единение с Св. Троицей⁵⁴¹. Но чтобы мы могли достигнуть этого, Дух Святой возрождает нас при крещении⁵⁴². Он сообщается нам в дарах Своих⁵⁴³ при миропомазании, Он обитает в нас, как в храмах Своих⁵⁴⁴, Он производит в нас плоды духовные⁵⁴⁵, Он все делает в нас, что нужно к нашему освящению или спасению, которое без Него невозможно. Поэтому Апостол Павел и сказал: *Нактоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым*⁵⁴⁶.

Таким образом, по учению Божественного Откровения, Дух Святой окончательно приводит к осуществлению то, что даруется нам от Отца чрез Сына, т.е. освящение наше или Царство Божие еще и сей жизни земной. Поэтому Дух Святой, по преимуществу, является совершителем нашего освящения.

Так учит Слово Божие о совершении нашего освящения всею Св. Троицею. Так в строгом соответствии с Божественным Откровением учат и св. отцы Церкви.

2. Свидетельства о том же св. отцов Церкви

Имея в виду вышеприведенные слова Апостола Павла из его первого послания к Коринфянам о совершении нашего освящения всею Св. Троицею⁵⁴⁷, св. Афанасий Великий говорит: «что каждому разделяет Дух, то подается от Отца Словом; потому что все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну. Почему и Сыном подаваемое в Духе есть Отчее дарование»⁵⁴⁸. По поводу же слов Апостола Павла из его второго послания к Коринфянам⁵⁴⁹ мы находим у того же великого отца Церкви такие слова: «подаваемая в Троице благодать и дар дается от Отца чрез Сына в Духе Святом»⁵⁵⁰. «Сего-то Духа Св. – говорит св. Василий Великий, – обильно изливал на нас Бог, чрез Иисуса Христа»⁵⁵¹.

Эти святоотеческие слова не только говорят нам о том, что освящение наше совершается всею Св. Троицею. Из них видно, что Бог Отец участвует в сем деле, как источник нашего освящения, Сын как виновник, чрез Которого Отец производит освящение, а Дух Святой, как совершитель нашего освящения, для чего Он и изливается на нас обильно.

Очень много у св. отцов приводится свидетельств в особенности об Иисусе Христе, как виновнике нашей святости и о Духе Святом, как Самом совершителе нашего освящения. Приведем из них несколько.

Имея в виду слова из Евангелия Иоанна Богослова: *Аз послах их в мир и за них Аз свящу Себе, да и тии будут священи во истину*⁵⁵², св. Афанасий Великий говорит: «Я, Слово Отчее, Сам даю Духа Себе, соделавшемуся человеком, свящу Им Сам Себя, соделавшегося человеком, чтобы уже Мною... освятились и все... Если же нас ради святит Себя и совершает это, когда стал человеком, то явно, что и во Иордане бывшее на Него сошествие Духа было сошествием на нас; потому что носит Он на Себе наше тело. И было оно не к усовершению Слова, но для нашего... освящения, чтобы мы причастились Его помазания и о нас могло быть сказано: *не*

весте ли, яко храм Божий есте и Дух Божий живет в вас (1Кор. 3:16)"⁵⁵³.

Также учит об участии в нашем освящении Второй и Третьей Божественных Ипостасей и св. Василий Великий. По его словам, «все освящается Единым Святым, Который говорит о Себе: *Аз свящу Себе (Ин. 17:19)*. Освящает же Он чрез Духа, как показано выше. Посему Дух... источник святости для всех. Мы призваны во святости Духа, как учит Апостол (2Сол. 2:13). Он нас обновляет, и снова творит образами Божиими; банею пакибытия и обновления Духа Святаго усыновляемся мы Богу... Он есть Тот Самый, Кто творил (людей) святыми... приемлющие (Его) делаются святыми, когда Он низойдет на них, и погибают, когда Он оставит их⁵⁵⁴. – Божеский Дух, – продолжает тот же великий отец Церкви, – всегда окончательно совершает все происходящее от Бога чрез Сына, как в новой твари, о которой говорится: *аще кто во Христе, нова тварь (2Кор. 5:17)"⁵⁵⁵.*

Очень хорошо показывает Святой Симеон Новый Богослов, что производит Св. Дух при освящении нас в таинствах Церкви: крещения, миропомазания, покаяния и причащения. «Сын Божий, – говорит св. Симеон Новый Богослов, – для того соделался сыном человеческим, чтобы нас, человеков, сделать сынами Божиими, возводя род наш по благодати в то, что Сам Он есть по естеству, рождая нас свыше благодатию Св. Духа и тотчас вводя нас в Царство Небесное, или, лучше сказать, дарует нам иметь сие небесное царствие внутри нас⁵⁵⁶. В крещении, как новом рождении «соделались мы сынами Божиими и богами по благодати»⁵⁵⁷. «Никому, – по словам сего св. отца, – невозможно другим образом спастись, если не получит Божественной благодати, имеющей обожить его или соделать богом по благодати»⁵⁵⁸.

Если же благодать Божия, говорит преп. Симеон, получаемая в первый раз чрез крещение, «отошла по причине греха, возвратить ее (должно)⁵⁵⁹ опять чрез покаяние, исповедь и самоуничиженное житие»⁵⁶⁰.

По его словам, благодать Св. Духа обыкновенно приходит в душу «чрез посредство теплого покаяния, после того как очистится она многими словами, без которых невозможно ни

одеянию души убелиться, ни взойти ей на высоту созерцания»⁵⁶¹. «Когда же изгладятся все грехи слезами, тогда придет в душу вседействие Св. Духа и ещё паче начнет напоять ее сладостию слез умиления, коими будет она мысленно питаться, крепнуть более и более и умножать плоды Духа... Когда, добре подвизаясь, достигнет она в такую меру, тогда, наконец, содружается с Богом и делается жилищем Пресвятым Троицы, чисто зрит Творца своего и Бога, беседуя с Ним непрерывно и некоторым образом выходит из тела своего и из мира сего и восходит на небеса небес»⁵⁶².

Дух Святый, говорит св. Симеон «очищает нас и делает достойными причастия тела Господня. Ибо те, которые причащаются недостойно, *суд себе идят и пьют, не разсуждая тела Господня*, как говорит Апостол»⁵⁶³.

Когда же мы достойно, т.е. очищенные или освященные Духом Святым, вкушаем плоть Христа и пием кровь Его, тогда, по учению преп. Симеона, «чрез причащение Пречистых Таин такое же имеем мы единение и жизнь со Христом, какое единение и жизнь имеет Он Сам со Отцом. Ибо как он едино есть с Богом и Отцом Своим по естеству, так... и мы едино бываем с Ним по благодати»⁵⁶⁴. Тогда чрез вкушение Тела и Крови Христа мы, по словам сего великого отца Церкви, делаемся участниками тех благ, о которых в Св. Писании сказано: *ихже око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его. (1Кор. 2;9)*⁵⁶⁵.

Таково Богооткровенное и святоотеческое учение о совершении Пресвятою Троицею нашего освящения.

Из вышеизложенного ясно, что кроме Св. Троицы нет другого источника, от которого происходило бы наше освящение. Св. Писание и св. отцы Церкви не знают такой святости, которая появилась бы в жизни Ангелов⁵⁶⁶ и людей не от Св. Троицы, или не чрез Божественное посредство Духа, а от иного существа. Вот почему тот же св. Афанасий Великий говорит: «единое есть освящение, совершаемое от Отца чрез Сына в Духе Святом»⁵⁶⁷.

3. Богооткровенные и святоотеческие свидетельства о принадлежности одному только Богу наименования: «святость твари» в смысле источника нашего освящения

Но из вышеизложенного совершенно очевидно и то: кто же может быть назван святостию твари? Конечно, Тот, Кто свят по Своему естеству и Кто является источником, виновником и совершителем святости твари, т.е. истинный Бог наш – Пресвятая Троица.

Впрочем, об этой истине говорит нам не только вывод из вышесказанного нами, но те же самые свидетельства Божественного Откровения и святоотеческого учения. Означенные свидетельства показывают нам, что святостию твари в смысле источника нашей святой жизни может называться одна Св. Троица или в Своей совокупности, или каждая Ипостась в отдельности. Только Божественные Ипостаси святы Сами в Себе по естеству и являются источниками святости для всех разумных тварей. С таким значением некогда прор. Исаия, во время видения ему Господа на престоле высоком и превознесенном, слышал, как Серафимы прославляли Бога, взывая Ему: *Свят, свят, свят, Господь Саваоф, исполни вся земля славы Его*⁵⁶⁸.

В этом смысле наименование *Святой* прилагается в Св. Писании к каждому Лицу Св. Троицы. В своей первосвященнической молитве Спаситель обращается к Богу Отцу Своему, говоря: *Отче Святой*⁵⁶⁹. Такое же наименование прилагается в Слове Божиим и к Божественному Сыну. После исцеления хромого от рождения, Апостол Петр, имея в виду Христа, в своей речи к еврейскому народу, писал: *Вы же от Святаго и Праведнаго отвергостесь*⁵⁷⁰. Даже бесневно исповедал таким наименованием Христа, когда сказал: «вем Тя Кто еси, Святы Божий»⁵⁷¹.

Такое же наименование Св. Писание прилагает и к Третьей Божественной Ипостаси. Оно даже по преимуществу Духа называет Святым, ибо Он, будучи Свят по естеству, является,

как мы говорили выше, Божественным посредством в деле нашего освящения и окончательным его совершителем. И Господь именно так именует Божественного Духа⁵⁷², и очень часто так именуется Дух в писаниях Апостольских.

Так как Божественное Откровение учит, что Бог наш есть Бог Единый, а с другой стороны называет Его Святым, то ясно отсюда, что только Бога, по учению Слова Божия, можно назвать Единым Святым, как источника святости. И для этого наименования Господа мы опять находим подтверждение в Св. Писании, ибо в Апокалипсисе Иоанна Богослова содержатся по отношению к Иисусу Христу, как Царю Святых, такие слова: «*Ты Един Свят*»⁵⁷³.

Таковы свидетельства касательно наименования святости в применении к Богу, которые мы находим в Божественном Откровении. То же самое мы видим и в творениях св. отцов Церкви.

Только Св. Троица одна свята по естеству. Поэтому только Ее и можно назвать в собственном и преимущественном смысле святостью. Эту мысль имеет в виду св. Василий Великий, доказывая Божество Св. Духа. «Как Отец, – говорит он, – свят по естеству, и Сын свят по естеству: так свят по естеству и Дух Истины; посему и удостоен преимущественного и Ему собственного наименования: Святой, ... думаю, и у Исаии написано о троекратном восклицании Серафимами: *Свят (Ис. 6:3)* потому, что естественная святость умозерцается в трех Ипостасях»⁵⁷⁴. Имея в виду, что Божественные Ипостаси являются источником нашей святости, св. отцы часто прилагают наименования, выражающие понятие святости, к Господу Иисусу Христу и Св. Духу. По поводу пророчества прор. Даниила о пришествии Христа⁵⁷⁵ св. Афанасий спрашивает: «когда во Израили не стало пророка и видения, не с того ли времени, когда пришел Христос Святой святых?.. поскольку же явился Святой святых, то справедливость требовала, чтобы запечатаны были видение и пророчество, и прекратилось царство иерусалимское. Дотоле помазываемы были у них цари, пока не помазан (был) Святой святых»⁵⁷⁶. «Он, – говорит великий отец Церкви, – живое истинное Слово, сила,

премудрость, освящение и избавление наше»⁵⁷⁷. «От Него, – по словам св. Афанасия Александрийского, – и мы начали принимать помазание⁵⁷⁸ и печать, как говорит Иоанн: и *вы помазание имате от Святаго* (1Иоан. 2:20); и Апостол: *и вы знаменаетесь Духом обетования Святым* (Еф. 1:13)"⁵⁷⁹. Христос, говорит св. Григорий Богослов, есть «Освящение»⁵⁸⁰.

Подобным наименованием называют св. отцы и Духа Святаго. «Дух есть и именуется, – говорит св. Афанасий, – Дух Святыни, ... Ибо Павел пишет: *о нареченном Сыне Божию в силе, по Духу святыни, из воскресения от мертвых Иисуса Христа Господа нашего* (Рим. 1:4)"⁵⁸¹. Дух, по словам св. Василия Великого, есть «святыня»⁵⁸².

Наконец, в святоотеческих творениях мы можем очень много найти свидетельств, в которых св. Церковь наша молитвенно обращается к Богу, как Единому Святому существу, разумеется по Божественному естеству и как источнику нашей святыни. *Несъ Святъ, якоже Ты, Господи Боже мой*, говорится в 3-ей песне воскресных ирмосов 6-го гласа. *Несъ святъ, паче Тебе, Господи...*, говорится в 3-ей песне 3-го гласа Осмогласника. Такими и подобными названиями именуется Господь в 3-ей песне всех ирмосов 8-го гласа в богослужебной книге **Ирмологий**. Много можно найти таких свидетельств и в других богослужебных книгах нашей Православной Церкви.

Таково учение Божественного Откровения и св. отцов Церкви о святости твари, точнее – об источнике святости для разумных тварных существ.

В заключение означенного учения мы не можем не указать следующих слов св. Василия Великого: «все можно подвести, – говорит он, – под одно из двух именуемых: Божество и тварь, владычество и рабство, сила освящающая и освящаемая»⁵⁸³.

В этих словах великого отца Церкви, прежде всего уничтожается учение о. о. Булгакова и Флоренского о Софии, как таком посредствующем существе между Богом и тварями, которое не есть Бог и не есть тварь. А также эти святоотеческие слова показывают нам, что одна только существует очищающая сила – это Господь наш. Его только и можно именовать святостью твари. Именоваться же таким названием какое-либо

иное существо помимо существа Божиего, это значит делать сие существо Богом, т.е. кощунствовать. Именованье же святостью твари то, что совсем не существует, это значит говорить нелепость.

4. Критика определения Софии: «Образ Божий». Православное учение о Сыне, как Образе Отца, и о Св. Духе, как Образе Сына

К числу Софийных определений, приложимых к одному только Богу, нужно отнести и то определение, в котором София именуется прот. Булгаковым и свящ. Флоренским «Образом Божиим». Это определение Софии мы находим у о. Булгакова в его книге «Свет невечерний», где он говорит: «Своим ликом, обращенным к Богу, она (София), есть Его Образ»⁵⁸⁴. Так называет Софию и о. Флоренский в своей книге, говоря, что «София есть образ Божий в человеке»⁵⁸⁵.

Слово Божие учит, что Образом Божиим, точнее Образом Бога Отца, – является Сын, Господь наш Иисус Христос. О Нем Апостол Павел в послании к Филиппийцам говорит: *Иже во Образе Божии сый, не восхищением непщева быти равен Богу*⁵⁸⁶. А во втором своем послании к Коринфянам и в послании к Колоссянам тот же св. Апостол называет Христа Образом Бога невидимого, перворожденным всея твари⁵⁸⁷. В послании же к Евреям Апостол Павел именует Христа Образом Отчей Ипостаси⁵⁸⁸. Отсюда весьма понятны для нас слова Христа, сказанные Апостолу Филиппу: *видевый Мене, виде Отца*⁵⁸⁹.

Так соответственно сему богооткровенному учению учит и Церковь наша православная об Иисусе Христе, как Образе Божиим с самых древних времен. В исповедании пастырей церкви Александрийской, выраженном в их послании к Павлу Самосатскому, отвергавшему Божество Спасителя, сказано: «Исповедуем Образ Бога, Слово Его и Премудрость – Сыном Божиим и истинным Богом, одним Лицем вечным и одною Ипостасию... так исповедывали Его и сами св. отцы, так и нам предали исповедывать и веровать»⁵⁹⁰. Точно также называется Христос Образом Божиим и в исповедании Антиохийского Собора от 269 г., которое было изложено в послании к тому же еретику Павлу Самосатскому: «Бог не рожден, – говорится здесь, – един, безначален, невидим... Сына Его, познавши из

ветхого и нового завета, мы исповедуем и проповедуем рожденным, единокровным Сыном, Образом невидимого Бога, перворожденным всякой твари (1Кор. 1:15); Премудростию и Словом, и Силою Божиею (1Кор. 1:24), существующею прежде веков, Богом не по предведению, но по существу и Ипостаси Божиим Сыном...»⁵⁹¹.

Так же учат о Сыне Божиим, как Образе Божественного Отца и св. Афанасий Александрийский⁵⁹², Григорий Богослов⁵⁹³, Василий Великий⁵⁹⁴ и Симеон Новый Богослов⁵⁹⁵.

Из Божественного Писания и учения святоотеческого мы не видим, чтобы Образом Божиим, конечно, в собственном смысле этого слова, называлось какое-либо существо, кроме Бога. Ибо, по учению св. Афанасия Великого, Сын Божий потому называется Образом Отца, что Он, как Образ, во всем является подобным Отцу. «Образу, – говорит он, – должно быть таким же, каков и Отец Его... рассмотрим свойства Отца, чтобы дознаться об Образе, точно ли Отчий это образ, Отец вечен, безсмертен, могущ. Он – Свет, Царь, Вседержитель, Бог Господь, Создатель и Творец. Это же должно быть и в Образе, чтобы видевый Сына действительно видел Отца»⁵⁹⁶.

Ту же мысль, что Спаситель, как Образ Божий во всем подобен Отцу Своему, мы находим в творениях Василия Великого⁵⁹⁷ и св. Симеона Нового Богослова⁵⁹⁸.

Можно еще называть Образом Божиим и Духа Святаго, поскольку Он, как показывает Св. Писание и святоотеческое учение, именуется Образом Сына. По учению того же св. Афанасия Великого, это наименование Св. Духа свидетельствует о Божественном достоинстве Третьей Божественной Ипостаси. «Дух, – говорит Он, – есть и именуется образ Сына. *Ихже бо предуведь, тех и представи сообразных быти образу Сына Своего (Рим. 8:29)*. Поэтому, как скоро и еретики исповедуют, что Сын – не тварь... не может быть тварью и образ Сына. Ибо каков. образ, таким необходимо быть и тому, чей он образ. По сему справедливо и прилично исповедуется, что Слово, как образ Отца, есть не тварь. Но кто сопричисляет к тварям Духа, тот конечно, сопричислит к ним и Сына, своею хулою на образ Сына, хуля в Сыне и Отца»⁵⁹⁹.

Такое наименование прилагает к Св. Духу и св. Василий Великий⁶⁰⁰ и св. Симеон Новый Богослов⁶⁰¹.

Правда, и человек может быть назван образом Божиим. В одном из своих слов св. Григорий Богослов, желая возбудить в человеке христианское чувство братской любви к своему ближнему, говорит: «Ты – образ Божий и беседуешь с Божиим образом. Ты, судящий другого, сам будешь судим... Смотри на своего брата, как будто бы ты сам был судим вместе с ним»⁶⁰². Но образом Божиим мы можем называться не в собственном смысле, т.е. не по сущности своей тварной и ограниченной, а только в силу того основания, что мы созданы по образу Божию⁶⁰³. Вот почему св. Василий Великий, имея в виду нашу тварную сущность, сказал: «Если образ во всем подобен, и в этом смысле Сын есть образ, а тварь ни в чем не подобна Творцу, напротив же того во всем не подобна, то Сын, будучи образом Отца, не может быть Его тварью»⁶⁰⁴. «Дух, – продолжает Великий Василий, – истинный образ, а не по образу Божию, как мы...»⁶⁰⁵. «Божий же образ не таков, как человеческий»⁶⁰⁶.

Итак, только Сын Божий, как Образ Отца и Дух Святой, – как Образ Сына, могут быть названы Образом Божиим. А человек может быть назван образом Божиим только в силу того, что он создан по образу Божию.

Ясно отсюда: можно ли назвать образом Божиим Софию, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский? На основании их же учения ее нельзя назвать этим наименованием в собственном смысле, ибо, как мы видели, в собственном смысле Образом Божиим называется только Вторая и Третья Божественные Ипостаси, один Бог, а, по их словам, София не Бог. Нельзя назвать Софию образом Божиим и в смысле не собственном, в каком значении называется тварное существо – человек, ибо София, по их словам, не есть тварное существо. На основании же всего вышеизложенного нами касательно Софии, о которой говорят прот. Булгаков и свящ. Флоренский, мы должны сказать, что ее не только нельзя назвать образом Божиим, но нельзя даже назвать ее образом какого бы то ни было разумного существа и какого бы то ни было предмета, так как София, о

которой учат о. о. Булгаков и Флоренский, абсолютно никого и ничего не может собою отображать по той причине, что ее никогда не было в действительности.

Глава двенадцатая. Критика определения Софии: «великое, царственное и женственное существо...»

Противоречия в данном софийном определении между заявлением: София не Бог и словами: София принимает почитание от Божией Матери

Остановимся своим вниманием на очень большом по объему софийном определении священника Флоренского, которое является весьма характерным для нового учения о предвечной Софии, Премудрости Божией и обнимает в своей сущности все это учение. Неполностью оно приводилось нами выше. Вот полный текст этого определения:

«Это великое, – говорит о. Флоренский, – царственное и женственное существо, которое не будучи Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового. „Кто же оно, – говорит в своей речи 1898 г. о Конте Вл. Соловьев, – кто же оно, как не самое истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину прочувствованный и сознанный Контом, в целости прочувствованный, но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов“. Короче, – София – это память Божия, в священных недрах которой есть все, что есть и вне которой – Смерть и Безумие»⁶⁰⁷.

Прежде всего в этом определении бросаются в глаза слишком уже очевидные противоречия. С одной стороны заявляется, что София не Бог, а с другой она тут же называется великим царственным существом, которое принимает почитание от родоначальницы Нового Завета, т.е. – от Пречистой Божией Матери. Но кто же, кроме Бога, может быть таким Великим Царственным Существом, которое принимает почитание от Божией Матери?!

Ни Слово Божие, ни св. отцы наши от самого начала существования православной Церкви Христовой на земле и

доселе не учили нас, что Матерь Божия приносит почитание не только Богу, Своему Божественному Сыну, но и какому-то еще великому царственному существу, которое не есть Бог, однако есть выше всякой твари. И если это существо есть, то почему же Божия Матерь, св. Апостолы и св. отцы ровно ничего и абсолютно никому из людей не сообщили о бытии сего существа, не научили верующих поклоняться ему и не оставили нам ни одной молитвы, с которой мы обращались бы к этому великому царственному существу?!

Затем Св. Писание Ветхого и Нового Завета говорит нам, что на молитвы верующих к Богу, Ангелам и святым Господь отвечает явлением в нашей жизни Своих дивных знамений и чудес. О том же самом свидетельствует и св. Церковь наша. Но ни св. Писание, ни Церковь никогда не свидетельствовали ни одним своим словом, чтобы такие чудесные знамения совершались от того великого царственного существа, о котором говорит о. Флоренский.

Кто же сказал священнику Флоренскому, что это великое царственное существо принимает почитание и от Иоанна Предтечи, и от Пречистой Божией Матери, и на чем основано такое заявление?

Один может быть только ответ на поставленный вопрос: это заявление есть плод в высшей степени странной, если не кощунственной, фантазии о. Флоренского.

Только одному Богу приносит почитание Божия Матерь. Пред Ним одним Она является нашей Ходатаицей и Заступницей. Поэтому великим и царственным существом, которое принимает почитание от Божией Матери, может быть один только Бог.

Следовательно, заявлять, что София не Бог и тут же называть ее великим и царственным существом, которое принимает почитание от Божией Матери, это значит противоречить самому себе и не только противоречить, но и делать Софию Богом.

2. Противоречие в настоящем софийном определении между заявлением о. Флоренского: София не Бог, и словами его: вне Софии смерть и безумие

В таком же противоречии находится в настоящем софийном определении заявление о. Флоренского, что София не есть Бог и к последним словам его в том же определении, где он говорит, что вне Софии смерть и безумие.

Из вышеизложенного нами касательно определения Софии, где она именуется, как мудрость, истинный нелжеименный гнозис, истинность истин, как единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всей Пресвятой Троицы и вечный корень наш, на котором основывается возможность вечной жизни для нас, явствует, что не вне Софии, а вне Бога смерть и безумие. Не София, а Бог, как видели мы, есть источник жизни. *Господь мертвит и живит*⁶⁰⁸. Когда Господь посылает тварям Духа Своего, то они оживотворяются и обновляются. Когда же отнимает от них Своего Божественного Духа, то они уничтожаются⁶⁰⁹. Вот почему св. Афанасий Александрийский называет Господа Иисуса Христа источною жизнью⁶¹⁰, а вне этой жизни не может быть никакой жизни, но может быть только смерть.

Точно также и вне Бога, Господа нашего Иисуса Христа, как видели мы выше, не может быть истины. Только Он есть совершенная истина⁶¹¹ и от Него, как Божественного источника, рождается в нас чрез Духа Святаго всякая истина⁶¹². А вне этой Божественной истины, нет истины, а есть безумие.

Правильнее, если мы будем говорить: не вне Бога, а вне нравственного общения с Богом, – смерть и безумие. Ибо, по свидетельству Богооткровенного и святоотеческого учения, смерть произошла именно от разобщения с Богом наших прародителей, чрез их гордость и непослушание. Господь заповедал им не вкушать от древа познания добра и зла, сказавши: *воньже аще день снете, смертью умрет*⁶¹³. Они вкусили и стали смертными. Хорошо эту истину выясняет св.

Афанасий Александрийский в своем творении: «Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти», где он свидетельствует, что первую причину пришествия Христа в мир было избавление нас от смерти и приобщение нас к жизни бессмертной чрез Свою смерть и воскресение⁶¹⁴.

По свидетельству Божественного Писания и св. отцов Церкви, от разобщения с Богом наших прародителей появилось в мире и безумие, которое лишило людей истинного познания о Боге, ввергло их в бездну идолослужения и нравственного нечестия, о чем говорит св. Апостол Павел в послании к Римлянам⁶¹⁵. О таком разобщении людей с Богом говорит нам и св. Афанасий Великий в том же своем творении «О воплощении Бога-Слова», желая показать нам, что вторую причину пришествия в мир Христа было дарование чрез Него людям истинного ведения о Боге⁶¹⁶.

Св. отцы Церкви называют это разобщение людей с Богом – с его безумием и нравственным нечестием – духовною смертью или смертью души, почему преподобный Макарий Великий и говорит, что душа без Духа мертва⁶¹⁷, и что жизнь души есть Дух Святой⁶¹⁸.

Нужно говорить: не вне Бога, а вне нравственного общения с Богом смерть и безумие еще и по той причине, что вне Бога не может быть ничего. Ведь на всех тварей простирается владычество Господа. Даже и грешники в аду не находятся вне этого владычества. И смерть была допущена Богом, как наказание за грех. Абсолютно на все существующее, тварное, Господь простирает *Свою власть*. Поэтому и нельзя говорить, что вне Бога смерть и безумие.

Тем более нельзя говорить, что вне Софии смерть и безумие, так как София, проповедуемая о. о. Булгаковым и Флоренским не есть Бог.

Так или иначе, но говоря, что «вне Софии смерть и безумие», священник Флоренский представляет предвечную Софию источником жизни и истины, т.е. делает ее Богом и тем самым противоречит словам своим, что София не Бог.

3. Противоречие в словах о. Флоренского: «София, не будучи святым человеком, есть самое истинное, чистое и полное человечество»

Далее о. Флоренский, в том же своем определении, говоря словами Вл. Соловьева, именует Софию истинным, чистым и полным человечеством. Так как в начале настоящего определения он заявил, что София не человек («не будучи святым человеком»), то ясно, что слово «человечество» здесь употреблено о. Флоренским в особенном значении. Это видно из самого контекста данного определения. Назвавши Софию великим, царственным, женственным существом, принимающим почитание от Божией Матери, священник Флоренский, несомненно, желая сделать это существо более доступным для понимания своих читателей, задает вопрос, кто же оно, т. е. сие самое великое и царственное существо? И отвечая на поставленный вопрос, говорит, что это существо и есть истинное, чистое и полное «Человечество». Таким образом, это человечество отождествляется с великим царственным существом, которое принимает почитание от Божией Матери и является источником жизни и разума, ибо вне его смерть и безумие. Значит между человеком и человечеством, о котором идет речь, разница, по представлению священника Флоренского, огромная, ибо его «Человечество» является Богом.

Невольно приходится вспомнить ту разницу между человеком и человечеством, которую устанавливает в своем позитивном и богоборческом миросозерцании философ Фейрбах, говоря, что «человеческий род есть Бог для отдельного человека»⁶¹⁹.

Правда, о. Флоренский называет Софию не просто человечеством, но самым истинным, чистым и полным «Человечеством». Но какие бы высокие наименования ни прилагались в данном случае к человечеству, эти наименования не могут изменить самого существа дела. Пусть здесь имеется в виду самое истинное и самое святое человечество, дошедшее путем нравственного подвига и благодатию Св. Духа до

состояния обожения. Сущность такого человечества остается все же тварною и ограниченной, в силу чего оно не может быть и никогда не сделается Богом, но всегда будет тварью лишь духовно преображенною.

Все это мы говорим, желая показать, что в наименовании Софии человечеством, хотя бы и самым истинным, чистым и полным, содержится новая странная мысль, новое противоречие, если мы будем рассматривать это наименование в его отношении к наименованию Софии великим и царственным существом. Выходит, что один чистый или святой человек в отдельности не может быть Софией, этим божественным существом, а святое человечество – может. Опять приходится вспомнить Фейрбаха, который так преклонялся пред количественным принципом, что, по его мнению, в отдельности человек не только не может быть богом, но даже не имеет в себе существа человеческого⁶²⁰. Он заявлял, что человек смертен, конечен и ограничен, человечество же бессмертно и способно к безграничному усовершенствованию⁶²¹.

Конечно, такое заявление Фейрбаха абсурдно, ибо оно вышло из величайшего абсурда – его богоборческого и воинствующего атеизма, что, по словам того же прот. Булгакова, составляет центральное место в философии Фейрбаха⁶²². Оно абсурдно даже с точки зрения позитивной философии, представителем которой, как и Конт, был Фейрбах, которая признает только знание, приобретаемое пятью человеческими чувствами или данными эмпирического, положительного опыта. Но этот опыт постоянно говорит нам, что человек смертен и потому человечество, которое составляется из тех же смертных людей не может быть бессмертным. Ясно, как Божий день, что количество людей не может изменить их природы. И каков человек есть по своей сущности в индивидууме, таковым он всегда будет и в коллективе.

Но если эта очевидная истина была недоступна сознанию Фейрбаха в силу его богоборчества, если преклонение философа пред количественным принципом заставляло его так унижать человека в отдельности и возвышать до божества

человечество, то в силу чего так преклоняется пред количественным принципом священник православной церкви, не удостаивая наименования великим царственным существом святого человека в отдельности и удостаивая этого Божественного наименования самое чистое, истинное и полное человечество, нам представляется в высшей степени странным. Ведь основанием, в силу чего священник Флоренский называет великим царственным существом, т.е. Богом, человечество, является то, что оно – самое чистое, т.е. святое человечество. Но эта чистота или святость сначала появляется в отдельном человеке, а потом уже из этих отдельных святых людей составляется святое или самое истинное, чистое и полное человечество. Поэтому, в силу логической последовательности, о. Флоренский должен был бы и каждого в отдельности святого человека назвать великим и царственным существом, или, что то же, Богом.

Но эта последовательность отсутствует у священника Флоренского и когда он называет Софию великим царственным существом, имея в виду только одну личность. И тут же называет ее самым истинным, чистым и полным «Человечеством», включающим в себе очень многие личные существа.

4. Пантеистические воззрения о. Флоренского, как главная несообразность настоящего софийного определения. Выражение означенных воззрений в словах о. Флоренского о конкретных явлениях премирной Софии

Впрочем, самая главная несообразность заключается не в этих противоречиях данного софийного определения, а в том, что оно содержит в себе пантеистические воззрения о. Флоренского. Как видим мы, в настоящем софийном определении София, как великое царственное существо – этот бог – отождествляется с человечеством, хотя и святым, но все-таки тварным. Следовательно, здесь неустранимо пантеистическое мирозерцание, находящее свое завершение в религии человекобожия⁶²³.

Что о. Флоренскому присущи пантеистические воззрения, об этом он свидетельствует и в другом месте своей книги, где его софийное божество отождествляется с тварью и где он о Софии говорит: «Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях, как идеальная личность человека, как Ангел Хранитель его, т.е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке... Ограничимся... упоминанием того, как иногда называется этот божественный отблеск в Апостольских посланиях: «жилище на небесах», «дом нерукотворенный, вечный» (2Кор. 5:1), «небесное жилище» (2Кор. 5:2), в которое облачается человек, когда разрушается его земная храмина... Это «вечные обитатели» (Лк. 16:9)... совокупность этих «многих обитателей», этих идеальных образов сущего слагает истинный «Дом Божий» (Евр. 3:6), в котором человек является «домостроителем» (1Кор. 4:12; Тит. 1:7) и притом часто нечестным, обращающим «Дом Отца в дом торговли» (Ин. 2:15). «В Доме Отца Моего обитателей много» (Ин. 14:2), отдельные обитатели, словно сотовые ячейки, образуют Дом Божий, св. Храм Господа или, в расширенном изображении того же образа – Великий город, Иерусалим Небесный, Иерусалим Горний и Святой (Откр. 21:2;

Евр. 12:12 и др.)... этот город, или Царство Божие имеет себя лишь в Источном Царстве Божиим – в Духе Святом, равно как эта Премудрость имеет себя лишь в Источной Премудрости Божией, в Сыне»⁶²⁴.

Относительно приведенных слов о. Флоренского мы прежде всего должны сказать, что с точки зрения православного учения не может быть речи о двух Царствах Божиих – источном и неисточном, да еще при отождествлении последнего с премирной Софией, о которой учат о. о. Булгаков и Флоренский. Царство Божие, как блаженное единение разумных существ с Богом, одно. Оно различается только по степени блаженства сообразно с достоинством того или иного носителя в себе сего Царства⁶²⁵. Как нами было сказано выше, здесь на земле это Царство Божие начинается в душах верующих и во всей полноте своей раскроется в будущей жизни после воскресения мертвых и страшного Христова суда.

Точно также, Св. Писание и св. отцы Церкви никогда не учили и о двух Премудростях Божиих. Наша Церковь знает одну только Премудрость Божию – Ипостасную, Господа нашего Иисуса Христа, поскольку Божественное Откровение это наименование прилагает ко Второй Ипостаси. И мы говорили в свое время, как св. Афанасий ниспровергает мнение ариан о другой Премудрости Божией⁶²⁶. И если эта Божественная Премудрость отпечатлевается в творениях Божиих, то под этою Премудростию в тварях, по учению того же св. Афанасия Великого, нельзя разумеать Премудрость Божию другую, тварную, не источную, о которой учит о. Флоренский, как особом существе⁶²⁷, но нужно разумеать опять одну только Премудрость Ипостасную⁶²⁸.

Затем трудно понять в тех же вышеприведенных словах о. Флоренского, что следует разумеать под «идеальною личностию человека», Ангелом Хранителем его и другими наименованиями: конкретные ли явления премирной Софии, или самую премирную Софию? Выражения о Софии: «она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях, как идеальная личность человека» и т.д. дают нам повод думать, что на все эти перечисленные предметы надо

смотреть именно, как на конкретные явления премирной Софии. К тому же, о. Флоренский должен знать, что по учению св. Григория Богослова⁶²⁹, явление предмета не есть еще самый предмет. С другой стороны, в составе данного перечня у о. Флоренского упомянуто Царство Божие, которое, как мы говорили в свое время, по его же учению, есть одно из софийных определений. В число этого перечня о. Флоренский даже включил «Премудрость», т.е. самую премирную Софию. Поэтому можно допустить мысль, что перечисленные предметы суть не конкретные явления Софии, но обозначают самую премирную Софию. Возможно, наконец, на основании контекста речи, допустить здесь и такую абсурдную мысль, что о. Флоренский в данных словах своих указывает конкретные явления премирной Софии и эти явления отождествляет с последней.

В догматическом изложении мыслей не должно быть никакой неясности. Здесь должна быть особенная точность и определенность. Однако существо дела в данном случае заключается не в этом дефекте, а в том, что все обозначенные о. Флоренским конкретные явления премирной Софии, или сама премирная София, или то и другое вместе в отождествлении – суть тварного характера. Мы это говорим потому, что «идеальная личность человека», «Ангел-Хранитель его», или что то же – «проблеск вечного достоинства личности», образ Божий в человеке и даже «вечные обители» (Лук. 16:9) отождествляются о. Флоренским с «небесным жилищем», в которое, по свидетельству Ап. Павла, облачается человек, когда его земная храмина, т.е. тело, разрушается⁶³⁰. А это небесное жилище, по толкованию епископа Феофана-Затворника, основанному на учении св. Иоанна Златоуста, есть ничто иное, как наше тварное тело, только преображенное благодатию Св. Духа в нетленное, вечное. Объясняя слова 2 и 3 ст. 5 главы 2-го послания Ап. Павла к Коринфянам, св. Иоанн Златоуст говорит: «Скажи мне, в какое жилище (желаем облещися)? В нетленное тело. Отчего же ныне воздыхаем? От того, что оное тело гораздо лучше. Небесным же, то ἡ οὐρανοῦ, называет оное по причине его нетления, а не потому, что будто оно с неба

низойдет на нас; с неба оно получит только животворную благодать (нетления), его оживляющую»⁶³¹.

Несомненно и «Царство Божие», и «Премудрость», эти конкретные явления премирной Софии, или сама премирная София, или то и другое вместе в их отождествлении суть у о. Флоренского тварного характера, ибо это «Царство Божие» и эта «Премудрость», по его словам, являются не источными. Впрочем, в свое время мы приводили слова священника Флоренского, в которых он говорит, что София есть четвертое тварное лицо⁶³². Об этой тварности Софии говорится и в следующих его словах: «осуществляемая, отпечатлеваемая в мире опытным во времени она (София), хотя и тварная, предшествует миру, являясь премирным ипостасным собранием Божественных первообразов сущего»⁶³³.

Итак, несмотря на то, что и в последних и в начале вышеобозначенных слов своих о. Флоренский выделяет премирную Софию из твари, она тем не менее им отождествляется с тварью и буквально называется тварною. Если бы он не приписывал премирной Софии Божественных достоинств и тем самым не изображал ее Богом, то мы не стали бы винить его в пантеизме. Но, к сожалению, священник Флоренский называет Софию великим, царственным существом, принимающим почитание от Божией Матери, в силу чего он делает Софию богом. А так как этот бог отождествляется им с тварью, то ясно отсюда, что его означенное заблуждение пантеистическое.

5. Пантеистические воззрения о. Флоренского в его словах, отождествляющих Софию со всею тварью

В особенности ярко это пантеистическое воззрение о. Флоренского выражается в словах его, где он говорит: «София – эта истинная Тварь или тварь в Истине»⁶³⁴. Под «истинною Тварью» или «тварью в Истине» о. Флоренский понимает «преображенный, одухотворенный мир, как незримое для других явление горнего в дольном»⁶³⁵. Из приведенных слов явствует, что София, как преображенный мир, включает в себя не только разумные твари, но вообще тварь. Эта мысль свидетельствуется и в других словах о. Флоренского, в которых он говорит: «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть твари – Человечество, есть София по преимуществу»⁶³⁶.

Нелегко составить себе представление об учении о. Флоренского, в виду множества противоречий между теми или другими его словами. Эти противоречия, как видели мы, нашли себе место даже на протяжении одного софийного определения, которое является предметом нашего внимания в данный момент. Но при всех этих противоречиях с несомненностью выясняются пантеистические воззрения на Софию. Правда, он заявляет, что она не Бог. А пантеизм есть отождествление всего сущего в тварном мире именно с Божеством. Но наряду с этим заявлением о. Флоренский называет Софию великим, царственным, женственным существом, принимающим почитание от самой Пречистой Божией Матери, которое, как мы отмечали выше, может быть только Божественным. И это то Божественное существо, по учению священника Флоренского, есть премирное, ипостасное собрание божественных первообразов сущего⁶³⁷, «идеальная субстанция»⁶³⁸, т.е. сущность и основа тварного мира и, в то же время, есть «вся тварь»⁶³⁹.

Таким образом, ясно, что мы имеем дело с пантеистическим учением; причем это последнее выражается у о. Флоренского не только в форме человекобожия, но и вообще в форме

пантеистического мирозерцания, по которому Божество отождествляется со всею тварью.

Конечно, мы не должны забывать, что о. Флоренский наряду с пантеистическими воззрениями на Софию обнаруживает склонность сохранить веру в Св. Троицу и, хотя ошибочно, думает, что он не отступает от православия чрез свое софийное, пантеистическое учение. Но принятие последнего невольно влечет к отступлению от православной истины чрез ее искажение, тем более, что это ложное учение о Софии отождествляется прот. Булгаковым и свящ. Флоренским с учением святоотеческим, и примешивает к учению Церкви о творении Богом мира, о Св. Троице, о воплощении, о Божией Матери и о спасении, искажая все, к чему присоединяется. Что грязь для чистоты, что ложь для истины, то представляет из себя и пантеистическое учение о Софии для православного учения.

Выше мы говорили, что о. Флоренский допускает непоследовательность, когда в своем софийном определении именует Софию одним существом и тут же называет ее самым истинным, чистым полным человечеством, т.е. многими существами. С пантеистической точки зрения здесь нет абсурда, ибо в пантеизме Божество отождествляется со всеми тварями и со всем миром; а с точки зрения православного учения, конечно, такое явление есть абсурд. Но еще больший абсурд допускает тот, кто пантеистическое учение выдает за учение Церкви. В этом случае он допускает такую же нелепость, если бы стал говорить, что Церковь есть столп и утверждение лжи, а не истины. Поэтому в интересах сохранения православной истины от искажения было бы лучше, если бы о. Флоренский держался только одного пантеизма. Тогда не было бы смешения истины с ложью, т.е. православия с пантеистическим учением о Софии.

**Глава тринадцатая. Наименование Софии
вечно соединенным существом и во
временном процессе соединяющим с
Божеством все, что есть**

1. Гностический характер данного наименования, при воззрении на Софию, как на гностическое посредство. Учение о гностических посредствах Симона Волхва, Керинфа, Сатурнина, Василида, Варвелиотов и Офитов

Но продолжим рассмотрение настоящего софийного определения. Дальнейшие его слова содержат в себе такие наименования Софии, в которых нашли себе выражение и пантеистические, и гностические воззрения о. Флоренского. В этих наименованиях София представляется, как «высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством, и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа...».

Как видим, в первой половине приведенных слов о. Флоренского предлагается учение о Софии, как о душе мира. Об этом подробнее говорится в сочинениях о. Булгакова. Поэтому будем о сем говорить, когда предметом нашего внимания будет учение прот. Булгакова о Софии, как о душе мира. А в настоящий момент выскажем православный взгляд касательно второй половины вышеприведенных слов о. Флоренского, где София представляется существом, чрез которое все что есть соединяется с Богом, в чем о. Флоренский видит смысл великого софийного существа.

Таким образом, София здесь представляется ничем иным, как гностическим посредством. Да, в этом гностическом посредстве заключается весь смысл Софии, следовательно, и весь смысл учения о. о. Булгакова и Флоренского о Софии. Если бы в вопросе об отношении Бога к миру они учили согласно с православною Церковью, то не стали бы выдумывать посреднического софийного существа, чтобы чрез него соединять Бога с тварным миром, со всем, что в нем есть. Но с этого у них и начинается расхождение с православным учением, ибо их сердцу сродно гностическое учение об отношении Бога к миру.

Говоря о гностическом учении, мы имеем в виду главным образом учение гностиков о посредствующих существах или о посредствующем существе, чрез которые будто бы Бог сотворил мир и вообще соприкасается ему и всему, что есть в мире. В некоторых гностических системах, которые с такою удивительною подробностью излагаются и так сильно опровергаются св. Иринеем в его пяти книгах против ересей, этими посредствующими существами являются ангелы.

Так, первый предтеча гностицизма и родоначальник всех гностиков Симон волхв, который упоминается в Деяниях Апостольских⁶⁴⁰, учил, что от Бога произошла Энния, мысль или понятие Его души, а от Бога и Эннии истекли в последовательных поколениях четы мужских и женских эонов. И вот эта Энния, исходя из Плиромы, произвела множество ангелов, которыми и создан был мир⁶⁴¹.

Гностик Керинф, также еретик апостольских времен, по свидетельству св. Иринея, учил, что мир сотворен не первым Богом, но силою, которая далеко отстоит от этого превысшего, первого начала и ничего не знает о всевышнем Боге⁶⁴². По словам Робертсона, автора «Истории Христианской Церкви», этой силою, чрез которую, по учению Керинфа, был создан мир, был Ангел⁶⁴³.

Как свидетельствует тот же св. Иринеи, по учению основателя сирийского гностицизма Сатурнина, верховный Бог, или «неведомый Отец» произвел множество духовных существ, мир был сотворен из части вещественной массы семью ангелами, состоящими на низшей ступени духовного мира, близ пределов, отделяющих царство света от хаоса материи. Теми же семью ангелами был создан и человек, тело которого, по слабости ангелов, не могло стоять прямо и, как червь, ползало. Тогда «сжалилась над ним высшая сила и послала искру жизни, которая выпрямила человека, сделала поворотливым и оживила его»⁶⁴⁴.

По учению других гностических систем, – Василида, основателя Александрийского гностицизма, варвелиотов и офитов, – мир был сотворен при участии одного из Божественных эонов – Софии. Василид говорил, что мир был

сотворен ангелами последнего 365-го класса, что то же, неба духов, истекших или происшедших от верховного Бога. Ангелы этого неба, которое видно с земли, создали мир по образцу, показанному им Премудростью, одною из семи разумностей, принадлежащих по своему происхождению от верховного Бога к разряду первого класса духов⁶⁴⁵.

Как видно из первой книги против ересей св. Иринея, название варвелиотов получило свое происхождение от Варвелоса – зона, никогда не стареющего, в девственном духе, которому открылся неименуемый Отец. После этого стали появляться и другие Божественные зоны в двойных сочетаниях. Варвелиоты учили о «Духе Св. – Премудрости», как о творце мира; Премудрость же, по их мнению, произошла от первого ангела, находящегося при Единородном. Этот «Дух Святый (Премудрость)», побуждаемый простотою и добротою, произвел творение, в котором было неведение и дерзость. Означенное произведение Его, говорят они, есть первый, начальник, создатель вселенной... И как неведение, он сотворил все подчиненные ему власти, ангелов тверди и все земные вещи»⁶⁴⁶.

В гностической системе офитов «посредствующими существами между Богом и творением, творцами мира и «всего, что в мире», являются: Премудрость и ее сын Уалдаваоф, далеко отстоящие от верховного Отца – Глубины. Интересно отметить, что и по представлениям офитов «Премудрости» свойственно неразумие, в силу которого она спустилась в воды до самых глубин и могла быть потоплена материей⁶⁴⁷.

2. Учение валентиниан о двух Премудростях. Несовершенство обеих. Учение об Ахамофе, как творце мира, и о творениях, как образах Плиромы и Ахамофы

В учении гностика Валентина, хотя творцом мира является Димиург, тем не менее, главным посредствующим существом, чрез которое сотворен был мир и даже сам Димиург, была София. Система Валентина из всех других гностических систем является самую стройною, обработанною и влиятельною. Пользуясь библейскими изречениями, она принимала все книги Священного Писания, хотя и склонна была устранять их настоящее спасительное значение посредством своих извращенных толкований Богооткровенных свидетельств. Валентин отличался от других гностиков даже и тем, что допускал своего рода искупление, хотя его означенное учение было весьма не похоже на учение Церкви об искуплении, так как он не признавал истинным ни Божества ни человечества Спасителя. Насколько учение Валентина влияло на современников, об этом свидетельствует послание св. Иринея к Римскому пресвитеру Флорину. Последний, как и св. Ириней, был учеником знаменитого Апостольского мужа св. Поликарпа епископа Смирнского. И, несмотря на это, увлекся Валентиновым учением о происхождении зла⁶⁴⁸.

Надо иметь в виду, что чем более влияло учение Валентина на современников, тем более оно было вредным и опасным для Церкви. Поэтому св. Иринею с лжеименным знанием Валентина и его последователей главным образом и больше, чем с другими гностическими учениями приходилось бороться⁶⁴⁹.

Для нас учение Валентина и его последователей имеет больший интерес сравнительно с учением других гностиков. В нем мы находим больше сходства с софийным учением о. о. Булгакова и Флоренского, чем в других гностических системах. Поэтому остановимся на гностическом учении Валентина несколько подробнее, имея в виду его изложение и опровержение св. Иринеем⁶⁵⁰.

Валентин учил о существовании самосуществующего и совершенного первоначала, которое называл Вифос, т.е. неизследимая глубина. От него и Эннии, или мысли его души, произошла чета эонов: мужеский – Нус (ум), и женский – Аифия (истина). От этих эонов произошла следующая чета мужского и женского эона. В таком последовательном порядке составилось всего вместе с Вифосом 30 эонов, причем 30-м эоном была София. Кром них был еще один безбрачный эон – Орос, отрасль Вифоса и Эннии, обязанность которого, заключалась в том, чтобы удерживать всякое бытие в назначенном ему месте.

В частности для нас наиболее важным является учение валентиниан о Софии Божественной и в особенности о другой Софии, происшедшей от первой, которая называется Ахамофою⁶⁵¹. И та и другая София, по учению валентиниан, представляются с большими дефектами. Первая, исполненная неудержимой жажды знания, вышла из Плиромы с целью подняться к первообразу своего бытия, но едва не погибла в бесконечном пустом пространстве, если бы Орос не водворил ее в той области, которую она столь неразумно оставила.

Что же касается второй Премудрости – Ахамофы, то самое обстоятельство ее рождения показывает, как она несовершенна. Ахамофа родилась из неразумного помышления с страстью, ибо после неудачного полета Божественной Софии и водворение ее Оросом на прежнее место она убедилась, что Отец непостижим и отложила свое прежнее помышление вместе с страстью, происшедшею из желания исследовать Отца. Это помышление и есть Ахамофа, почему св. Иринеи и называет последнюю еще Помышлением.

О несовершенстве Ахамофы свидетельствует и учение валентиниан, из коего видно, что по отложении от Софии Помышления-Ахамофы вместе с страстию, София сама осталась внутри Плиромы, как первоначальная Премудрость и божественный эон, а Помышление, как особое существо, вторая Премудрость, оказалась вне Плиромы с природой отличной, по словам св. Иринея, и прямо противоположной природе ее матери⁶⁵².

Ахамофа даже называется у валентиниан существом недоношенным, бесформенным и несовершенным. Как говорит св. Иринея, имея в виду валентиниановское учение, она есть духовная сущность, будучи некоторым стремлением эона, но не имеет образа и вида, потому что не получила его от матери – Божественной Софии⁶⁵³. Издатель книги св. Иринея говорит, что, по учению гностиков, при рождении от мужеского пола, происходит форма, а от женского – сущность. Глубина, как существо мужеско-женское, произвела и то, и другое. Посему Премудрость, как эон женский, могла произвести из себя только сущность⁶⁵⁴.

Правда, валентиниане заявляют, что Христос – произведение Божественного эона Нуса, показавши Ахамофе на одно мгновение отблеск небесного света, даровал ей «образ только по сущности, но не относительно знания»⁶⁵⁵; а Параклит или Спаситель, созданный всею Плиромою, явился Ахамофе с светлыми ангелами, своими сверстниками и даровал ей образ и относительно знания⁶⁵⁶. Валентиниане даже считают Ахамофу творцом мира. Но вместе с тем приписывают ей такой дефект в ее творческой деятельности, в котором тонут, как капля в море, все те положительные черты ее, о которых они говорят. Мы имеем в виду учение валентиниан о происхождении от Ахамофы сатаны с его злыми духами⁶⁵⁷.

Что Ахамофа является, по учению валентиниан творцом мира, об этом мы находим сведения у того же св. Иринея. Последний показывает нам, что именно, по теории валентиниан, произошло от Ахамофы, как своей сущности или субстанции. По его свидетельству: «три рода (существ), говорят они (валентиниане), произведены Матерью (Ахамофою): первый, происшедший из смущения, печали и страха – это материя; другой – от устремления (обращения к свету) – это душевное, третий – тот, который она произвела от созерцания ангелов, окружающих Христа, – это духовное»⁶⁵⁸.

«Итак, поскольку, по словам их, вещественная сущность произошла из трех страстей: страха, печали и смущения, то думают, что душевное получили происхождение от страха и обращения, и именно от обращения производят Димиурга, а от

страха – все прочие одушевленные существа, как то души бессловесных животных, зверей и человеческие. Посему, говорят, Димиург, будучи неспособен к познанию чего-либо духовного, подумал, что сам он один Бог, и сказал чрез пророков: „Я Бог и нет кроме меня“. Далее они учат, что от печали произошли духи злобы; отсюда получили бытие диавол, которого называют они и миродержителем, бесы и ангелы и всякое духовное злобное существо... Но хотя Димиург думал, говорят они, что создал это сам собою, однако ж он творил при содействии Ахамофы»⁶⁵⁹.

Из этих слов св. Иринея ясно, что Ахамофа была не только сущностью, но и истинным творцом мира, и главным действующим лицом при его создании был не Димиург, а его мать – Ахамофа.

В валентиниановском учении об Ахамофе, как творце мира, нужно обратить внимание на то обстоятельство, что здесь все творение представляется образами и подобиями Плиромы⁶⁶⁰. Абсурдность означенной мысли очень хорошо выявлял в своих творениях св. Иринея, когда указывал валентинианам, что в таком случае вечный огонь, диавола и ангелов его надо признать образами и подобиями Плиромы⁶⁶¹. Не желая быть причастными такому абсурду, валентиниане заявляли, что эти вещи суть образы Помышления впавшего в страсть эона (т.е. первоначальной Софии)⁶⁶².

Мы не будем приводить по поводу этого абсурда валентиниан нового возражения со стороны св. Иринея⁶⁶³. Мы только отметим, что валентиниане именуют, как свидетельствует св. Иринея, Ахамофу Осмерицею, Премудростию, Землею и Иерусалимом⁶⁶⁴. По поводу означенных наименований Гарвей говорит: «Все эти имена показывают, что Ахамофа занимает посредствующее положение между божественною первообразною идеею и творением: она была отражением одной, и потому она мужеско-женская, и вместе служила образцом для осуществления в последнем и потому она названа Землею и Иерусалимом»⁶⁶⁵.

Из приведенных слов Гарвея видно, что валентиниане считали Ахамофу образцом всего творения, что то же –

первообразом последнего, чем была в их глазах для творения и Плирома. Следовательно, все творение было образом Плиромы и Ахамофы, как своих первообразов. Отсюда ясно, что по учению валентиниан не только вечный огонь, диавол и ангелы его являются ее образами, но и вообще все творение.

3. Особенное значение, по учению валентиниан-маркосиан, числа Плиромы, как лежащего в основе тварных явлений. Значение букв греческого алфавита, по учению гностика Марка

В связи с учением валентиниан о творениях, как образах и подобиях Плиромы, мы находим у них учение об особенном значении числа Плиромы, т.е. 30-ти Божественных эонов, а также чисел: 8, 10 и 12, составляющих отдельные части Плиромы. По их представлениям и в частности по учению маркосиан, последователей Марка, главного представителя одной из валентиниановских школ⁶⁶⁶, число Плиромы лежит в основе всех явлений в жизни природы и в жизни человеческой, как образов и подобий того же числа Божественной Плиромы⁶⁶⁷. В таком смысле, по свидетельству св. Иринея, объясняются валентинианами многие места из Библии, в которых упоминаются числа: 8, 10 12 и 30⁶⁶⁸.

Сообразно с этим, как свидетельствует св. Иринея, валентиниане придают такое же значение и 24 буквам греческого алфавита⁶⁶⁹, которые в своих безгласных, полугласных и гласных сочетаниях изображают число всех Божественных эонов; а также именам, число букв которых имеет отношение к тому же числу всех Божественных эонов Плиромы.

Передавая о вымышленном гностиком Марком видении ему «Небесной Четверицы» в женском виде, св. Иринея приводит следующие слова, которые она будто сказала Марку: «Знай, что эти ваши двадцать четыре буквы суть изобразительные истечения трех сил⁶⁷⁰, содержащих все число горних стихий⁶⁷¹ (30 Божественных эонов). Представляй, что девять безгласных букв (φ, χ, θ, π, κ, τ, β, γ, δ)⁶⁷² суть образы Отца и Истины, потому что и сии безгласны, т.е. неизреченны и неизглаголанны; а полугласные, которых восемь (λ, μ, ν, ρ, σ, ζ, ξ, ψ)⁶⁷³, суть образы Слова и Жизни, потому что они суть как бы средние между безгласными и гласными и причастны природе высших и низших. Гласные же, которых семь (α, ε, η, ι, ο, υ, ω)⁶⁷⁴, суть образы Человека и Церкви, потому что голос, происшедший от

человека, дал образование всему, ибо звук голоса придал всему образ. Итак, букв Слова и Жизни – восемь, Человека и Церкви – семь, Отца и Истины – девять. Но по неравенству числа низшел один, пребывавший в Отце и ниспосланный к тому, от кого отделился, для исправления сделанного, чтоб единство плиром, имея равенство, развивало во всем одну силу, которая происходит от всех, И таким образом семичисленный отдел получил силу осмичисленного и три отдела сделались подобными по числу, т.е. осмерицами, которые троекратно повторяясь, дают число двадцать четыре. Между тем и три стихии⁶⁷⁵ (о которых Марк говорит, что они сопряжены с тремя силами, почему их шесть, и от них истекли двадцать четыре стихии), учетверенные по числу неизреченной Четверицы, составляют одно и то же число с осмерицами, и о них Марк говорит, что они суть стихии Неименуемого. Они держатся, подобно невидимому, тремя силами. Образы образов сих стихий наши – двойные буквы, (именно: ζ, ξ, ψ – δσ, κσ, πσ, которые были сложены с двадцатью четырьмя стихиями, по силе подобия, составляют число тридцать»⁶⁷⁶.

4. Абсурдность учение гностиков маркосиан

В приведенных словах гностического учение 24 буквы греческого алфавита сначала определяются пантеистически, ибо называются истечениями Божественных эонов и притом – изобразительными; т.е. эти истечения изображают Божественных эонов, являются их образами. Так как в пантеистическом мирозерцании истечение Божества является одною с ним сущностью, а в 24-х буквах греческого алфавита оказался от числового неравенства беспорядок, то маркосиане, отмечая этот дефект, тем самым аттестуют свою Божественную Плирому с отрицательной стороны.

Но дальнейшие слова «Небесной Четверицы» показывают, что эти истечения суть живые образы Божественных эонов, предназначенные к тому, чтобы действовать одною силою с Божественною Плиромою. Поэтому один Божественный эон, пребывавший в Отце, нисходит к буквам греческого алфавита и устраивает равенство в их числовых отделах, без чего не было бы во всем (очевидно, в обеих Плиромах) развития одной силы,

Мысль, что буквы греческого алфавита представляют собою реальные образы Божественных стихий, или эонов, выражается и в конце означенных слов св. Иринейя. Здесь, как видели мы, Марк говорит о трех двойных буквах, дающих в итоге шесть букв⁶⁷⁷, и о трех стихиях, сопряженных с тремя силами⁶⁷⁸, что в итоге дает шесть Божественных эонов. Между означенными двойными буквами и стихиями он устанавливает аналогию. Но не об одной только аналогии здесь идет речь. Марк говорит и о сложении этих двойных букв с двадцатью четырьмя стихиями, т.е. Божественными зонами, в итоге какового сложения получается число тридцать. Несомненно, не в одном числе здесь суть дела, а в том составе, из которого оно состоит. Оно состоит из 24-х стихий, т.е. 24-х эонов Божественной Плиромы и 3-х двойных букв, сопряженных с другими 3-мя буквами. Ясно отсюда, что Марк ставит в ряд самих эонов эти буквы и даже отождествляет их с вышеуказанными тремя силами; причем

последние, по учению маркосиан, являются главными в числе других Божественных зонов⁶⁷⁹.

Вот какое значение валентиниане придают буквам, а в особенности – буквам двойным.

Отметим и еще одну несообразность в учении Марка, о которой также говорится в конце вышеприведенных слов св. Иринея. Марк учит, что три стихии (сопряженные с тремя силами, почему их шесть и от них истекли двадцать четыре стихии), «учетверенные по числу неизреченной Четверицы, составляют одно и то же число с осьмерицами»⁶⁸⁰. Спрашивается, для какой цели эти три стихии, точнее шесть стихий, учетверены четверицею? Абсолютно никакой цели здесь Марк не указывает. Но ясно, как Божий день, что этой целью является одно только произвольное его желание так комбинировать числа, чтобы из них получились желательные ему сочетания, хотя бы эти последние по своей неосновательности были абсурдом, что здесь и наблюдается.

Впрочем, св. Иринея в корне разрушает всю гипотезу Марка и других гностиков – валентиниан относительно соответствия букв греческого алфавита числу Божественной Плиромы, когда говорит: «Если обратиться к началу, то, по признанию эллинов, они недавно, именно, как говорится, вчера или третьего дня, приняли сперва от Кадма шестнадцать букв, потом с течением времени сами изобрели то придыхательные, то двойные; после же всех, как говорят, Паламид присоединил к ним долгие»⁶⁸¹.

5. Абсурдность учения гностиков маркосиан касательно имен, число букв которых соответствует числу Плиромы. Окончание изложения валентиниановского учения

Такой же абсурд содержится в учении валентиниан и касательно имен, число букв которых, по их мнению, соответствует опять тому же числу Божественных эонов. Поэтому, в ряду других имен, особенное значение придается маркосианами имени: **Иисус**. Правда, это имя имеет только шесть букв, но оно, по свидетельству валентиниан, является знаменательным: ἐπίσημον, ибо число шесть имеет силу созидание и возрождения, и чрез присоединение этого знаменательного числа к двадцати четырем стихиям составляется тридцатибуквенное имя по числу Плиромы⁶⁸².

Кроме того, имя Иисус является, по учению маркосиан, неизреченным: ἄρρητον, ибо если каждую букву из этого слова написать буквами же, то получится имя из двадцати четырех букв⁶⁸³. В итоге же имя **Иисус**, имея эти шесть и эти двадцать четыре буквы, представляет собою опять тридцатибуквенное имя, чрез познание коего люди перестали быть в неведении и перешли от смерти к жизни⁶⁸⁴.

Наконец, имя Иисус является, по учению валентиниан, знаменательным и потому, что выражает таинственное число 888⁶⁸⁵. Я это число, как заявляют они, есть число греческого алфавита, ибо последний имеет восемь единиц, восемь десятков и восемь сотен⁶⁸⁶. Буквы же греческого алфавита, как видели мы выше, «суть, по учению Марка, изобразительные истечения трех сил, содержащих все число горних стихий», т.е. тридцать эонов⁶⁸⁷.

Конечно, само по себе учение гностиков о 30-ти Божественных эонах есть нелепость. Такою же нелепостью являются гностические доказательства, что имя: **Иисус** выражает число Божественной Плиромы, ибо искусственность и натянутость этих доказательств слишком очевидна. Но мнение валентиниан, что имя Иисус, как выражающее число 888, имеет

отношение к числу Божественной Плиромы, является верхом гностической нелепости, что явствует из рассуждений Марка о неизреченном происхождении Иисуса. Об этом рассуждении св. Ириней передает такими словами Марка: «Иисус, – говорит последний, – имеет такое неизреченное происхождение. От Матери всего – первой Четверицы в виде дочери произошла вторая Четверица; и образовалась осьмерица, от которой произошла десатерица. Десятерица, присоединившись к осьмерице и увеличивши ее в десять раз, произвела число восемьдесят. Потом, удесатеривши и восемьдесят, породила число восемьсот, так что все число букв, происшедшее из осьмерицы, умноженной на десятерицу, есть восемьсот восемьдесят восемь, а это – Иисус, ибо имя Иисус, по числу заключающемуся в буквах, есть восемьсот восемьдесят восемь...»⁶⁸⁸. Из этого гностического рассуждения видно, что вместо 30-ти эонов получилось в Плироме 888 эонов. Таким образом, Марк в означенном своем рассуждении уничтожает свою собственную мысль о соответствии имени «Иисус» по количеству букв числу Плиромы и вместе с тем говорит абсурд в глазах самого Валентина, ибо, по учению последнего, Плирома состоит из 30-ти эонов, которые по своем появлении не увеличивались до такого колоссального количества.

Правда, Марк, говоря все время в вышеуказанном своем рассуждении о четверице, осьмерице и десятерице, т.е. о Божественных эонах, вдруг в конце заговорил о буквах, что именно этих букв стало 888. Но это существа дела не меняет, ибо мы видели выше, что буквы греческого алфавита, по его же мнению, суть истечение эонов, и что двойные буквы даже отождествляются, как нечто реальное, с самими Божественными эонами, по силе подобия. Если даже и предположить, что Марк в своем рассуждении о неизреченном происхождении Иисуса отличает буквы от эонов, то все равно его рассуждение о неизреченном происхождении Иисуса будет абсурдом. Ибо он складывал и умножал эоны, а в итоге получилось целых восемьсот восемьдесят восемь букв. Все время говорил об одном, а закончил совсем о другом.

Поэтому св. Иринея называет доказательства, которые валентиниане заимствуют из чисел, букв и слов, нелепостью. «Тут, – говорит он, – высказывается запутанность и нелепость, несостоятельность и натянутость их „знания“. Ибо они, переводя имя Иисус, принадлежащее совершенно иному языку, на греческое счисление, то называют его числом знаменательным (еписимон), так как оно состоит из шести букв, то «Полнотою Осьмериц», так как оно содержит в себе число восьмьсот восемьдесят восемь. Но они умалчивают об Его греческом имени Сотир, т.е. Спаситель, – так как оно не подходит к их вымыслу ни по числу своему, ни по буквам... Ибо это слово Σωτήρ состоит из пяти букв, а число его есть 1408 ($\sigma = 200$, $\omega = 800$, $\tau = 300$, $\eta = 8$, $\rho = 100$, всего 1408)⁶⁸⁹. А это вовсе не подходит к их Плироме, и потому их толки относительно Плиромы не истинны. Кроме того, имя Иисус на собственном языке евреев имеет, как говорят их ученые, только две с половиной буквы... Следовательно, их число 888 совершенно падает»⁶⁹⁰.

Но несмотря на всю запутанность учение валентиниан о числах и буквах, о которой говорят только что приведенные слова св. Иринея и о чем нами было сказано выше, наличие их мысли, что число Плиромы есть сущность и основа всего творения, является бесспорным и очевидным. Здесь, по свидетельству того же св. Иринея, как и в своем учении о формах, образах, подобиях и образце мира, валентиниане делали заимствование из сочинений языческих философов⁶⁹¹. «Что они (валентиниане), – говорит св. Иринея, – переводят эту вселенную в числа, это заимствовали у пифагорейцев. И эти первые выставили числа началом всех вещей и положили в основание их четное и нечетное числа, из которых произошло все чувственное и нечувственное»⁶⁹². «А называя эти вещи образами того, что существует в горнем мире, они, очевидно, высказывают мнение Демокрита и Платона. Ибо Демокрит первый сказал, что многие и различные формы из всеобщего пространства низошли в этот мир. Платон же говорит о материи, образце и Боге. Следуя им, валентиниане назвали формы (Демокрита) и образец (Платона) подобиями того, что

находится горе, изменив только названия, и выставляют себя изобретателями и создателями этого мечтательного вымысла»⁶⁹³.

Несомненно, на учении о буквах отрасли валентиниан, во главе которой стоял гностик Марк, сказалось влияние каббалы с ее учением о 22-х буквах еврейского алфавита, посредством которых будто Бог сотворил мир⁶⁹⁴. К тому же, это мнение наше находит себе подтверждение и в истории Робертсона, который в числе других источников, откуда делал заимствование Валентин для своего учения, указывает и каббалу, говоря: «Свое учение Валентин, по-видимому, заимствовал из религий Египта и Персии, из каббалы, у Платона, Пифагора и из Гезиодовой Теогонии»⁶⁹⁵.

Но закончим изложение учение Валентина. Представляя Ахамофу творцом мира, Валентин с своими последователями смотрит на нее, как на посредствующее существо в деле творения между Божеством и миром. По этой причине валентиниане говорят, что «Помышление, желая сделать все в честь эонов, создало подобие их, лучше же сказать, создал Спаситель при посредстве Помышления»⁶⁹⁶.

Что Ахамофа есть посредствующее существо, об этом свидетельствует то обстоятельство, что валентиниане именуют ее «осьмерицею, сохраняющею за собою число началородной и первой осьмерицы Плиромы»⁶⁹⁷. Здесь выражаются две мысли: помимо того, что Ахамофа, по учению Валентина, есть творческое начало или истинный творец мира, она вместе с тем есть посредствующее существо между Богом и миром. Ибо началородная деятельность первой осьмерицы Плиромы, по рождении всех прочих Божественных существ, доходит до Ахамофы. А с этой последней, т.к. она ставится в параллель с началородной осьмерицей, начинается другого рода творческая деятельность по созданию тварей, находящихся вне Божественной Плиромы. Значит, Ахамофа есть грань, отделяющая Бога от мира. Вот почему Гарвей в наименовании Ахамофы осьмерицею видит ее посредствующее положение между Божественною первообразною идеею и творением⁶⁹⁸.

Впрочем, св. Иринея передает нам и прямое свидетельство валентиниановского учения о срединном положении Ахамофы между Богом и миром, когда говорит: «Занимает же она (Ахамофа) место в середине: выше Демиурга и ниже или вне Плиромы, до самого скончания»⁶⁹⁹. «А после окончания всего она войдет в Плирому»⁷⁰⁰.

Таково учение гностиков и в частности валентиниан.

Глава четырнадцатая

1. Общее сходство между гностицизмом и софийным учением о. о. Булгакова и Флоренского по абсурдности. Сходства в учении о двух премудростях и образе Божиим

Сравнивая это учение с учением о. о. Булгакова и Флоренского о Софии, мы не можем не отметить того сходства, которое наблюдается между тем и другим. Правда, в гностическом учении очень много содержится абсурдного. Мы видели, как по учению гностиков варвелиотов, Премудрость побуждаемая не только добротою, но и простотою, разумеется, нерассудительною, произвела подобное себе творение, в котором сказалось неведение и дерзость⁷⁰¹. В силу такой же простоты, как учат гностики офиты, Премудрость с высоты спустилась в воды до самых глубин и чуть не погибла⁷⁰². Вследствие того же неразумия, София, будучи Божественным эоном, как учит Валентин, вышла из Плиромы, чтобы подняться к первообразу своего бытия и также чуть не погибла. Нельзя назвать разумною и дочь этой Божественной Софии – Ахамофу, тоже Софию, за то, что она произвела диавола с его злыми ангелами⁷⁰³. Поэтому св. Иринеи в виду недостатков гностической Премудрости говорит, что гностики не должны называть ее Премудростию⁷⁰⁴. А в другом месте он называет ее всегда слепою⁷⁰⁵. Как видим, много абсурдного содержит в себе учение валентиниан о числах и буквах в именах, о сложении и умножении Божественных эонов «Небесною Четверицею». Поэтому, имея в виду гностиков маркосиан, св. Иринеи говорит о них: «чем более кажутся высокоумствующими, и, чрезмерно напрягаясь, истощают свои силы, тем менее здравы по уму»⁷⁰⁶. Мы не говорим уже о том, что самая главная мысль гностиков о существовании посредствующих существ между Богом и миром есть абсурд и даже корень бесчисленных гностических абсурдов.

Но разве в учении о. о. Булгакова и Флоренского о Софии Премудрости Божией нет абсурдов? А что же иное представляет собою их учение о Софии, как посредствующем существе между

Богом и миром?!.. Ничем иным нельзя назвать, как абсурдом, учение о Софии, как о четвертой ипостаси, что она не есть Бог и не есть тварь, что она есть великое женственное царственное существо, которое принимает почитание от Пречистой Божией Матери. К абсурду надо отнести и наименование Софии, приложимые к одному только Богу. К абсурду надо отнести противоречие, какое наблюдается между о. о. Булгаковым и Флоренским в их взгляде на положение Софии по отношению к Св. Троице. По учению первого, София не входит во внутреннюю жизнь Св. Троицы, а по учению второго, она входит в самые недра Пресвятой Троицы. Эти противоречия наблюдаются не только между о. Булгаковым и о. Флоренским, но и в учении каждого из них, о чем в свое время нами говорилось выше.

При наличии сродства гностического учения с учением о. о. Булгакова и Флоренского, отсутствие абсурдности в учении последних было бы даже делом неестественным. Но раз это сродство существует, то должна быть в упомянутом учении прот. Булгакова и свящ. Флоренского, как одно из неотъемлемых свойств гностицизма, и абсурдность.

Итак, в чем же в частности сходственно учение о. о. Булгакова и Флоренского о Софии с учением гностицизма?

Это сходство, прежде всего, мы наблюдаем в учении о. о. Булгакова и Флоренского о двух Премудростях, ибо о двух Премудростях учили и гностики валентиниане. Последние, как видели мы, учили о Софии, как Божественной зоне, который входит в недра Божества, т.е. Божественной Плиромы и который был Источником Премудрости по отношению к Премудрости – Ахамофе, от нее происшедшей. Эта последняя не входит в Плирому, ибо имеет отличную природу от природы Божественной.

Так различают премирную Софию от Источной, т.е. от самого Бога, и о. о. Булгаков и Флоренский. «Премудрость Божию, – говорит прот. Булгаков, – надо строго отличать от сущности Божией или природы»⁷⁰⁷. Она отличается от Божественных Ипостасей, как и от существа Божиего, не отождествляется с ними⁷⁰⁸, не есть Бог⁷⁰⁹. Также и о.

Флоренский различает Софию – Премудрость Божию от самого Бога, когда называет ее Царством Божиим, которое «имеет себя лишь в Источном Царствии Божиим – в Духе Святом, равно как эта Премудрость имеет себя в Источной Премудрости Божией»⁷¹⁰; и даже прямо называет Премудрость – тварною⁷¹¹.

Это сходство мы видим и в учении о Софии как образе Божиим. Из того же наименования Ахамофы Осьмерицею, через которое она поставляется валентинианами в параллель с началородной Осьмерицей, явствует, что Ахамофа считалась у гностиков премирным образом Пренебесной Осьмерицы, т.е. образом самых главных Божественных эонов, или – что то же – образом Божиим.

Но так же называет Софию о. Булгаков в своей книге «Свет невечерний»⁷¹² и о. Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины»⁷¹³.

2. Сходство в учении о сущности творения. Сходство по источникам, на которые ссылаются валентиниане и о. Булгаков для обоснование своего учения

Наблюдается это сходство и в учении о сущности творения. Как мы видели, в гностической системе валентиниан Ахамофа именуется духовною сущностью⁷¹⁴, из которой произошли три рода бытия – вещественное, душевное и духовное⁷¹⁵. Что эти виды творения произошли, по их учению, из Ахамофы, как своей сущности, об этом свидетельствует св. Иринеи и такими словами валентиниан: «три рода существ... естественно и субстанционально произведены Матерью»⁷¹⁶. Свидетельствует об этом уже известное нам учение валентиниан, в силу которого Ахамофа является образцом или первообразом творений, а последние суть ее образы⁷¹⁷. Но из изложенного нами выше учения св. Афанасия Великого, Василия Великого и Симеона Нового Богослова мы видели, что Спаситель, как образ Отца, подобен Ему и по Своей Божественной сущности, а Дух Святой, как образ Сына, является подобным Ему по той же Божественной Своей сущности⁷¹⁸. «Дух, – говорит св. Василий Великий, – истинный образ, а не по образу Божию, как мы»⁷¹⁹. Таким образом ясно отсюда, что образ должен быть одной сущности с своим первообразом. Поэтому, если Ахамофа является образцом или первообразом всех творений, то последние, как ее образы, должны быть одною сущностью с Ахамофою и по этой сущности с нею отождествляться.

Впрочем, по гностическому учению, и Плирома является сущностью всех творений, хотя гностический учитель Марк и заявляет, что «Отец – начало всех вещей – не причастен материальной и вообще ограниченной сущности»⁷²⁰. Это заявление расходится с учением валентиниан, по которому все дольные вещи образованы по подобию горних (эонов), суть их образы и подобия⁷²¹, а Плирома есть образец или первообраз для всех тварей, если гностическая мысль не может указать, кто был образцом и первообразом для самой Плиромы⁷²².

Указывая на это учение, гностики не скрывали выраженной в нем своей мысли, что Плирома или Божественные зоны, как высшие формы⁷²³ по отношению к низшим тварным формам, или образам⁷²⁴, являются их сущностью, и по этой сущности своей с ними отождествляются. Иначе св. Иринея не стал бы говорить в своем опровержении валентинианам, что они следуют мнению Демокрита, сказавшего, что многие и различные формы из всеобщего пространства низошли в этот мир⁷²⁵. Не скрывали гностики этой мысли и тогда, когда по словам св. Иринея в подражание пифагорейцам валентиниане всю вселенную переводили в числа и от них, как от начала всех вещей, производили все чувственное и нечувственное, подобно тому, как происходит статуя из глины и формы; и таким образом, отождествляли с числами (Божественной Плиромы) все творения, как с их сущностью⁷²⁶. Выражали, наконец, эту мысль валентиниане и своим учением о буквах, когда говорили, что Плирома состоит из тридцати, а Божественный эон – «Истина» – из 24-х букв, отождествляя тем самым эти буквы с Божественными зонами⁷²⁷, а эти Божественные зоны – с буквами греческого алфавита⁷²⁸ и, как было сказано выше, со всем творением. Значит, буквы, как и высшие формы и числа Плиромы, являются, по учению валентиниан, сущностью всех творений.

Да и как могли гностики учить иначе, когда они смотрели на творения, как на образы Плиромы. Вот почему, ниспровергая это учение, св. Иринея говорит, что если твари суть образы Божественных эонов, то последние должны иметь их свойства и во всем им быть подобными. Если же этих тварных свойств нет в зонах, то творение не могут быть их образами и подобиями⁷²⁹.

Вообще здесь нужно сказать то же самое, что нами было сказано относительно учения валентиниан об Ахамофе, как образце, или первообразе всех творений и относительно последних, как образов Ахамофы. Если все творения являются образами Плиромы, то она должна быть их сущностью, и по этой сущности с ними отождествляться.

Подобное учение о сущности творения только в применении к одной Софии мы находим у прот. Булгакова и священника

Флоренского. Первый, как нам уже известно, в своей книге «Свет невечерний» говорит, что София есть начало, в котором начинается творение⁷³⁰, есть непосредственная основа тварного мира, примыкающая к нему вплотную⁷³¹, или, что то же, есть его основная сущность⁷³², и по своей сущности даже отождествляется с миром⁷³³. Ту же мысль выражает в своей книге и о. Флоренский, говоря о Софии, как первообразах всего сущего⁷³⁴; и тот же о. Булгаков именует Софию и своей книге «Купина Неопалимая» первообразами творения⁷³⁵, а в своей книге «Свет невечерний» – образцом мира⁷³⁶.

Имея в виду ту же Софию, говорит о. Булгаков и о творческих формах, числах и буквах, как о запредельных сущностях вещей⁷³⁷.

Интересно отметить, что о. Булгаков, излагая свое гностическое учение о Софии, как образце мира, о формах, числах и буквах, вынужден для обоснования означенного учения делать те же заимствования, какие делались, по свидетельству св. Иринея, гностиками валентинианами. Ибо в рассуждении об образце творения о. Булгаков ссылается на учение Платона об образце мира⁷³⁸. Говоря о формах, он имеет в виду творческие формы (энтелехии) Аристотеля. Указывая запредельное значение чисел, о. Булгаков имеет в виду учение Пифагора, а говоря о запредельном значении букв только не греческого, а еврейского алфавита, он ссылается на каббалу⁷³⁹.

3. Сходство в учении о Софии, как творце мира и посредствующем существе между Богом и миром

Далее, очень близкое сходство с валентинианами мы находим у прот. Булгакова и свящ. Флоренского в учении о Софии, как творце мира или о посредствующем существе, чрез которое Бог сотворил мир. Мы знаем, что Демиург имел второстепенное значение в деле творения. Главною же и непосредственною творческою силою была Ахамофа⁷⁴⁰. Св. Ириней, как мы уже говорили выше, сообщает, что валентиниане в своем гностическом учении о сотворении мира указывали еще на величайший Божественный эон – Спасителя или Иисуса, как на создателя творения. «Помышление (Ахамофа), – передает св. отец, – желая сделать все в честь эонов, создало подобие их, лучше сказать, создал Спаситель при посредстве Помышления»⁷⁴¹.

Точно также, конечно, не буквально, а в своей сущности, учат о сотворении мира и о. о. Булгаков и Флоренский. Самую главную и непосредственною силою в деле творения была, по учению о. Булгакова, София. «В начале (Быт. 1:1), т.е. в Софии, – говорит он, – чрез Софию, на основании Софии, Софиею сотворил Бог... небо и землю»⁷⁴².

Потому Бог сотворил мир чрез Софию, что тварь, по учению о. о. Флоренского и Булгакова, как это было говорено нами в свое время, не могла непосредственно появиться от Бога⁷⁴³, как не мог, по учению валентиниан, непосредственно создать мира и Божественный эон – Спаситель⁷⁴⁴. В этом валентиниановском учении о посредствующем существе, чрез которое будто бы Бог соприкасается или соединяется с миром, и содержится самое близкое сходство с учением о. о. Булгакова и Флоренского о Софии. Это сходство выражается здесь даже в том, что у тех и у других посредствующее существо именуется одним и тем же названием – Софией.

Наблюдается это сходство здесь и в том, что валентиниане называют Софию, как посредствующее существо между Богом и творением, землею и Иерусалимом. Но точно такими же

названиями именуется София, и также, как посредствующее существо между Богом и миром, и прот. Булгаковым и свящ. Флоренским. У первого в его книге «Свет невечерний» София именуется, как земля⁷⁴⁵; а второй в своей книге «Столп и утверждение истины» называет Софию небесным или горним Иерусалимом⁷⁴⁶.

Конечно, это сходство в наименованиях у о. о. Булгакова и Флоренского с гностиками валентинианами не имело бы само по себе никакого значения, если бы означенные наименования не содержали в себе мысли о посредствующем существе между Богом и миром, для соприкосновения Первого со вторым. Но эта мысль в учении как валентиниан, так и о. о. Булгакова и Флоренского есть самая главная. Она-то и сродняет больше всего другого учение последних о Софии с валентинианами, и не только с валентинианами, но и с гностицизмом вообще. Ибо во всех гностических системах есть учение о посредствующих существах, и этому учению уделяется гностиками очень много внимания. При этом особенно тщательно, как видели мы, оттеняется мысль о разграничении верховного Отца и Его Плиромы от мира. Последний создается где-то уж очень далеко от Отца, и во всяком случае вне Плиромы; и о непосредственном общении между Отцом и миром не может быть никакой речи. По словам св. Иринея, валентиниане говорят, «что их Отец оканчивается на рубеже того, что вне Плиромы»⁷⁴⁷.

Таким образом, по гностическому учению существует грань между Богом и миром, и этою гранью являются посредствующие существа – ангелы, или одно посредствующее существо – София. Будучи такою гранью, это посредствующее существо – Ахамофа потому и живет, как учат валентиниане, в середине между царством Верховного Отца и Его Плиромы, с одной стороны, и творением – с другой⁷⁴⁸.

В итоге получается, что то наивное Царство Отца отделяется от творения какими-то далекими пространствами, подобно государствам или странам на земле, каковую мысль очень сильно опровергает св. Иринея⁷⁴⁹. По-видимому, желая избежать этой наивности, прот. Булгаков и свящ. Флоренский

учат о Софии, что она находится в Самом Боге и неотделима от Него, как идея Бога⁷⁵⁰. Но существо дела от этого не меняется, ибо учение о Софии, как о посредстве, и посредстве именно гностическом, т.е. о таком, без которого Бог не может входить в непосредственное соприкосновение с миром, у о. о. Булгакова и Флоренского остается.

Глава пятнадцатая

1. Несостоятельность наименования Софии существом, соединяющим с Богом все что есть, при наличии церковного учения о непосредственном творении Богом мира и о вседеприсутствии Божиим

Мысль об этом гностическом посредстве есть исходная во всех рассуждениях того и другого о Софии, Премудрости Божией. Она имеется у них в виду во всех их наименованиях, которые прилагаются ими к Софии, и в особенности, когда эти наименования не только по своему смыслу, но и по своей форме выражают понятие о Софии, как гностическом посредстве. К числу таких наименований как раз и принадлежит то, которое содержится в определении о. Флоренского, где он именует Софию, как существо, «соединяющее с Богом все, что есть»⁷⁵¹.

Имея в виду это наименование, мы не будем особенно останавливаться на опровержении учения о Софии, как гностическом посредстве. Мы это достаточно уже сделали в свое время, когда рассматривали толкование о. Булгаковым в гностическом смысле начальных слов книги Бытия⁷⁵² и излагали православное учение о сотворении Богом мира, на основании данных из Божественного Откровения и святоотеческих творений. Мы отмечали тогда, что св. Афанасий опровергал означенное гностическое учение в борьбе с арианами не только на основании Св. Писания, но и доводов здравого смысла. В частности, нами приводились такие соображения Афанасия Великого против ариан, что если для сотворения мира необходим был тварный посредник, то для создания этого посредника необходимо было создать такого же посредника, а для создания этого последнего надо было создать опять посредника, и творение этих посредников было бы без конца, и потому самое создание мира совсем не могло бы состояться.

Также опровергает св. Иринеи и учение о гностическом посредстве не только доказательствами от Св. Писания и Св. Предания⁷⁵³, но и от доводов разума. «Если мир, – говорит он, – сотворен не против воли Бога, но по Его воле и с Его ведома,

как некоторые из них (гностики) думают, то уже не ангелы, или какой-либо мироздатель будет причиною этого творения, но воля Божия. Потому что, если Он Творец мира, то Он также сотворил и ангелов, или по крайней мере был причиною их сотворения; и окажется, что мир сотворил Тот, Кто предуготовил причины к его сотворению. Хотя они говорят, что ангелы в длинном ряду постепенности, или мироздатель, как говорит Василид, сотворены Первым Отцом, -тем не менее причина сотворенного восходит опять же к тому, кто был виновником такой постепенности, подобно тому как успех войны приписывается царю, приготовившему то, что было причиною победы; создание города, или вообще какого-либо дела – тому, кто приготовил причины для исполнения того, что после сделано. Поэтому также мы не говорим, что топор рубит, или пила пилит дерево, но совершенно правильно можно сказать, что рубит и пилит человек, устроивший для сего топор и пилу, и еще прежде – все орудия, посредством которых были сделаны топор и пила. Итак, согласно с таким образом заключения, можно справедливо сказать, что Отец всего есть Творец этого мира, а не ангелы и не другой какой-либо мироздатель, кроме Того, кто был его виновником и еще прежде -был причиною приготовления такого рода творения»⁷⁵⁴.

Когда мы рассматривали наименование Софии творческим началом и приводили, как основание этого наименования, слова священника Флоренского, что «София Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия... в Нем же получает творческую силу»⁷⁵⁵, то нами против сего учения о Софии, как гностическом посредстве, также приводились доводы разума, основанные на мысли, выраженной в приведенных словах св. Иринея. Мы говорили тогда, что если София своей творческой силы не имеет и действовала в творении мира не своею, а силою Божественною, то с точки зрения здравого смысла ясно, что творческим началом или творцом мира является Сам Бог, но никак уже не София.

Из вышеизложенного ясно, насколько несостоятельно данное софийное наименование о. Флоренского с точки зрения

церковного учения о непосредственном творении Богом мира. Если бы Господь сотворил мир через Софию, то тогда можно было бы говорить о соединении или о соприкосновении через нее Бога с миром. Но Бог сотворил мир непосредственно, следовательно, нельзя говорить о соединении Его с миром через Софию.

Православная Церковь наша не имеет учения о соединении Бога с миром вообще, со всеми его тварями. Такого учения она и не может иметь, ибо издревле содержит в себе учение о вездеприсутствии Божиим.

Это учение Церкви коренится прежде всего в Божественном Откровении. Еще божественный псалмопевец сказал: *Камо пойду от Духа Твоего? и от лица Твоего камо бежу? Аще възыду на небо, Ты тамо еси; аще снйду во ад, тамо еси...*⁷⁵⁶ *Еда небо и землю*, говорит Господь чрез пророка Иеремию, *не Аз наполняю*⁷⁵⁷. *Из Того, и Тем, и в Нем всяческая*, говорит Апостол Павел в послании к Римлянам⁷⁵⁸.

На этом основании очень хорошо учит о вездеприсутствии Божиим св. Афанасий в своем творении о воплощении Бога-Слова, где он говорит: «Эллинские философы говорят, что мир есть великое тело. И в этом верны они истине... Итак, ежели в мире, который есть тело, есть Божие Слово и Оно пребывает во всех, совокупно и отдельно взятых, частях мира, – что удивительного и несообразного, когда утверждаем, что то же Слово пребывало и в человеке? Если вообще ни с чем несообразно быть Ему в теле, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить в движение Своим промышлением; потому что и вселенная есть тело»⁷⁵⁹.

Также хорошо в этом смысле говорит и св. Василий Великий, свидетельствуя вместе с тем о Божестве Св. Духа. «Дух, – говорит великий святой отец Церкви, – именуется образом Сына и перстом Божиим и Духом Божиим... и владычественным, Духом силы (Деян. 10:38), Господом и Богом... указывается виною создания вместе с Словом; Он *вся действует*, подобно Богу... Он присущ всему, как Бог...⁷⁶⁰ Он наполняет тварь. «Посему, кто не сознает Божеской славы Духа, слыша слова: *камо пойду от Духа Твоего?* (Пс. 138:7)»⁷⁶¹. Дух

наполняет все, по написанному: *яко Дух Господень исполни вселенную*, говорит Соломон (Прем. 1:7). Посему и потому еще, что Дух познается в семи действиях, которые перечислил Исаия (Ис. 11:2). Захария наименовал Духа Господня семью очами, говоря так: *сие очеса Господня презирающая на всю землю (Зах. 4:10)"...*⁷⁶² «все окружающее, небо, земля, море, и все разумные на них существа... все исполнено Духом... Дух отовсюду в них внедряется, как бы втекая, вливаясь, проникая и просиявая... все живет всецело Его силою; Дух повсюду присущ, уподобляясь посылающему Его Богу и в бытии и в том, что везде и во всех одинаково пребывает»⁷⁶³.

Итак, из приведенных нами свидетельств Божественного Откровения и св. отцов Церкви явствует, что Господь присутствует в мире. Если бы Он сначала не пребывал в мире, а потом стал бы пребывать, тогда можно было бы говорить о соединении Бога – с миром. Но Он всегда пребывает в мире с момента его создания. Поэтому, не следует и говорить о соединении Бога с миром, да еще при посредстве крайне странного софийного существа, в виду «онтологической несовместимости» Бога с творением, ограниченным миром.

Ни в Св. Писании, ни в святоотеческих творениях абсолютно нигде не говорится, чтобы Господь пребывал в мире чрез посредство этого софийного существа. К тому же, св. Ириней говорит, что Господь «все объемлет, а Сам ничем не объемлется»⁷⁶⁴. А по словам св. Афанасия Великого, «пребывая в твари, Слово не приобщается ничему тварному»⁷⁶⁵.

2. Учение о религиозно-нравственном соединении Бога с людьми чрез Св. Духа. Нелепый вывод из учения о соединении через Софию с Богом всего существующего

Но не имея учения о соединении Бога с миром, св. Церковь православная имеет учение о соединении Бога с людьми, которое было нарушено грехопадением первых людей. Означенное учение есть ничто иное, как учение о спасении, совершенном Единородным Сыном Божиим чрез Свою крестную смерть. Плодом последней и является это соединение Бога с людьми, в чем состоит сущность и цель жизни христианской, ради чего пришел на землю и умер на кресте Господь, наш Спаситель.

Но здесь будем помнить во-первых, что, говоря о соединении с Богом, мы не должны иметь в виду все творение и даже всех людей, а только тех из них, которые сами стремятся к Богу, к соединению с Ним своею верою и любовью к Нему. А те из людей, которые не имеют веры и любви к Богу и даже противятся этому соединению с Богом, не с Ним соединяются, а с диаволом. Однако же, такие люди не выпадают из Божественного о них попечения, несмотря на то, что они не стремятся к соединению с Богом. Правда, в силу свободной воли, кроме их самих, никто не может соединить их с Ним, но Господь Сам стремится к соединению с ними. Он это стремление и осуществляет чрез Свой Божественный промысл, в котором Господь «всякому добру вспомоществует, а возникающее чрез удаление от добра зло пресекает, или направляет и обращает к добрым последствиям»⁷⁶⁶.

Таким образом, если мы будем говорить о соединении с Богом, то должны иметь в виду то религиозно-нравственное единение со Христом, о котором Он говорит в Евангелии Иоанна в таких словах Своих: *Азь есмь лоза, вы же родие; иже будет во Мне, а Аз в нем... Аще кто во мне не пребудет, извержется вон, якоже розга, и изсышет: и собирают ю и в огонь влагают и сгорают*⁷⁶⁷.

Во-вторых, мы не должны здесь забывать, что никакого посредства для этого соединения нашего с Богом, кроме Св. Духа, быть не может. Так учил об этом Сам Господь, когда говорил ученикам: *И Аз умолю Отца, и иного Утешителя даст вам, да будет с вами в век... В той день уразумеете вы, яко Аз во Отце моем и вы во Мне и Аз в вас*⁷⁶⁸. В той день, т.е. когда сойдет на Апостолов Дух Святый и вселится в них, тогда чрез Духа Святаго узнают они о соединении с Ним, со Христом, и Его Божественным Отцом⁷⁶⁹.

Так учили и св. отцы Церкви. Тот же св. Ириней говорит: «когда Господь искупил нас Своею кровию и дал Свою душу за души наши и Свою плоть за плоти наши и излил Духа Отца для воссоединения и общения Бога с человеком, Бога полагая к человекам чрез Дух, а человека с другой стороны привлекая к Богу чрез Свое воплощение и несомненно и истинно Своим пришествием даруя нам нетление чрез общение с Богом, – то разрушаются все учения еретиков»⁷⁷⁰. А св. Афанасий Александрийский сказал: «Не ангела присоединил к Божеству, не тварию сочетал нас с Собою и со Отцом, но Духом Святым»⁷⁷¹. «Сын Божий и Бог, – говорит св. Симеон Новый Богослов, – для того снизшел на землю, чтобы посредничеством Своим примирить с Отцом Своим нас, сущих врагов Ему, и с Собою сочетать нас осязательно, посредством Святаго и Единосущнаго Духа Своего»⁷⁷². Поэтому надлежит, по словам св. Симеона, нам взять на свои рамена иго заповедей Христовых, подвизаться в них до самой смерти, «паче и паче обновляя себя и новым во истину делая себя Божиим раем, пока с Отцом Сын чрез Духа Святаго внидет и станет обитать в нас»⁷⁷³.

Можно привести много и других свидетельств из творений св. отцов для доказательства той истины, что мы соединяемся с Богом только через посредство Св. Духа. И никогда и никто из них не учил, что нас соединяет с Богом София, о которой учит о. Флоренский, как о гностическом посредстве между Богом и миром.

Если следовать сему учению свящ. Флоренского, то выходит, что его София соединяет с Богом и диавола. Ведь и он

существует наряду с другими существами и вещами, которые находятся в мире и, следовательно, не может быть выключенным из того «все, что есть», о котором говорит о. Флоренский в настоящем своем определении. А между тем говорить о соединении дьявола с Богом можно было бы только тогда, если бы он покался пред Богом. Но из учения Христа видно, что дьявол со всеми своими злыми духами, как подлежащий вечному мучению⁷⁷⁴, никогда не покается. Поэтому для христианина, верующего в учение Христово, тем более для священника православной Церкви, более чем странно говорить, что София соединяет с Богом все, что есть, следовательно, и дьявола. Как может это быть, когда Апостол Иоанн Богослов говорит, что *Бог свет есть, и тьмы в Нем несть ни единыя*⁷⁷⁵; а Апостол Павел сказал: *кое общение свету ко тьме; кое же согласие Христови с велиаром*⁷⁷⁶.

Как всемогущий и вездеприсутствующий небесный Царь всего существующего -Господь, конечно, простирает Свою власть и на дьявола и всех его ангелов, которые не могут укрыться от сей Божественной власти и от этого Божественного вездеприсутствия и в аду. Эта Божественная власть, это вездеприсутствие Божие производит в них трепет и мучение. Недаром, когда Господа встретил гадаринский бесноватый, то, вскрикнув громким голосом, сказал: *что мне и Тебе, Иисусе, Сыне Бога Вышняго, заклинаю Тя Богом, не мучи мене*, причем голосом бесноватого говорил целый легион бесов⁷⁷⁷. Отношение Бога к дьяволу и ангелам его характеризуется и словами Апостола Иуды в его послании: *Ангелы же, говорит он, не соблюдшыя своего начальства, но оставльшыя свое жилище, на суд великаго дне узами вечными под мраком соблюде* ⁷⁷⁸. Отношение же дьявола ко Христу, как свидетельствует Евангелие, характеризуется страшною злобою, стремлением погубить Его с самого Его рождения на земле. Этого стремился достигнуть он чрез Ирода. Это хотел он сделать, искушая Христа в пустыне. Не раз дьявол побуждал книжников и фарисеев погубить Господа. Эта непримиримая вражда с Богом и злоба к Нему и привела Спасителя на Голгофу.

Такое отношение Господа к диаволу и отношение последнего к Богу исключает всякую мысль о соединении диавола с Богом. Это отношение может говорить только о следующем: что от присутствия Бога в тварях в порядке общего промысления является для них спасительным, то для диавола, как богоборца, является мучительным. Такое отношение между диаволом и Господом, как никогда, подтверждается современной жизнью человечества, которая характеризуется, как самую отличительную своею чертою, удалением от Бога и богоборчеством, главным виновником чего является никто иной, как диавол.

Таким образом, наименование о. Флоренским Софии существом, соединяющим с Богом «все, что есть», показывает, что его София есть ни что иное как гностическое посредство, которое никак не может быть совместимым с учением Православной Церкви. Кроме того, как видели мы, означенное наименование ведет к нелепостям.

3. Рассмотрение наименования Софии женственным существом

Таково и все определение о. Флоренского, состоящее из целого ряда отдельных наименований, нами рассмотренных. Чтобы покончить с этим определением, мы должны сказать несколько слов касательно наименования Софии женственным существом.

В этом наименовании опять сказалось влияние на о. о. Флоренского и Булгакова гностицизма, который в своем учении не мог обойтись без женских Божественных эонов. Правда, прот. Булгаков заявляет, что эта женственность Софии должна пониматься не в грубом смысле. В своем примечании в очерке «Ипостась и ипостасность» о. Булгаков говорит: «Разумеется, мы употребляем это выражение (о женственности Софии) для обозначения известного духовного начала, или состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к Богу, поэтому женственность не имеет отношения к женскости, а тем более к женщине»⁷⁷⁹.

Но ведь и гностики, как это видно из их учения, не понимают в грубом смысле рождения эонов. Дело здесь вовсе не в том: в каком – грубом или не в грубом смысле надо разуместь женственное начало в лице Софии, а в том, что языческие и гностические бредни у о. о. Флоренского и Булгакова считаются авторитетом, с игнорированием учения св. отцов Церкви, которые никогда не допускали даже мысли, чтобы в Боге находилось какое-то особенное существо женского рода.

Прот. Булгаков и свящ. Флоренский большому подпадают осуждению от Господа, чем те саддукеи, которые Его спрашивали: чьею женою в воскресении будет та жена, которая имела семь братьев своими мужьями⁷⁸⁰. Ибо саддукеи переносили земные подразделения на мужей и жен в небесную жизнь, но в среду тех же людей; а о. о. Булгаков и Флоренский говорят о наличии женственного существа в «недрах» самой Св. Троицы, которое «неотделимо» от Бога, хотя бы это женственное существо понималось и не в грубом смысле.

В заключение не можем еще раз не обратить внимание на начальные слова настоящего определения Софии о. Флоренским, где он говорит о великом царственном женственном существе, которое не является Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни ангелом, ни святым человеком... По учению Божественного Откровения и св. отцов Церкви, к числу разумных живых существ принадлежат: несозданный Бог, троичный в лицах, сотворенные Им Ангелы и люди. Помимо этих существ, Божественное Писание и св. отцы Церкви не знают никаких больше разумных существ, ибо их нет. Вот почему св. Василий Великий и говорит, что «все существующее можно подвести под одно из двух именуемых: Божество и тварь»⁷⁸¹.

Ясно отсюда, что если, по словам о. Флоренского, как и о. Булгакова, София не есть Бог и не есть тварь, то она и не принадлежит к числу существ. Поэтому совершенно напрасно о. Флоренский называет в настоящем своем определении Софию существом и к несуществующему прилагает целый ряд наименований.

Глава шестнадцатая

Определение Софии: душа мира. Пантеистическое миросозерцание данного определения, несмотря на заявление о. о. Булгакова и Флоренского: София не Бог

Остановимся теперь на определении Софии прот. Булгаковым, в котором она именуется душою мира.

Учение о душе мира принадлежит пантеистам. Говоря кратко, сущность этого учения такова. В глубине или в основе всех бесчисленных и разнородных явлений мира находится одна мировая душа, или, что то же, такая мировая сила, которая из себя развила или произвела и непрерывно производит эти мировые явления, одушевляет, организует, централизует их и составляет внутреннее единое с миром, как природу и сущность его и всех его проявлений. Как жизненная и разумная сила, душа мира обуславливает собою его порядок и целесообразность. Эта душа мира и составляет последнее основание и причину мира, или есть его Бог⁷⁸².

Такое же пантеистическое миросозерцание, если не во всей полноте, то в своей сущности, представляет собою и учение прот. Булгакова и свящ. Флоренского о Софии в ее наименовании душою мира. Это учение в достаточно подробном виде раскрывается у о. Булгакова в его книге «Свет невечерний» и его очерке «Ипостась и ипостасность», где он уясняет взаимоотношение между миром и запредельной Софией.

«София, – говорит он, – присутствует в мире, как его основа, но она остается и трансцендентна миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении, а София выше времени и вне всякого процесса. Но вместе с тем никак нельзя и отделить ее от мира, а тем более ему противопоставить, ибо вне Софии мира не существует. То, что в нем подлинно есть... именно и есть София... Тварь имеет ее (Софию) над собою... как высшую свою природу. Мир и София – ...это один и тот же мир... София есть его идеальная энтелехия⁷⁸³, она существует не где-то вне мира, но есть его

основная сущность или «сущность мира». Но «если мы будем брать этот же мир в его состоянии или данности, то, конечно, он отличается от Софии, как неосуществленная потенция от своей идеи... Мир не есть София, хотя ему свойственна софийность, во времени осуществляющаяся».

«Как энтелехия мира», по словам о. Булгакова, или, как «высшая, всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной», по словам о. Флоренского⁷⁸⁴, – «София есть, говорит первый, **мировая душа**, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность... Она есть та универсальная инстинктивная – бессознательная или сверхсознательная – душа мира, *anima mundi*, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов...».

«Мировая душа, как сила единая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связность мира»⁷⁸⁵.

Таким образом, из приведенных слов прот. Булгакова и, отчасти, свящ. Флоренского, во-первых, явствует, что София, хотя и надмирна, но как идеальная энтелехия мира, творческая и всеобъемлющая форма его, она есть душа мира и потому неразлучна с ним, находится в самом мире, как его основа.

Затем, София, будучи тою же самою энтелехией мира, является в нем его душою не только, как основа мира, но и как начало организующее, проявляясь в закономерности, в изумительной целесообразности организмов и гармоничной связи всей вселенной.

И наконец, из приведенного софийного учения видно, что отличие мира от Софии не является существенным. Напротив, мир и София отождествляются существенно между собою, ибо София есть основная сущность мира и самое истинное и подлинное его бытие. София и мир настолько между собою отождествляются, что являются по существу не двумя мирами, а одним миром, одним началом.

Отсюда понятно, почему о. Булгаков так часто повторяет, что «София есть все»⁷⁸⁶. «Она в себе зачинает все»⁷⁸⁷. «Она есть идеальный, умопостигаемый мир, все истинное»⁷⁸⁸. «Она

есть единое, многое – все»⁷⁸⁹. «Она все зачинает, все имеет в себе»⁷⁹⁰. «Она содержит в себе предвечное, Божественное все этого мира»⁷⁹¹. Иначе сказать, мы имеем пред собою настоящее пантеистическое мирозерцание.

Правда, по учению пантеизма, отождествляется с миром не иное какое существо, но само Божество. А о. о. Булгаков и Флоренский отождествляют с миром Софию, заявляя, что София не Бог. Но мы опять заявляем, что наименования, которые прилагаются ими к Софии, свидетельствуют о ее Божественном достоинстве, ибо их можно прилагать, как видели мы выше, к одному только Богу.

Кроме того, по свидетельству о. Булгакова, София не есть тварь. Но мы в свое время приводили свидетельства св. Григория Богослова и Василия Великого, из коих было видно, что, помимо Бога и твари, никакого иного существа нет⁷⁹² и все существующее можно подвести под одно из двух именуемых: Божество и тварь⁷⁹³. Таким образом, если София, о которой учит прот. Булгаков, не есть тварь, то ясно, что ее придется тогда признать ни кем иным, как Богом.

2. Наименования данного определения, свидетельствующие о Божественном достоинстве Софии: основа мира и его организующее начало

Да и в самом определении Софии мировую душу есть свидетельства о ее Божественном достоинстве. Мы видели здесь, что София, как душа мира, называется его основой. Но мы уже знаем из сказанного нами выше, что такую основу мира может быть и потому может называться один только Бог. А также в настоящем определении София, как душа мира, называется организующим началом, которое проявляется в гармонической связности и целесообразности каждого творения в отдельности и всей вселенной вообще. Но таким началом может быть опять один только Бог. Когда Божественный псалмопевец, созерцая премудрость Господа в творениях, восклицает: *чудна дела Твоя*⁷⁹⁴; когда Апостол Павел, имея в виду эти дивные дела Божии в мире, говорит: *Зане разумное Божие яве есть в них. Бог бо явил есть им. Невидимая бо Его, от создание мира твореньми помышляема, видима суть, и присносушная сила Его и Божество*⁷⁹⁵, то вне всякого сомнения и тот, и другой в этих творениях и делах Божиих в мире, дивных по их премудрому Божественному устройению, гармоническому порядку и целесообразности, видели проявление не Софии, о которой проповедуют о. о. Булгаков и Флоренский, но Источной Божественной Премудрости, или Самого Бога.

Так, в гармоничной связности или стройном порядке всех явлений созданного мира и в целесообразности каждой вещи св. отцы видели обнаружение не иного какого-либо существа, а только одного Бога. Вот почему св. Афанасий Великий в своем слове на язычников говорит: «Вещи, по природе одна другой противоборствующие и противоположные, не соединились бы между собою, если бы не был совершеннее их связавший их Господь... И самый порядок мироправления, и согласная во всем стройность доказывают не многих, но единого Мироправителя и Вождя – Слово... Слово – Божия

Премудрость, держа вселенную, как лиру... прекрасно и стройно производит единый мир и единый в мире порядок... обращает и приводит в устройство, сообразно с природою каждой вещи; ...таким образом производится Им некая чудная и подлинная божественная стройность»⁷⁹⁶.

Приведенные святоотеческие слова в особенности сильно опровергают учение прот. Булгакова о Софии, как о душе мира, которая будто бы является началом организующим мировую множественность и которая будто бы обнаруживается в изумительной целесообразности строения организмов. Ибо св. Афанасий, как бы предвидя, что под этим организующим началом и обнаружением его в согласной во всем стройности и целесообразности будут разуметь особое отличное от Второй Божественной Ипостаси существо, сказал, что «самый порядок мироправления и согласная во всем стройность доказывают не многих, но единого Мироправителя и Вождя-Слово»⁷⁹⁷.

Прекрасно опровергает это учение прот. Булгакова о душе мира и св. Григорий Богослов, когда стройный порядок, закономерную и гармоническую связность в мире и целесообразное распределение в нем места для каждой вещи, относит не к какому-либо иному существу, но только к Божественному Слову, или Господу нашему Иисусу Христу⁷⁹⁸. Итак, из приведенных нами свидетельств богооткровенных и святоотеческих видно, что в действительности организующим и связующим началом мира, которое проявляется в изумительной целесообразности каждой его вещи, может быть один только Бог. Но из учения о. о. Булгакова и Флоренского о Софии, как мировой душе, явствует, что этим началом является София. Значит, по их собственному учению о Софии, как о душе мира, выходит, что их София есть Бог. А так как она по существу отождествляется прот. Булгаковым с миром, то его учение о Софии, как о душе мира, не может не выражать собою пантеистического мирозерцания.

3. Неустрашимость Божественного достоинства Софии при наименовании ее душою мира, если это наименование рассматривать в теистическом смысле

Но если мы будем истолковывать мировую душу не в смысле пантеистическом, а в смысле теистическом, о котором говорят нам Богооткровенные свидетельства и св. отцы Церкви, то под душою мира опять мы должны разуметь только Бога и никакое иное существо. Библия говорит нам, что когда Бог создал землю и она была невидима и неустроена, т.е. пребывала еще в бесформенной массе или хаосе, то *Дух Божий носился верху воды*⁷⁹⁹. Этим Богооткровенным своим свидетельством Св. Писание показывает нам, что Дух Святой, при творении мира, был его истинною душою. Своим ношением над безвидною землею Он оживотворял ее, приготовляя тем самым из этого первоначального вещества мира, или, по выражению св. Василия Великого, водного естества, создание вселенной во всех ее дивных формах, которые появились затем по творческому Божественному Слову.

По толкованию вышеприведенных слов книги Бытия св. Василием Великим, «выражение... Дух Божий носился над водою, согласно с словозначением близкого к еврейскому сирского языка, означает: согревал и оживотворял водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца, и сообщающей нагреваемому некоторую живительную силу, или, что то же, приготовлял водное естество к рождению тварей»⁸⁰⁰. Точно так же объясняет означенные слова из книги Бытия (1:2) и Блаженный Августин⁸⁰¹.

Такою душою мира является Господь для тварей и после сотворения мира в тех Божественных своих действиях, в которых Он является, как Промыслитель, давая жизнь тварям, и о чем в Деяниях Апостольских сообщается в таких словах: *Сам давая всем живот и дыхание и вся... О Нем бо живем и движемся и есмы*⁸⁰². В данном случае очень хорошо говорит о Боге, как источнике жизни всего тварного, св. Афанасий Великий,

указывая, что если бы Господь не поддерживал естества всех сотворенных Им вещей, то вся вселенная подверглась бы разрушению и обратилась в ничтожество⁸⁰³. Подробно мы уясняли данную мысль о Боге, когда рассматривали наименование о. Булгаковым Софии единою жизнью.

Наконец, такую душою не всего мира, а только части его – людей, и притом в отношении к вечной духовной жизни, является Господь в Своих Божественных действиях, которые говорят о Нем, как о Спасителе мира. И эту мысль о Боге, что Он есть источник нашей духовной жизни или вечного спасения мы раскрывали подробно, когда уясняли с точки зрения Божественного Писания и учение св. отцов Церкви понятие Царства Божиего в виду неправильного софийного толкования о. о. Булгаковым и Флоренским славословия к молитве Господней; и когда рассматривали наименование о. Флоренским Софии вечным корнем нашим, на котором будто бы основывается возможность «жизни вечной» для нас.

Дополнительно к сему вышеизложенному нами приведем только слова Симеона Нового Богослова, в которых Бог – Дух Святой называется душою нашей души в смысле источника нашего возрождения и обновления. «То и было целию, – говорит преп. Симеон Новый Богослов, и концом всего воплощенного домостроительства Христова, чтобы Духа Святого принимали в души свои верующие в Него... чтобы Сей Святой Дух был как бы душою души верующих... чтобы (действием Сего Святого Духа) они... переплавлялись, пересозидались, обновлялись и освящались по уму, совести и по всем чувствам...»⁸⁰⁴.

Таким образом, в каком бы смысле пантеистическом или православном – мы ни рассматривали понятие о душе мира, все равно под нею мы должны разуметь одного только Бога. Поэтому о. о. Булгаков и Флоренский, называя Софию душою мира, тем самым приписывают ей Божественное достоинство.

Глава семнадцатая

Определение Софии: энергия Божия. Ссылка о. Булгакова на св. Паламу. Ниспровержение мысли: «энергия Божия есть сам Бог» учением же Паламы. «Томос святогорский»

Впрочем у прот. Булгакова и священника Флоренского есть определения, в которых София называется даже Богом, поскольку она, по их учению, есть энергия Божия и имя Божие.

В своей книге «Свет невечерний» о. протоиерей говорит: «Бог, открываясь твари, проявляется в Своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV в.) энергией Своей. Божество в Его внутри божественной жизни остается трансцендентным для твари, однако действие Божества, Его откровения, божественная сила, изливающаяся в творении, есть тоже Божество, единое, неделимое, присносущее. В этом смысле энергия Божия во всяком своем проявлении, как действие Божие, неотделимое от Бога, но являемое твари, есть Бог в творении, само Абсолютное и Трансцендентное... И действие Духа Святаго в таинствах есть Сам Бог... Хотя с точки зрения твари различается Бог в Себе и Бог в творении, однако это различие устанавливается не божеским естеством, но тварной ограниченностью: Бог самотождественен и в премирности Своей, как абсолютное Трансцендентное и в творческой энергии Своей, как Творец и Вседержитель»⁸⁰⁵.

Таким образом, по учению о. Булгакова, энергия Божия есть Сам Бог. Но по тому же учению, София есть энергия Божия. Имея в виду сию Софию, Премудрость Божию, прот. Булгаков в другой своей книге «Купина Неопалимая» говорит: «Она, если пользоваться выражением паламитских споров, есть в отношении к миру «энергия», действие Божие в творении... В то же время, если мы припомним основную мысль богословствования Паламы об энергиях Божиих, именно, что «энергия есть Бог»... то становится по аналогии понятным, почему и в каком смысле говорится в «Премудрости»⁸⁰⁶ с видимым безразличием то «Премудрость», то «Бог», ибо

Премудрость и есть Бог в мире, не по сущности и не по ипостасному бытию, но по жизнедейственному откровению»⁸⁰⁷.

Итак, по учению прот. Булгакова, София есть энергия Божия и как энергия Божия она есть Сам Бог. Причем в этом учении своем о. Булгаков, как видим, ссылается на учение св. Григория Паламы, вызванное его спором с еретиками Варлаамом и Акиндином.

Вопрос относительно спора паламитов с варлаамитами еще недостаточно исследован в богословской литературе. Переводчик жития св. Григория Синаита с греческого языка на русский И. Соколов⁸⁰⁸ в одном из своих примечаний в означенном переводе указывает источники, подлежащие изучению к уяснению настоящего вопроса⁸⁰⁹, которые являются весьма ценными для всех, желающих приобрести сведения из области этой литературы. В нашу задачу не входит всестороннее изучение паламитских споров. Нам нужно только знать, действительно ли учение св. Григория Паламы является опорой для о. Булгакова в его учении о Софии, как энергии Божией?

На этот вопрос дает нам определенный ответ доктор еллинской словесности, Епископ Порфирий Успенский, который изучил, перевел с греческого языка на русский документы, относящиеся к паламитским спорам, и изложил учение св. Григория Паламы, как и учение его противников об энергиях Божиих. В данном случае, в решении вопроса об энергии Божией, нам интересно остановиться своим вниманием из напечатанных епископом Порфирием документов на так называемом Томосе Святогорском. Последний содержит в себе учение исихастов, т.е. учение о безмолвии, ведущее свое начало от Антония Великого, обработанное и изложенное св. Григорием Паламой и представленное исихастами на собор 1341 г., на котором рассматривалось дело Паламы. А также среди этих документов весьма интересны для нас 150 глав, составленных св. Григорием Паламой, которые дошли до нашего времени с таким наименованием: «Физические, богословские, практические и очищающие от заразы Варлаама главы». Из них Епископом Порфирием приводится в его

переводе только сорок три. Мы же воспользуемся лишь содержанием некоторых из этих последних. Наконец, не лишним считаем обратить свое внимание в трудах того же Епископа Порфирия на учение Паламы, изложенное самим Епископом Порфирием. Это изложение примыкает по своему содержанию к «Томосу Святогорскому» и в особенности к вышеуказанным главам св. Григория Паламы.

Во всех этих трех видах учения св. Паламы выражается, как одна из главных мыслей, что энергия Божия *не* есть Бог.

«Мы ныне веруем, – говорится в «Святогорском Томосе», – в Отца и Сына и Св. Духа, Божество триипостасное, естество единое, простое, несложное, несозданное... и... внимая словам великого Дионисия (Ареопагита) во втором послании его к Гаю, верим, что Бог, дающий достойным боготворящий дар, который делает нас добрыми и сообщает нам божественность, сей Бог, дарующий такую благодать есть превыше такой божественности... А иной⁸¹⁰, пожалуй, скажет, что мы признаем два Божества. Однако, боготворящую оную благодать Бога св. Максим в своем сочинении о Мелхиседеке признает несотворенною и всегда существующей в присносущем Боге, признает, как нерожденный и самобытный свет, являемый достойным... Кто же к массалианам причисляет и двубожниками называет признающих эту боготворящую благодать Бога несозданною, нерожденною и самобытною? Ежели таковой есть, – то он противник святых у Бога и сам себя извергает из сонма спасаемых... Кто... о боготворящей благодати Бога говорит, что она есть действие души, проявляющееся вследствие одной подражательности, а не сверхъестественное озарение и не божеская неизреченная энергия, созерцаемая духовно удостоенными мужами и непостигаемая умом, таковой впал, хотя и бессознательно, в ересь массалиан»⁸¹¹.

Таким образом, из приведенного учения исихастов, изложенного св. Григорием Паламой, во-первых, мы видим, что Бог совсем не одно и то же, что Божественная энергия – Бог выше своей энергии. А во-вторых, здесь: одинаково, как Бог, так и Его энергия именуются несозданными.

Это наименование, прилагавшееся исихастами и св. Григорием Паламой к Богу и Его энергии, дало повод Варлаамитам обвинять паламитов в том, что они будто бы признавали бытие двух богов. Разумеется, это обвинение только тогда имело бы под собою почву, если бы паламиты под энергией Божией мыслили особое существо. Но этого паламиты никогда не говорили и не могли сказать, ибо учили о бытии одного только Бога. А когда учили об энергии Божией, то разумели под нею не Божественное существо, а действие или действие Божественного существа, считая их, на основании учения св. Максима Исповедника, несозданными, вечными и неотделимо принадлежащими одному только Богу.

2. Ниспровержение учения о. Булгакова 150 главами, составленными Паламой и его же учением, изложенным Еп. Порфирием

Из приведенного учения исихастов явствуется также и то, что сами варлаамиты смотрели на энергию Божию, как на естественное добродетельное состояние нашей души, как на энергию человеческого естества, или, напротив, как это ни странно, не отличали энергии Божией от Самого Божественного существа, о чем говорится в учении самого св. Паламы, в его 150 вышеобозначенных главах.

В этом учении в противовес варлаамитам еще сильнее выражается мысль, что энергия Божия не есть Бог, или не есть Божественное существо. Чтобы иметь достаточное представление о собственном учении св. Григория Паламы по интересующему нас вопросу, приведем подлинное содержание нескольких глав. «Если мы, – говорится в 64-ой главе, – поныне имеем в себе образ Божий, как и Ангелы, то подобие Божие несравненно менее в нас, чем в добрых Ангелах и наипаче ныне. Ибо усовершенствование по подобию Божию бывает только посредством Божественного озарения».

По свидетельству 65-ой главы: «Такое озарение – не создано, но и не существо Божие – оно. Единомысленники же Варлаама и Акиндина признают оное или творением, или существом Бога и таким образом богохульствуют».

«Сие то Божественное озарение, – говорит св. Григорий Палама в 66-й главе, – которого мы лишились преступлением Адама, явлено было на Фаворе, дабы мы знали: чем мы были и чем будем».

«Никогда не говорят, что божеских пресущественностей много: Божия пресущественность – едина. А Божественная и несозданная благодать и энергия Божия, уделемая без ущерба, на подобие солнечного луча, придает озаряемым свое собственное сияние» (гл. 68-я).

«Божественное и Боготворящее озарение и благодать есть энергия Бога, а не существо Его» (гл. 69-я).

«Пророк Исаия изрек, что таких божественных энергий семь: *Дух премудрости и разума, Дух совета и крепости, Дух ведения и благочестия, Дух страха Божия* (Ис. 11:9). Эти семь Духов варлаамиты и акиндиновцы признают сотворенными» (гл. 70-я).

«Акиндиновцы утверждают, что одно существо Божие несозданно, а что все прочее сотворено, и таким образом тварию делает Отца и Сына и Св. Духа. Творение есть не энергия Божия, а то, что произведено и окончено ею» (гл. 73-я).

«Божественное существо и божественная энергия везде находятся нераздельно, а в нас, созданных, вмещается лишь одна энергия Бога, так как она, по мнению богословов, делится без ущерба. Св. Иоанн Златоуст вещает: «вместима в каждом из нас божественная благодать и энергия, а существо Бога как бы вместилось в тварях, когда оно неделимо само в себе?» (гл. 74-я).

По словам 79-ой главы: «Един есть Бог. Существо Его непостижимо, а Божественные энергии Его, в тварях проявляющиеся, – постижимы. Эти энергии Его суть предвидящее хотение Его касательно нас, мудрость, беспредельное могущество Его и благодать: Варлаам и Акиндин, слыша это, винят нас, будто мы признаем многих богов и многое несозданное, и Бога делаем сложным. Но они не знают, как Бог нераздельно разделяется и делимый совокупляется; и потому в Нем нет ни множественности, ни сложности».

В восемьдесят же третьей главе сказано: «В тварях проявляется мудрость, творчество и могущество, но не существо Бога, – говорит Великий Василий, отвечая Евномию. – А так как варлаамиты и акиндиновцы утверждают, что ничем не разделяется Божественное существо и Божественная энергия, то явно, они суть евномиане».

А в 143-ей главе приводятся такие слова: «Св. Кирилл, рассуждая о Боге, говорит: «Энергии свойственно творить, а естеству рождать. Естество же и энергия не одно и то же»⁸¹².

Таким образом, в собственном учении св. Григория Паламы не только нет мысли, что энергия Божия есть Бог, но приводится целый ряд доказательств, что энергия Божия не есть существо

Божие или не есть сам Бог. Как видим, по учению св. Паламы, энергия Божия есть Божественное озарение, или благодать Св. Духа, но не существо Божие. Хотя энергия Божия и не создана, – как и Бог, и нераздельна с существом Бога, но естество Его и энергия Его не одно и то же. Божественные энергии постижимы, а Бог или существо Его непостижимо. Бог есть един и существо Его едино, а Божественных энергий семь, Божественных энергий много. Божественной энергии свойственно творить, а Божественному существу свойственно рождать. Божественная энергия, вмещаясь и проявляясь в нас, делится без ущерба, а Божественное существо не сложно и неделимо.

Те же самые мысли об отношении энергии Божией к Божественному существу мы находим и у епископа Порфирия в его изложении учения Паламы. Чтобы не повторяться, мы не будем останавливаться на этом изложении. Обратим только внимание здесь на тот кощунственный абсурд, к которому, по свидетельству св. Григория Паламы, приводит отождествление варлаамитами и акиндиновцами энергии Бога с Его существом. «Ежели, – говорит св. Палама, – энергии Бога ничем не отличаются от существа Его, а энергий много, то и существ в Боге много, чего никто еще и не воображал... Мы – причастники Божества. Под божеством богословы разумеют божественную энергию ... – Петр, Иаков и Иоанн на Фаворской горе увидели царствие Божие. Оный божественный и неизреченный свет Григорий Богослов и Василий Великий называют Божеством, говоря: „свет на Фаворе есть явленное ученикам божество и красота Сильного, одними святыми зримая с помощью силы Св. Духа“. Тот же Василий в другом месте говорит: „видели на горе и красоту Его Петр и сыны Громы, превосходящую сияние солнца, и предзнаменование второго пришествия Его сдобились узреть телесными очами“. И Дамаскин, и Иоанн Златоустый свет оный назвали лучом Божества... Акиндиновцы, ухищряясь прикрыть свое неправомыслие, иногда и несозданным называют свет, возсиявший на Фаворе, и сущностью Бога. Но они заблуждаются: ибо ежели оный свет виден был апостолами, значит, они видели и сущность Бога. Но пусть они послушают глаголющего: „никто не устанавливался в Ипостаси и существе

Бога и никто не видал и не изрекал божеского естества, и не только никто из людей, но даже ни один ангел. Сами шестокрылые херувимы не могут видеть сияния, исходящего из существа Божия, но крыльями закрывают лица свои“»⁸¹³.

3. Ниспровержение ссылки о. Булгакова на Паламу соборами 1345, 1347 и 1352 г.г. и актами Российского Св. Синода 1913 г. по поводу Афонской смуты. Нелепость настоящего софийного определения

Как мог св. Григорий Палама учить, что энергия Божия есть Бог, когда Варлаам и Акиндин обвиняли его в двубожии и многобожии за то, что он называл энергию и энергии божественные несозданными и чрез то, по их мнению, будто бы допускал наряду с истинным Богом бытие другого или многих богов? В противовес этому ложному обвинению, ему, напротив, приходилось доказывать, что энергия Божия *не есть* Бог и отождествление ее варлаамитами и акиндиновцами с существом Бога или Его творением называть даже кощунством.

Остается только удивляться, каким образом прот. Булгаков нашел для себя возможным сослаться на св. Григория Паламу в подкрепление своего ложного учения, что энергия Божия есть Бог и считать сего отца Церкви своим сторонником. Очевидно, о. Булгаков не подозревает, что его сторонниками в учении об энергии Божией являются враги св. Паламы, а именно – еретик Акиндин и совращенный им Константинопольский Патриарх Иоанн Калекас, которые были осуждены на соборе 1347 г., между прочим и за учение об энергии Божией, которого держится о. Булгаков.

Краткая история этого собора была такова. Собор 1341 года, созванный по поводу учение Паламы, рассмотрел вышеупомянутый «Святогорский Томос» или толк исихастов и признал его православным, а Варлаама осудил. Последний бежал в Италию к папе, который не только принял его в свое общение, но и посвятил в епископа. Но дело Варлаама на востоке не окончилось. Его продолжателем явился Акиндин, живший некоторое время на Афоне и имевший сильное влияние на Константинопольского Патриарха Иоанна Калекаса. Несмотря на то, что этот последний сам же осудил Варлаама, участвуя в соборе 1341 года, тем не менее он был склонен Акиндином на сторону им же осужденного Варлаама. Поэтому в

1345 г. при царице Иоанне (или Анне), матери Иоанна Палеолога, Патриархом Иоанном Калекасом был созван собор, который и осудил Паламу своими анафематизмами. Среди этих анафематизмов есть один, который выражен следующими словами: «Говорящим, что Божественная благодать, хоть и не создана, но отлична от существа Бога, анафема»⁸¹⁴.

Мы обращаем внимание на слова сего анафематизма для того, чтобы показать параллель между Акиндином и Константинопольским Патриархом Иоанном Калекасом с одной стороны и прот. Булгаковым – с другой. Первые анафемствуют Паламу за то, что он не отождествлял, как они, энергию Божию, или благодать Св. Духа с существом Божиим, т.е. с Самим Богом. Но и о. Булгаков вместе с этими еретиками отождествляет энергию Божию, как благодать Св. Духа, с Самим Богом, или, что то же, с Божественным существом. Как видели мы, в своей книге «Свет Невечерний» прот. Булгаков говорит: «Бог, открываясь твари, проявляется в Своем действии для твари в благодати, или (пользуясь выражением догматических споров XIV в.) энергии Своей... И действие Духа Святого в таинствах есть Сам Бог»⁸¹⁵.

Значит, о. Булгаков, говоря, что энергия Божия есть Сам Бог, тем самым показывает, что он, во-первых является сторонником собора 1345 г., осудившего противоположное учение об энергии Божией Паламы; и во-вторых – противником собора 1347 г., созданного упомянутою выше царицею Анною в защиту учения Паламы и осудившего Акиндина с Иоанном Калекасом, а вместе с ними и прот. Булгакова, как отождествляющего вместе с варлаамитами энергию Божию с Самим Богом, что то же – с самим существом Его.

В силу такого своего взгляда на энергию Божию по отношению к Самому Богу о. Булгаков является противником и собора 1352 г. и подвергается его анафеме, изреченной против тех, кто не признавал «разность существа и энергии»⁸¹⁶.

И не только прот. Булгаков является сторонником варлаамитов. Из вышеуказанной 83-ей главы учения св. Паламы видно, что св. Василием Великим и самим Паламою о.

Булгаков в силу своего учения, что энергия Божия есть Сам Бог, причисляется к евномианам.

Поэтому ссылка прот. Булгакова на св. Григория Паламу совершенно беспочвенна. И собственное учение Паламы, и соборы 1345, 1347 и 1352 г.г. говорят нам, что варлаамитам было свойственно учение об отождествлении энергии Божией с Самим Богом, а св. Паламе было свойственно учение, что энергия Божия не есть Сам Бог.

Отсюда становится понятным, почему Святейший Синод Русской Церкви в 1913 году по поводу лжеучения афонских имябожников нашел необходимым в своем послании ссылаться на св. Григория Паламу для опровержения учения, что энергия или энергии Божии суть Бог. Здесь Русский Синод заявил, что такого учения у Паламы нет. «Святитель, – говорится в синодальном послании, – нигде не называет энергий „Богом“, а учит называть их „Божеством“ (не Феос, а Феотис). Различие же между этими названиями легко видеть из такого примера. Говорится: „Христос на Фаворе явил Свое Божество“, но никто не скажет: „Христос на Фаворе явил Своего Бога“: это была бы или бессмыслица, или хула. Слово „Бог“ указывает на Личность, „Божество“ же на свойство, качество, на природу»⁸¹⁷.

Вместе с указанным посланием были опубликованы нашим Синодом по поводу того же лжеучения имябожников и три доклада, составленные Архиепископом Никоном Вологодским (ныне умершим), Архиепископом Антонием Волынским – ныне здравствующим Митрополитом, Председателем Русского Архиерейского Синода Зарубежной Церкви и профессором С.В. Троицким. Все три автора этих докладов решительно доказывают мысль, что энергия Божия не есть Бог, и что ее можно поэтому называть только божественною, или божественностию и божеством, но никак не Богом – не Θεός, а Θεότης;. И в доказательство данной мысли вышеобозначенные два иерарха и профессор ссылаются также на св. Григория Паламу и на собор 1341 г., на котором восторжествовало учение опять того же Паламы.

По словам профессора С.В. Троицкого, «собор... не называет энергию Богом, а говорит лишь об ее Божественности

и ни разу не применяет к ней слова Θεός – Бог, а всегда лишь глаголы Θεότης – божество, божественность. И во время споров паламиты всегда говорили лишь о божественности энергии Божией, а не о том, что она есть самое существо Божие, что она есть Бог. И все приводимые ими святоотеческие изречения также говорили лишь о божественности энергии Божией и, в частности, Фаворского света, а вовсе не о том, что энергия Божия и, в частности, Фаворский свет, есть Бог»⁸¹⁸.

Само собою разумеется, после всего вышесказанного нами по поводу наименования о. Булгаковым Софии энергией Божией, не может быть сомнения в том, что св. Григорий Палама не только не учил, но и не мог никогда учить, что энергия Божия есть Бог.

Впрочем, все сказанное нами не только выясняет истинное воззрение св. Паламы на энергию Божию, но и показывает вместе с тем всю ошибочность взгляда прот. Булгакова на свою Софию, как на Бога, что он и пытается доказать путем извращения учения св. Григория Паламы об энергии Божией.

Прямо о. Булгаков и здесь не говорит, что София есть Бог. Но он называет ее энергией Божией. А энергия Божия, по его словам, есть Сам Бог, т.е. Бог в собственном смысле, или самое Божественное существо. Следовательно, по собственным словам прот. Булгакова, выходит, что София есть Сам Бог, Абсолютное Божественное Существо.

Правда, он, как мы видели, в своей книге «Купина Неопалимая» говорит, что «Премудрость и есть Бог в мире, не по сущности и не по ипостасному бытию, но по жизнедейственному откровению»⁸¹⁹. Зато в другой своей книге «Свет невечерний» о. Булгаков высказывает такие, также вышеприведенные нами слова: «Энергия Божия во всяком своем проявлении, как действие Божие... являемое твари, есть Бог в творении, само Абсолютное Трансцендентное. Хотя с точки зрения твари различается Бог в Себе и Бог в творении, однако это различие устанавливается не Божеским естеством, но тварной ограниченностью: Бог самотождественен и в премирности Своей, как Абсолютное Трансцендентное и в творческой энергии Своей, как Творец и Вседержитель»⁸²⁰.

В конце концов, в качестве вывода из сопоставления тех и других приведенных слов о. Булгакова получается кощунственный абсурд. Много раз прот. Булгаков заявлял, что София не тождественна Св. Троице, что она не есть Бог. Но, называя ее энергией Божией, он тем самым утверждает, что она есть «Бог в Себе», Абсолютное Божественное существо, есть истинный Бог. Но таким существом у нас является Св. Троица.

Возможно, что о. Булгаков, заявляя, что София не тождественна Св. Троице, не противоречит в своих собственных глазах, когда Софию, как энергию Божию, тем не менее, считает Богом в Себе, Абсолютным Божественным существом. В таком случае получается от его наименования Софии энергией Божией другой кощунственный абсурд. Выходит, что наряду с Св. Троицей существует другое Абсолютное Божественное существо – другой Бог.

Вот к каким выводам приводит учение прот. Булгакова о Софии, как об энергии Божией. К таким же выводам приводит и его определение Софии, в котором она именуется, как имя Божие.

Глава восемнадцатая

1. Определение Софии: имя Божие. Учение об имени Божиим о.о. Булгакова, Флоренского и афонских имябожников. Отношение к сему учению греческой и русской Церквей

В книге прот. Булгакова «Свет невечерний» мы находим такие слова: «Имя Божие, – говорит он, – которое есть постоянно совершающееся действие силы Божией, энергия Божества, есть Бог»⁸²¹. В таком же смысле и, в частности об имени «Иисус», рассуждает в своей книге и священник о. Флоренский, ссылаясь для доказательства на дневник о. Иоанна Кронштадтского: «Моя жизнь во Христе»⁸²². Но в той же книге своей «Свет невечерний» о. Булгаков определяет Софию, как имя Божие, говоря, что София «своим ликом, обращенным к Богу, есть Его Образ, Идея, Имя»⁸²³.

Таким образом, чтобы утвердить свое учение о Софии, как о Боге, прот. Булгаков подводит под него основу, которая представляет из себя учение имябожников, что имя Божие есть энергия Божие и, следовательно, есть Сам Бог. Вне всякого сомнения, эта основа кажется о. Булгакову незыблемой. Но мы с этим согласиться не можем. Посмотрим, насколько имябожническое учение может быть основой для его софийного учения.

Как известно, вопрос, выдвинутый русскими афонскими имябожниками сильно взволновал нашу русскую Церковь и, к сожалению, не успел получить для себя окончательного разрешения. Поэтому мы не считаем излишним с особым вниманием остановиться на имябожническом учении.

Сущность последнего определяет сам прот. Булгаков своими вышеприведенными словами. Так в своей сущности определяется это учение и самими имябожниками. В их «Ответе на грамоты святейших вселенских патриархов» мы читаем: «Всякое имя Божие есть действие Божие и имени Божию, как действию Божию, принадлежит Божественное достоинство по существу, а не по благодати и потому мы именуем имя Божие Богом»⁸²⁴. Самый главный защитник имябожнического учение

иеросхимонах Антоний Булатович в своей «Апологии» говорит: «всякая вообще Истина Богооткровенная, возвещенная людям Духом Святым чрез пророков и апостолов и Богоносных мужей, а также изреченная воплощенным Богом и Словом, также и всякая Богодвижимая молитва и молитвы церковные, кои внушил Церкви Дух Святой, – суть Бог, ибо суть словесное действие Бога. Следовательно, и всякое Имя Божие, как истина Богооткровенная – есть Сам Бог, и Бог в них пребывает всем существом Своим, по неотделимости существа Его от действия Его»⁸²⁵.

Хотя, по учению имябожников, все имена Божии, как действия Божии, неотделимы от Бога, вечны и равночестны, тем не менее, говоря об имени Божиим, они в особенности имеют в виду имя «Иисус». В данном случае является характерным заглавие книжки иеросхим. Антония Булатовича, которая называется «Апологией веры во Имя Божие и во Имя Иисус». Поэтому в конце «Апологии» о. Булатович выражает такое исповедание: «исповедую, что имя Божие и имя Иисус Божественно и Свято Само по Себе, то есть Сам Бог»⁸²⁶.

Правда, под влиянием критики, тот же о. Булатович в своей «Апологии» говорит: «мы... различаем Имя Божие от Самого Существа Божия и не сливаем понятие Существо Божие и Имя Божие»⁸²⁷. Но это заявление вождя имябожников не изменяет сущности их учения, ибо о. Булатович не отрекается от вышеприведенных его слов, в которых он называет имя Божие и имя Иисус самим Богом. А выражение: «сам Бог» равносильно выражению: «существо Божие». Если бы о. Булатович назвал имя Божие и имя Иисус только Богом, то и тогда означенное его заявление не изменило бы основной точки зрения имябожников. Ведь под наименованием «Бог» обычно мыслится нами только Божественное существо, и ни что другое. Да, в Божественном Писании и люди называются богами⁸²⁸. Так именуются они по благодати. Но имябожниками имя Божие называется Самим Богом. Значит, оно, по их учению, есть Бог не по благодати, а по Божественному естеству. Кроме того, в имябожнической рукописи под названием: «Соборное разсуждение о имени Иисуса Христа в пустыни „Новая Физанда“ на Афоне», в

пунктах 1 и 7 сего «разсуждения» под словами: «имя Божие есть Сам Бог» разумеется именно существо Божие⁸²⁹.

Под влиянием той же критики имябожники словами о. Булатовича в его «Апологии» заявляют, что «условных знаков и букв, коими выражается Божественная истина и идея о Боге, мы не обожаем, ибо сии звуки и буквы не суть Божественное действие Божества, а действие человеческого тела... Богом же называем самую идею о Боге»⁸³⁰. Такое заявление делает о. Булатович в своей «Апологии» неоднократно, говоря: «всякая идея о Боге есть Сам Бог»⁸³¹, «созерцание имени Его и есть Бог»⁸³²; под именем Божиим должно разуметь мысль, идею о Боге⁸³³. То же самое писали имябожники в своем «Ответе на грамоты вселенских патриархов» и в изданной ими тетради «По поводу листка», который содержит в себе учение Православной Церкви об именах Божиих⁸³⁴.

Но и это заявление имябожников не изменяет главного положение в их учении, что имя Божие есть Бог. Мысль или идея о Боге есть внутренняя духовная составная часть имени Божиего, как членораздельный звук – составляет внешнюю физическую составную часть имени Божиего. Только при наличии обеих этих составных частей своих может быть имя вообще и в частности имя Божие. Разумеется, означенное заявление имябожников само по себе является в высшей степени странным. Оно изменяет все их имябожническое учение, которое от начала и до конца говорит об имени Божиим; ибо оно дает им только право говорить, что идея о Боге есть Бог, и не дает им права говорить, что имя Божие есть Бог. Но в действительности, в силу этого заявления нельзя оценивать сущности учение имябожников по той причине, что они называют идею о Боге самим Богом, а также отличают имя Божие от самого существа Божиего только для того, чтобы выйти из под ударов критики, а не для того, чтобы внять спасительному ее голосу и оставить свое пагубное заблуждение.

Поэтому о. Булатович в той же своей «Апологии» пишет, что под именами и словами он разумеет имена и слова членораздельные. «Сын Божий, – говорит он, – и Слово есть

премудрость Отчая, энергия сей премудрости есть членораздельное слово премудрость, возвещенная людям или Самим Господом Иисусом, или рабами Его в Ветхом и Новом Заветах»⁸³⁵. А в другом месте своей «Апологии» о. Булатович пишет: «Конечно, говоря о таком поклонении (как Богу) Имени Божию, мы понимаем имя Божие духовно и в широком смысле этого слова, а не только в узком смысле букв и звуков, которыми пишется и произносится какое-либо имя Божие»⁸³⁶.

Таким образом, имябожники хотя и заявляют, что они отличают имя Божие от самого Божественного существа и не обоготворяют самих букв и звуков сего имени, считая Богом идею о Боге, но в действительности имя Божие они называют Самим Богом, т.е. существом Божиим; и под именем Божиим разумеют не одну только составную часть имени – идею или мысль о Боге, но и другую его составную часть – членораздельный звук. Иначе сказать, имябожники в своем учении об имени Божиим, как энергии Божией, называют его Самим Богом, т.е. отождествляют имя Божие с существом Божиим и имеют в виду имя Божие целиком, – как мысль о Боге и как внешнее выражение этой мысли в нашем членораздельном звуковом произношении.

Мы не намерены подробно излагать имябожническое учение наших русских афонских иноков для всесторонней его критики. Критическое обследование этого учения уже было. Оно началось с Греческой Константинопольской Церкви, о чем свидетельствует послание Константинопольского Патриарха Иоакима III-го от 1912 г., 12 сентября, которым это учение осуждается⁸³⁷. Заместителем Иоакима, Константинопольским Патриархом Германом V-ым было поручено рассмотреть учение русских имябожников в особой комиссии из преподавателей Халкинской богословской школы. Когда комиссия признала означенное учение неправильным, то и Синод Греческой Константинопольской Церкви осудил его, как хульное и еретическое, а Патриарх Герман отправил от 5 апреля 1913 г. на Афон грамоту с осуждением учения имябожников⁸³⁸.

Подробным и всесторонним обследованием настоящего вопроса в связи с афонской смутой пришлось заняться нашему

Российскому Святейшему Синоду в том же 1913 г. При этом обследовании Синод имел в своем распоряжении три доклада по поводу возникшего на Афоне имябожнического учения, составленные: Архиепископом Антонием Волынским, ныне Митрополитом и Председателем Русского Архиерейского Синода Зарубежной Русской Церкви, Архиепископом Никоном Вологодским, ныне умершим, и С.В. Троицким, ныне профессором Белградского Университета. На основании сих докладов Синод наш тогда же обратился ко «всечестным братьям, во иночестве подвизающимся» с особым посланием⁸³⁹. Кроме того, в Прибавлениях к Церковным Ведомостям за 1913 г. был напечатан труд того же С. Троицкого, в котором автор дал всесторонний и очень подробный критический разбор сего учения под заглавием: «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники»⁸⁴⁰. Из всех указанных нами выше материалов можно составить об учении русских имябожников всестороннее представление. Но мы этого делать не будем, ибо всестороннее освещение данного учения не входит в нашу задачу. Имея в виду учение о. Булгакова о Софии, в котором она определяется, как имя Божие и потому называется энергией Божией и Самим Богом, мы только уясняем себе, насколько состоятельно учение, что имя Божие есть энергия Божие и Сам Бог, а также, может ли на основании сего учение прот. Булгаков считать Софию Богом? Конечно, мы должны рассматривать этот вопрос при свете святоотеческого учения, которое есть учение Церкви.

2. Глубокая давность имябожнического учения. Теория Евномия и ссылка его на Св. Писание

Итак, будем иметь в виду главный вопрос из учения имябожников: можно ли назвать имя Божие энергией Божией и Самим Богом?

Вопрос этот был поднят очень давно, еще в IV веке еретиком Евномием и тогда же был решен святыми отцами в отрицательном смысле. Евномий, как арианин, не мог разделять православного учения о Сыне Божиим, как истинном Боге. Он считал Его тварью. Но чтобы найти основание для своего еретического учения о Сыне Божиим, он и выдвинул свою рационалистическую теорию об именах вообще, в частности об именах Божиих и в особенности об имени: «Нерожденный».

По свидетельству проф. Троицкого, эта теория находится в связи с учением Платона об идеях⁸⁴¹, которые, по учению Платона, выражают сущность всех вещей и суть самые сущности вещей. Впрочем, об этой связи того и другого учения свидетельствует сам Григорий Нисский в своей 12-ой книге против Евномия, где о последнем св. отец говорит: «оглушенный благозвучием Платоновой речи, он считает приличным сделать догматом Церкви его философию»⁸⁴². Мы говорим об указанной связи между учением Евномия и Платона, имея в виду, что имя ставится Евномием в такое же отношение к предмету, им обозначенному, какое отношение указывается Платоном между идеями и вещами.

Как видно из опровержения сего еретического учения Евномия св. отцами – Григорием Богословом, Василием Великим, Иоанном Златоустым и в особенности самым главным обличителем Евномия св. Григорием Нисским – сущность этой арианской теории сводится к следующему.

Все имена существовали ранее вещей, которые ими обозначаются. Эти имена выражают самую сущность вещей. Они открыты были людям Самим Богом. Он насадил их в душах людей, как сущность вещей. Поэтому люди получили

возможность иметь самое истинное познание о вещах, ибо обладают самою их сущностью и постигают ее.

В частности это надо сказать и про имена Божии. Открытые нам Богом, они представляют собою дело Божие или действие Божии, почему выражают сущность, природу именуемого ими Бога и даже суть ничто иное, как самая эта сущность, т.е. Бог или существо Божие. По учению Евномия имена даже предпочтительнее самих предметов. Отсюда, каковы имена, таковы и сущности предметов. От разности имен зависит разность сущностей. Поэтому люди посредством имен Божиих могут достигать абсолютного познания о Боге и Его сущности; причем могут познавать Бога так, как знает Себя Сам Бог. Чрез такое познание Бога при помощи имен Божиих люди и достигают своего спасения.

Все сказанное об именах Божиих, по свидетельству Евномия, в особенности приложимо к имени Божию: «Нерожденный». Но если это имя выражает сущность или природу Бога Отца, то ей чужда будет природа Сына, ибо сущность Его различия от сущности Отца – она определяется именем: «рождение», или что то же именем: «Рожденный». Значит Сын Божий несравненно ниже Отца, поэтому не может быть истинным Богом. Как рожденный, Он имеет тварную сущность, и есть тварь.

Такова еретическая теория Евномия об именах Божиих, имеющая своею целью утвердить ересь Ария.

Мы не будем заниматься критическим исследованием всей этой теории целиком. Нам нужно взять из нее только те положения, которые имеют поразительное тождество с учением русских имябожников, на котором прот. Булгаков хочет обосновать свое наименование Софии Богом. Такими положениями из арианской теории Евномия являются его утверждения, что имена Божии, во-первых, открыты Самим Богом и, как таковые, суть его действия, и поэтому выражают Его сущность; и во-вторых, являются самою этою сущностью, или что то же – Самим Богом. Необходимо отметить, что свою мысль об изобретении имен Божиих Самим Богом Евномий пытался доказать свидетельствами Св. Писания. По его словам,

Бог произносил речение и «дал имена существующим (предметам), – потому что и ростку, и былью, и траве, и семени, и дереву, и прочему дал имена прежде создания человека, когда повелением своим творил все, что получило бытие»⁸⁴³. Для утверждения сей мысли Евномий ссылается на слова Св. Писания и говорит, что «Моисей весьма ясно возглашает: *рече Бог и приводит самые речения: да будет свет, да будет твердь; да соберется вода; да явится суша; да произрастет земля; (Быт. 1:3, 6, 9, 11, 20)*»⁸⁴⁴.

Для защиты той же своей мысли, что имена изобретены Самим Богом, а не суть дело человеческое, Евномием отмечается то обстоятельство, что в Св. Писании многие слова употребляются произносимыми от лица Божиего⁸⁴⁵. В частности, им указываются дальнейшие слова из книги Бытия: *нарече Бог твердь небо и сушу нарече землею и свет день а тьму нарече ночь*⁸⁴⁶. Обращаясь к сторонникам Св. Григория, Евномий их спрашивает: «когда писание признает, что сии названия положены Богом, то как вы говорите, что имена придуманы людьми?»⁸⁴⁷ А также ссылался Евномий и на слова Божественного Псалмопевца *исчитай множество звезд и всем им имена нарицая*⁸⁴⁸. С тою же целью указывалось им и самое главное наименование Божие: *Сый* которое было приложено к Себе Самим Богом⁸⁴⁹. И наконец не забыты были Евномием многие имена, которые прилагал к Себе Иисус Христос, называя Себя дверью (Иоан. 10:9), хлебом (6:51), путем (14:6), лозою виноградною (15:10). пастырем (10:11). светом (8:12)⁸⁵⁰.

3. Святоотеческое учение о человеческом «примышлении», как источнике изобретения имен

Посмотрим на вышеобозначенные положения из теории Евномия, а также на его аргументацию при свете святоотеческого учения.

В ответ на утверждение Евномия, что имена существующих предметов, и в частности имена Божии, изобретены Богом, св. Григорий Нисский и Василий Великий утверждают, что все существующие имена изобретены людьми, человеческим рассудком. По словам первого из упомянутых отцов Церкви, «изобретать существующим предметам служащие к их обозначению слова и наименование принадлежит получившим от Бога способность мышления людям, которые всегда по своему произволу, для яснейшего представления предметов, изобретают известные речения, указывающие их свойства»⁸⁵¹. Эта способность теми же вышеуказанными св. отцами называется человеческим «примышлением»⁸⁵². Последнее Василием Вел. определяется так: «возникающее у нас после первой мысли о предмете более тонкое и тщательное исследование мыслимого называется примышлением»⁸⁵³. Так же по существу определяется «примышление» и св. Григорием Нисским. «По моему рассуждению, – говорит он, – примышление есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов из первого познания о том, что составляет предмет занятий»⁸⁵⁴. По свидетельству сего св. отца, «примышление» есть источник всех наук. Но «и все прочее, – говорит он, – что время открыло полезного и нужного для жизни человеческой, открыто не иначе, как чрез примышление»⁸⁵⁵.

Как свидетельствуют те же св. отцы Церкви, это человеческое «примышление» является источником для появления и всех имен Божиих. «Имя Божества, – пишет св. Григорий Нисский, – изрекается людьми посредством примышления для обнаружения превышного могущества»⁸⁵⁶ ... мы думаем, что прибавлять какую-нибудь честь к Божескому

естеству, высшему всякой чести, есть дело, превышающее человеческую немощь; но при этом не отрицаем, что посредством благочестиво примысленных речений и имен стараемся дать некоторое понятие о свойствах сего естества»⁸⁵⁷.

По словам Св. Василия Великого, «Господь наш Иисус Христос... именуется Себя в одном месте так, в другом иначе, применяя к Себе по примыслениям названия, между собою различные»⁸⁵⁸. В согласии с этим святоотеческим свидетельством мы находим у св. Григория Нисского такие слова: «противоречит тому, что говорим, не обращающий внимание на имена, употребляемые в Писаниях. Потому что если бы изучил божественные речения, то, конечно, узнал бы, что по различным способам примысление Господь называется в Писании и *клятвою* (Гал. 3:13).. . и *скимном львовым* (Быт. 49:8)... и подобными именами, которыми святые и отменные мужи верно объясняли цель той мысли, какую имели в виду»⁸⁵⁹.

Вообще, в творениях св. Григория Нисского содержится много свидетельств, где он заявляет, что происхождение всех имен есть дело людей, а происхождение предметов, ими обозначаемых, есть дело Бога. *В начале сотвори Бог* не имя неба и земли, но *небо и землю* (Быт. 1:1), отвечает святитель Григорий⁸⁶⁰. «Имена, – пишет он, – а не естество существующих предметов происходит от нас»⁸⁶¹.

Конечно, все существующее имеет свою последнюю причину Бога. Он источник бытия всего, и следовательно имен. Этого не отрицает и св. Григорий Нисский, почему и говорит: «звуки для объяснения сущего изобрела вложенная Богом в нашу природу разумная сила. Если кто относит причину их к Давшему силу, – ...мы не противоречим. Как о движении, зрении и прочих действиях чувств мы говорим, что они происходят от Того, от Которого мы получили таковую способность: так и причина именования Бога... должна быть относима к Нему Самому. А власть именовать все мыслимое так или иначе лежит в природе; и захочет ли кто называть ее примыслением или иным чем-либо мы не будем прекословить»⁸⁶². Однако, из приведенных слов св. Григория

видно, что власть давать имена дана от Бога человеку. Ее он осуществляет чрез свою способность примышления, что то же – разумную силу, которая, по словам св. Григория Нисского, «происшедши таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи... налагает на каждую из вещей, как бы какие клейма, обозначение посредством звуков». Удостоверяет это учение и великий Моисей, сказав, что «Адамом положены наименования неразумным животным» (Быт. 2:19–20)⁸⁶³. Таким образом, учение св. Василия Великого и св. Григория Нисского, что имена изобретены людьми, остается непоколебимым. Так и заявляет о сем св. Григорий, говоря: «остается твердым наше слово, что человеческие звуки суть изобретение нашего рассудка. Потому что мы не знаем из Писания, ни того, чтобы в начале, когда еще человечество было само с собою единогласно, сообщены были слова от Бога каким либо научением, ни того, чтобы, когда языки разделились на разные отличия, божественный закон установил, как каждый должен говорить; но Бог, восхотев, чтобы люди были разноречивы, предоставил им идти естественным путем и каждому (народу) как угодно образовать звук для объяснения имен»⁸⁶⁴.

4. Ниспровержение св. отцами ссылки Евномия на слова Св. Писания: Быт. 1:3, 6, 9, 11, 20. Взгляд св. Григория на происхождение всех слов Св. Писания

Если мы это святоотеческое учение об изобретении имен вообще и в частности имен Божиих самими людьми сопоставим с теми приведенными нами выше изречениями Св. Писания, на которые ссылается Евномий, то и после этого оно останется непоколебимым.

Как видели, Евномий, для доказательства своей мысли, что имена произошли от Самого Бога, указывает на слова из книги Бытия: *рече Бог: да будет свет; да будет твердь*, и пр. (Быт. 1:3, 6, 9, 11, 20). Но св. Григорий изъясняет нам, что в приведенных Евномием библейских словах выражение *рече* "нисколько не указывает на голос или речь Божию, но, означая могущество соприсущее изволению Божескому, представляет с большею доступностью для наших чувств умопостигаемое учение... Дух Святый, говоря, что созданию предшествовало повеление, являет нам Бога Создателем не речений, но предметов, указываемых значением речений»⁸⁶⁵. По свидетельству сего св. отца Церкви, эти слова научают двум истинам: той, что Бог сотворил все по Своей воле, и той, что Божеское изволение без усилий и труда стало естеством»⁸⁶⁶.

Таким образом, согласно толкованию сих слов Божественного Писания св. Григорием, здесь нет даже совсем мысли о том, что Бог является создателем речений, обозначающих ту или другую часть созданного Богом естества.

Да и самых речений в смысле наших слов и речей здесь совсем не могло быть. По словам св. отца, людям свойственно сначала выражать свое хотение словами, а потом уже осуществлять его действием. Но такое посредство между хотением и действием, Богу, как всемогущему, совсем не свойственно. Что это так, об этом свидетельствует Моисей. Повествуя, «что Бог изрек повеление чему-либо произойти, Моисей, – говорит святитель Григорий, – изображает свободное хотение воли, а прибавляя: *и бысть тако*, показывает, что для

Божеского естества нет никакого различия между изволением и действием... Ибо понятие произволения и действия несколько не допускает мысли о чем-либо посредствующем между ними; но как при воспламенении огня одновременно является и свет... так и действие Божеского изволения есть самое осуществление происшедшего... Бог, все осуществивший повелением Своим... в то же время для возвещения сей мысли не имеет нужды в словах»⁸⁶⁷.

Точно так же объясняет слова Св. Писания, на которые ссылается Евномий и св. Василий Великий. «Создатель вселенной, – говорит он, – ...все величие видимого привел в бытие одним мановением воли... Когда же приписываем Богу глас, речь и повеление, тогда под Божиим словом не разумеем звука, издаваемого словесными органами, и воздуха, приводимого в сотрясение посредством языка, но, для большей ясности учащимся, хотим в виде повеления изобразить самое мановение в воле»⁸⁶⁸. Подобным образом рассуждают св. Амвросий Медиоланский, св. Иоанн Дамаскин и другие св. отцы Церкви⁸⁶⁹.

Итак, из вышесказанного святоотеческого объяснение речений Божиих кн. Бытия⁸⁷⁰ явствует, что эти речения суть ничто иное, как изображение или обозначение Моисеем Божественной воли. Согласно с этим св. Григорий Нисский определенно показывает нам, что представляют из себя все слова Божии, которые находятся в Св. Писании. По словам св. отца: «речь Божия не произносится ни на еврейском, ни на другом каком-либо из употребляемых между народами языке, но все, какие ни есть Божии слова, написанные Моисеем или пророками, суть указание Божественной воли, то так, то иначе сообразно с достоинством причастников благодати, озаряющие чистую и владычественную силу (ума) святых»⁸⁷¹.

Из этих святоотеческих слов видно, что слова Св. Писания не суть самая воля Божия, или действие Божие, или самое откровение Божие, а только указание этой Божественной воли, – то, что указывает на эту волю, говорит о ней, отпечатлевая ее в тех или иных словесных формах или словах, которые ранее изобретены были людьми. Так появились все слова Божии, как

плод бывшего откровения или воздействия на душу святых Божественной воли. Как плод Божественного откровения, слова Божии выражают волю Божию и указывают людям путь спасительной жизни, согласной с истинною верою в Бога и Его святыми заповедями, и называются указаниями Божественной воли. Но сами по себе эти слова не суть в собственном смысле речения Божии. Они принадлежат нашему изобретению. Они суть наши слова, которыми святые люди истолковывали полученное откровение для других; и потому возвещали его человеческими речениями, так как иначе мы не могли бы понять Божественного откровения в целях нашего спасения. Так смотрит на дело и сам св. Григорий Нисский, почему и говорит: «мы не можем иным способом понять открываемое, если оно не будет возвещено звуками и речениями. Хотя Давид Духом говорит, что Господом нечто речено Господу (Мф. 22:43), но говорящий есть Давид, который не мог бы иначе научить нас тому, что понимает, если бы звуками и речениями не истолковал полученного им от Бога разумения тайн»⁸⁷².

Таким образом, называя слова Божии указаниями Божественной воли, св. Григорий Нисский не смешивает действия Божиего с его внешним впечатлением, его словесною формою. Слова Божии, как указание Божественной воли – одно, а самая воля Божие и действие Божие – совсем другое. Последнее принадлежит Богу, а первое принадлежит человеку, его воле и есть его дело, хотя оно, как плод Божественного откровения, с непогрешимою точностью выражает Божественную волю. И если Моисей приписывал вышеуказанные речения Св. Писания Самому Богу, то делал это, как говорит тот же св. Григорий Нисский, «по незрелости только что приводимых еще к богопознанию, для яснейшего представления Божеской воли и дабы удобнее убедить слушателей, внушая им страх достоверности Того, Кто говорил им»⁸⁷³.

5. Взгляд св. Григория на слова Св. Писания, которые представляются произнесенными от лица самого Бога. Абсурдность мысли, приписывающей имена в их изобретении и произнесении Богу

Впрочем у св. Григория Нисского мы находим учение, из коего видно, что употребляемые в Св. Писании слова Божии, продолжают оставаться в своей сущности словами человеческими даже и тогда, когда в силу Божественного домостроительства, в целях нашего спасения, они произносились не людьми, но чудесно, Божественною волею были составлены Богом посредством воздушных стихий. Это учение выражается св. отцом при его объяснении гласа Божественного Отца, бывшего Сыну Божию во время Его крещения во Иордане⁸⁷⁴, во время преображения на Фаворе⁸⁷⁵ и пред страданиями Христа, когда прибывшие в Иерусалим на поклонение к празднику еллыны выразили желание Его видеть⁸⁷⁶. По поводу указанного явления из жизни Иисуса Христа св. Григорий Нисский говорит: «таковой глас для вразумления слушающих был образован Богом в воздушной стихии соответственно преобладающей привычке говорящих. Так Бог *всем хотящий спастися и в разум истины прийти* (1Тим. 2:4), сочленил в воздухе слово, имея целью спасение слушающих, как и Господь говорит иудеям, думавшим, что *гром бысть* потому, что звук составилсЯ в воздухе, что не *Мене ради глас сей бысть, но, вас, ради* (12:29–30)»⁸⁷⁷.

В приведенном святоотеческом изречении особенно оттеняется мысль, что слова Божественного Отца, сказанные Сыну Божию в вышеобозначенных случаях Его земной жизни были составлены Богом посредством воздушных стихий. Следовательно нельзя сказать, что эти слова в собственном смысле произнесены были Богом, хотя они и представляются произнесенными от лица Самого Божественного Отца, тем не менее эти слова в своей сущности были словами изобретенными ранее людьми, – словами человеческими.

Таковыми же, как свидетельствует св. Григорий Нисский, человеческими словами по своей сущности продолжают быть и те слова, которыми Господь беседует со святыми во время своих Богоявлений в силу Своего неизреченного человеколюбия и крайнего снисхождения к человеческой немощной природе. «Что Бог, – говорит святитель Христов, – допускает беседу с человеком, причиною того мы полагаем человеколюбие... Сила Божия... бесконечно превышая нашу природу, и будучи недоступна для общения, как бы какая благоутробная мать, подражающая бессмысленному лепету младенцев, то уделяет человеческой природе, что она в состоянии принять. Поэтому, в различных богоявлениях людям она и принимает человеческий вид, и по-человечески говорит, и облекается в гнев и милость... чтобы чрез все свойственное нам руководима была младенческая наша жизнь наставлениями провидения, будучи приводима в связь с Божескою природою ... посредством наших свойств провидение Божие приспособляется к нашей немощи... Но как нельзя назвать глухонемым разговаривающего с глухонемым посредством видимых знаков, которые он привык понимать, так нельзя приписывать Богу человеческого слова на том основании, что Он употреблял его с людьми по домостроительству»⁸⁷⁸.

Итак, нет ни одного слова в Св. Писании, которое, по учению св. Григория Нисского, не было бы изобретением человеческого разума. Следовательно, по своему образованию, все слова Божии, хотя бы и сказанные от лица Самого Бога, суть наши слова. Вот почему св. отец говорит: «хотя в Божественном Писании от лица Божия изрекаются некоторые из обычных у нас речений: но нужно знать, что Дух Святой беседует с нами нашими же словами. Так и из повествования книги Деяний (Деян. 2:6) знаем, что каждый принимал учение на собственном природном языке, внимая силе слов при помощи известных ему речений»⁸⁷⁹.

Св. Григорий Нисский, изъясняя истину, что слова Божии, о коих говорит нам Св. Писание, суть слова человеческие, показывает, к каким должны мы придти нелепостям, если, прежде всего, будем считать имена вообще и имена Божии в

частности изобретенными Самим Богом. По его словам, это будет равносильно тому, чтобы приписывать Богу человеческие дела и чрез это впадать в языческие, антропоморфические понятия о Боге, а также и в нелепые понятия о самих людях. «Болтовня и суетность иудейская, – говорит св. отец, – совершенно чуждая возвышенности образа мыслей христиан думать, что великий... Бог, как бы некоторый грамматик, сидит, занимаясь тонкостями... установления имен... сидя пред первозданными, как бы какой детоводитель... преподает учение о словах и именах... он (Евномий) говорит, что сами первозданные Богом или непосредственно происшедшие от них, если бы не были научены, как каждая из вещей нарицается и именуется, жили бы вместе безгласно и бессловесно, и ничего, говорит, полезного для жизни не совершили бы, так как мысль каждого была бы неизвестна по причине недостатка знаков, то есть слов и имен. Таково безумие писателя»⁸⁸⁰.

Это безумие Евномия святитель Григорий видит и в его утверждении, что речения, о которых говорится в кн. Бытие (1:3, 6, 9, 11, 20), принадлежат Самому Богу. «Если... кто скажет, – говорит св. Григорий Нисский, – что Богом изречены по-человечески слова: свет, или небо, или семена, тот, конечно, допустит мысль, что сии слова составлены на одном каком-либо наречии языка. Какое же это наречие пусть укажет; ибо знающему то, конечно, не следует не знать и этого»⁸⁸¹. «Если (Евномий) утверждает, что Бог говорил; то пусть укажет нам и слух (тех), для кого Он говорил. Или он скажет, что Бог говорил Себе Самому?» ... Но «кто даже из людей имеет нужду в речах и разговорах с самим собою? Каждому достаточно одного движения мысли для того, чтобы выполнить стремление своей воли. Он скажет, конечно, что Бог беседует с Сыном. Но зачем же тут нужен звук?.. Ибо звук не иначе может существовать как, составляясь в воздухе, и совершенно необходимо допустить какую-либо среду, находящуюся между говорящим и тем, к кому обращена речь... Какую назовут они среду, которою отделят Сына от Отца? Истина... не допускает мыслить никакого посредства между Отцом и Сыном. Да и какое могло быть слово к Слову истинному?.. Итак... пусть укажут нам и собрание

слушателей Божественных слов. Себе говорить Он не имеет нужды; Сын не нуждается в научении речениями, *Дух* сказано, *вся испытует, и глубины Божия*; твари же еще не было: к кому же обращена была речь?»⁸⁸²

Наконец, имея в виду учение Евномия, что Сам Бог нарек имена существующим предметам, св. Григорий Нисский считает и это учение нелепостью. Он указывает, что в таком случае Евномий должен допустить произнесение Богом, по подобию людей, пространных речей с выражением мыслей при помощи голоса и звука, а также допустить и все то, что из этого следует. «Наше человеческое слово, – говорит св.отец, – произносится при помощи голосовых органов, дыхательного канала, языка, зубов, рта, ...при помощи сочетания слогов, из которых одни образуются посредством движения губ, другие посредством языка, и иные при помощи того и другого органа. Итак, ...он (Евномий) припишет Богу и эти органы и, ради употребления слова, придает Божеству форму. Ибо всякое устройство органов, производящих голос, непременно имеет форму, а форма есть очертание тела; всякое же тело неизбежно имеет сложность. А где усматривается сложность, там, конечно, разумеется и разложение сложного, разложение же, по своему понятию, есть одно и то же с ислением... Вот какое естество у нового бога открыл (нам) последовательный вывод из сказанного новым творцем богов»⁸⁸³.

6. Несостоятельность ссылки Евномия на другие, указанные им, слова Св. Писания

Отсюда тщетной является попытка Евномия обосноваться на том свидетельстве Св. Писания, где говорится о приложении наречений Самим Богом, созданным Им частям мира: тверди, суше, свету и тьме⁸⁸⁴. Всем этим предметам даны были наименования не Богом, а самими людьми, ибо «мы, – говорит св. Григорий Нисский, – одному из существующего (предмета) дали имя небо, другому – земля, иному – иное какое-либо (имя)»⁸⁸⁵.

То же самое нужно сказать относительно обращение Евномия и к словам Божественного Псалмопевца, в которых говорится о наречении Богом имен звездам⁸⁸⁶. По свидетельству св. Григория, эти слова Псалмопевца буквально понимать нельзя. Здесь выражается только мысль о самом точном до мельчайших подробностей знании Богом всего Им созданного. Буквальное понимание слов, что Бог нарицает имена звездам, ведет к нелепости и недостойному мнению о Боге. «Ибо, если бы, – говорит св. отец, – кто допустил, что они (звезды) наречены Богом, то совершенно необходимо было бы признать, что Им приписаны звездам названия еллинских идолов, и все, что в баснословном повествовании присоединяется к именам звезд, признать истинным, так как Бог закрепляет за ними эти названия. Так седмирица заключающихся на небесном своде светил, разделенных по еллинским идолам, делает безупречными впавших в это заблуждение, так как они будут верить, что такой порядок устроен Богом... из этого ясно, что Божественное Писание пользуется общеупотребительными в жизни именами для нашего наставления... (Иов. 9:9; Иса. 13:10)⁸⁸⁷.

Таким же в своей сущности общеизвестным словом было и имя: *Сый*, которым наименовал Себя Бог в беседе с Моисеем⁸⁸⁸ и на что ссылается Евномий, как на одно из доказательств своей теории о происхождении имен Божиих от Бога. Слово: *Сый*, как отмечает св. Григорий, есть ничто иное, как

производная форма (причастие) от глагола «быть»⁸⁸⁹. Следовательно, слово «сый», как и его основное слово «быть», было в обычном употреблении среди людей. И если Богу угодно было сие слово сделать Своим наименованием, то это не значит, что слово «сый», как наименование Божие изобретено Богом, или от Него произошло. Господь наименовал Себя словом, изобретенным самими же людьми, в чем нет ничего несообразного, если мы будем иметь в виду приспособление, которое употребляет Господь по отношению к нашей немощной природе, с целью дать нам возможность познать Его, и что Он делает по Своему Божественному домостроительству, о чем, как видели выше, говорит св. Григорий Нисский.

К тому же, как свидетельствует профессор Троицкий, нет основания полагать, что имя Божие: *Сый*, или что то же: *Иегова*⁸⁹⁰ появилось только с момента явления Бога Моисею. В вышеуказанном его исследовании об именах Божиих приводится такое свидетельство Еп. Хрисанфа, ученого автора книги: «Религии древнего мира в их отношении к христианству» (СПб. 1878 г.). «В книге Исход, – пишет Еп. Хрисанф, – имя Иегова, по-видимому представляется совершенно новым и в первый раз открытым Моисею, но так только по-видимому. В эпоху явления Моисея в качестве пророка и избрания его на служение народу Божию имя Иеговы не было безусловно новым. В имени матери пророка Иохаведы (Исх. 6:20; оно означает: слава которой есть Иегова), так и в некоторых других именах, принадлежащих древним родам (1Пар. 2:24; 7, 3, 8), видят указание на имя Иеговы. Замечают, что было бы невероятно предположить, что Моисей, являясь евреям в качестве пророка, посланного от Бога отцов их, принес им совершенно неизвестное для них имя этого Бога. Находят в самой форме имени Иегова доказательство его глубокой домоисейской древности. В той же книге Бытия прямо говорится, что имя Господа (Иегова) было известно еще ближайшим потомкам Сифа. Когда родился сын его Энос, тогда начали призывать имя Господа, т.е. Иеговы (Быт. 4:26)⁸⁹¹.

Таким образом, и самое главное имя Божие «Сый» не было открыто Богом Моисею. Не было Богом оно открыто людям и до

Моисея, но сами люди изобрели это имя Божие, ибо, как видели мы, все слова и имена Божии, о которых говорит нам Св. Писание, согласно учению св. Григория Нисского, без всякого исключения произошли от человеческого примышления, изобретены людьми.

В особенности это следует сказать относительно наименований, которые были приложены к Себе Иисусом Христом, и на которые также напрасно ссылается Евномий для защиты своей еретической мысли⁸⁹². Ведь Господь прилагал к Себе имена Божии и человеческие, которые были ранее известны людям и ими изобретены. Оттого, что Он ими наименовал Себя, они не перестали быть именами человеческими по своему происхождению. И самое наречение Иисусом Христом Себя различными наименованиями, как говорят вышеприведенные нами свидетельства св. Василия Великого и Григория Нисского, произошло по различным способам того же примышления⁸⁹³, ибо Иисус Христос не только Бог, но и человек; и, как человек, прилагал к Себе те или другие наименования. Поэтому и имена Божии, в применении к Господу нашему Иисусу Христу, как и все имена Божии, по своему происхождению суть человеческие действия.

Таково святоотеческое учение о происхождении всех имен Божиих. Оно обнаруживает полную несостоятельность учение Евномия, по которому все имена Божии будто образованы Самим Богом и поэтому являются действиями Божиими.

Глава девятнадцатая

Учение Евномия, что имена Божии выражают сущность Божию и чрез них приобретается ее познание. Учение св. отцов о непостижимости и неименуемости Божественного существа

Не может быть состоятельным пред лицом св. отцов Церкви и учение Евномия, что имена Божии, как Божественные действия, выражают сущность Божию, в силу чего мы, по его словам, можем иметь познание о самом существе Божиим. Св. Григорий Нисский и Василий Великий показали нам, что имена Божии, как членораздельные слова, не суть Божественные действия, но суть действия человеческие. Из этого явствует, что имена Божии, как действия человеческие, не могут выражать сущности Божией и дать нам познание о Божественном существе. У св. отцов Церкви есть нарочитое учение о непостижимости существа Божиего и даже о неименуемости Бога в Его существе. Означенное святоотеческое учение еще раз показывает всю ложность еретической теории Евномия, что имена Божии суть действия Божии. Итак, остановимся своим вниманием на учении св. отцов Церкви о непостижимости существа Божиего.

Св. Григорий Нисский приводит такие слова Евномия: «тем не свойственно даже нарицаться христианами, которые утверждают, что естество Божие неведомо»⁸⁹⁴. А также, по свидетельству святителя Григория, Евномий говорит, «что познал существо Божие, и полагает, что собственным разумом понял непостижимое для нас»⁸⁹⁵. Такие заявления Евномий делал на том основании, что имена Божии будто выражают сущность Божию, и в особенности имя «нерожденность», которое является, по его словам, главнейшим выражением сущности Божией и с каковым именем связаны все прочие Божественные имена⁸⁹⁶. Это имя и считает Евномий средством для абсолютного познания существа Божиего.

Ниспровергая такие заявления Евномия, св. Григорий Нисский говорит, что в человеческой тварной природе нет силы к познанию существа Божиего, и не только человеческая, но и

ангельская природа не может вместить и обнять ведением бесконечное естество⁸⁹⁷. «Пусть, – говорит св. отец, – хвалящиеся знанием бесконечного существа Божиего прежде ответят относительно доступного: светил небесных, земли и воздуха, созданных Богом существ, которые мы видим»⁸⁹⁸. «Мы люди, живем в неведении о всем, не зная, прежде всего, себя самих, а потом и всего прочего. Ибо кто достиг до уразумения собственной души? Кто узнал ее сущность?»⁸⁹⁹ «Если же не достиг еще познания о природе малейшего муравья, то как хвалится, что своим постигающим словом объял Того, Кто содержит в Себе Самом всю тварь?»⁹⁰⁰ Итак если низшая природа, подлежащая нашим чувствам выше меры человеческого ведения, то как Создавший все единым хотением может быть в пределах нашего разумения? *Суэта и неистовления ложная* (Пс. 39:5), как говорит пророк, думать, что для кого-нибудь возможно уразумение непостижимого. Подобное можно видеть на малых детях... часто, когда через окно ворвется к ним солнечный луч, они... кидаются к появившемуся (лучу) и стараются нести луч руками... захватывают свет в горсть, зажимая, как думают они, самое сияние, а когда разожмут сжатые пальцы, исчезновение луча из рук производит в детях смех и шум. Так и младенцы нашего поколения, как говорит притча, играют сидя на торжищах (Мф. 11:16)... Подобно малолетним и по-детски, попусту занимаясь невозможным, как бы в какой-нибудь детской ладони, заключают непостижимое естество Божие в немногих слогах слова: «нерожденность, защищают эту глупость и думают, что Божество толико и таково, что может быть объято человеческим разумом чрез одно наименование»⁹⁰¹.

Так же наглядно и с поразительной убедительностью показывает всю невозможность для человека познать существо Божие и св. Григорий Богослов в своем 28-м, втором о богословии, слове против евномиан. По словам сего великого святителя Богослова, Божество непостижимо для человеческой мысли⁹⁰²; что Бог по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет⁹⁰³. И как можно познать существо Божие, когда, по свидетельству св. Григория

Богослова, и земное во многом недоступно для нас; когда, прежде всего, мы надлежащим образом не знаем самих себя в своих телесных и душевных явлениях, когда не знаем природы животных, существ, плавающих в воде, птиц, насекомых, пчел, пауков и муравьев, когда не все доступно нашему пониманию в отношении растений, земли, ее камней, ее источников, рек и морей, воздуха и света, грома и молнии, дождей и светил небесных и в особенности, когда так мало доступна для нашего познания природа ангельская⁹⁰⁴.

Очень подробно говорит «о непостижимом существе Божию» в своих 12-ти словах против ариан аномеев св. Иоанн Златоуст⁹⁰⁵.

Отмечали в своих творениях ту же истину о непостижимости существа Божиего и св. Афанасий Великий говоря, что мы не знаем естества Божиего⁹⁰⁶, и св. Симеон Новый Богослов, свидетельствуя, что существо Божие для нас непостижимо⁹⁰⁷.

Как видно из Православного Догматического Богословия Митроп. Макария, так учили о непостижимости существа Божиего и другие св. отцы Церкви, указывая, как на причину этой непостижимости, на ограниченность и греховность нашего духа, на бесконечность Божию, на непостижимость для нашего познания существ и предметов ограниченных, находящихся пред нашими глазами, на несовершенство познания о Боге людей святых, получавших к тому же от Бога откровение небесных тайн и на непостижимость познания существа Божиего даже для ангельских сил⁹⁰⁸.

Но если Бог непостижим в Своей сущности, то ясно отсюда, что Он и неименуем в Своей сущности. «Как непостижимый, – говорит св. Иоанн Дамаскин, – Он и неименуем»⁹⁰⁹. Вот почему св. отцы Церкви, говоря о непостижимости Бога в Его существе, вместе с тем учат о Его неименуемости.

По преимуществу сравнительно с другими св. отцами это учение находится в творениях того же св. Григория Нисского. Так в пятой части его творений говорится: «простота догматов истины, уча тому, что такое Бог, предполагает, что не может Он быть объемлем ни именованием, ни помышлением, ни иною какою постигающею силою ума; пребывает выше не только

человеческого, но и ангельского и всякого премирного постижения, неизглаголан, неизречен, превыше всякого означения словами, имеет одно имя, служащее к познанию Его собственного естества, именно, что Он один *паче всякого имене* (Флп. 2:9)⁹¹⁰. К этому учению о неименуемости Божественного существа св. Григорий вновь возвращается и в других местах той же пятой части своих творений⁹¹¹, а также говорит о сем и в четвертой⁹¹² и в шестой⁹¹³ частях своих творений.

Еще ранее св. Григория Нисского высказывал истину о неименуемости Бога и св. Иустин мученик, говоря в своем «Увещании к Еллинам», что «Бога нельзя назвать никаким именем»⁹¹⁴.

Согласно с этим учением мы находим у св. Василия Великого в его «Опровержении на защитительную речь злочестивого Евномия» такие слова: «Нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить»⁹¹⁵. А св. Григорий Богослов говорит: «Божество неименуемо... Как никто и никогда не вдыхал в себя всего воздуха, так ни ум не вмещал совершенно, ни голос не обнимал Божией сущности»⁹¹⁶. Изречь (Бога) невозможно»⁹¹⁷. Так учили и другие св. отцы Церкви, свидетельствуя, что Бог неименуем, ибо никакими именами Божиими мы не можем обозначить Его существо»⁹¹⁸.

В частности относительно имени: «нерожденность» или «нерожденный» св. Григорий Нисский говорит, что оно не только не выражает сущности Божией, но не содержит в себе даже мысли что есть Бог по Своему существу. Имея в виду еретическое значение, которое приписывал Евномий этому имени, святитель Григорий говорит: «Ревностный противник истины хочет... чтобы слово „нерожденность“ выражало сущность Божию. Но всякому и посредственно знакомому с употреблением наименований ясно, что, при помощи отрицательной частицы, нетленность означает, что Богу не присуще ничто подобное, ни тленность, ни рождение... Если кто-нибудь, желая сказать нечто о человеческом естестве, называет его не бездушным, не бесчувственным, не летающим, не четвероногим, не водным: тот не укажет, что оно такое есть, а

только объяснит, что оно не есть... По тому же основанию, из многих подобных выражений, прилагаемых к Божескому естеству, мы научаемся надлежащему образу мыслей о Боге: но не познаем из этих выражений того, что такое Он по существу»⁹¹⁹.

2. Учение ев. отцов о главном имени Божию: «Сый». Абсурдность попытки Евмения объять именем беспредельное естество Божие

Имея в виду одно из самых положительных и главных имен Божиих – имя *Сый* св. Григорий Богослов говорит, что оно «наиболее свойственно Богу»... По его словам, имя: *Сый* принадлежит собственно Богу и всецело Ему одному, а не кому-либо прежде и после Него; потому что и не было и не будет чем-либо ограничено или пресечено»⁹²⁰. «Бог всегда был, есть и будет, или, лучше сказать, всегда есть: ибо слова „был и будет“ означают деления нашего времени и свойственны естеству преходящему: а *Сый* – всегда. И сим именем именует Он Сам Себя, беседуя с Моисеем на горе (Исх. 3:14); потому что сосредоточивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекращается»⁹²¹. Так смотрит на имя Божие: и преп. Иоанн Дамаскин. «Кажется, – говорит он, – что из всех имен, приписываемых Богу, более главное *Сый*, как и Сам Он, отвечая Моисею на горе, говорит... Ибо все совместив в Себе, Он имеет бытие, как бы некоторое море сущности, беспредельное и неограниченное»⁹²². Но несмотря на такое значение, которое приписывается сему Божественному имени, и тот и другой из св. отцов Церкви, как видели мы, свидетельствуют, что сущность Божию нельзя назвать никаким именем, ибо Бог неименуем.

Особенное внимание мы должны обратить на то, что говорит в данном случае по поводу имени Божиего: *Сый* св. Григорий Нисский. По его учению, слово: *Сый* не содержит в себе имени существа Божиего. Оно заключает в себе понятие о бытии Божию и говорит лишь о том, что Бог существует, что Бог есть. «Моисей, – говорит святитель Григорий, – законополагает нам некоторое отличительное свойство истинного Божества, именно, что о Боге ничего иного нельзя знать, кроме того, что Он есть; ибо на это указывают слова: *Аз есмь Сый*⁹²³. Таким образом, по свидетельству св. отца, слова: *Аз есмь Сый*, равносильны словам: Бог есть».

С таким значением, не будучи именем существа Божиего, слово *Сый*, пишется или понимается, заменяясь словом «есть», при каждом имени Божием: праведный, нетленный, бессмертный, нерожденный. Таким же образом мы употребляем и другие имена, обозначающие действия Божии. По словам св. Григория: «когда Давид говорит, что Бог *судитель, праведен и крепок и долготерпелив* (Пс. 7:12), то если бы при каждом из заключающихся здесь имен не подразумевалось слово «есть», то мысль была бы пуста и перечисление наименований, не прикрепленное ни к какому подлежащему⁹²⁴, было бы несостоятельно. Но когда при каждом имени подразумевается слово: есть, то вышесказанные имена, конечно, будут иметь значение, будучи мыслимы о Сущем»⁹²⁵.

Итак, по свидетельству св. Григория Нисского, слово: *Сый*, будучи равносильно по своему смыслу словам: Бог есть, подразумевается при именах Божиих, указывающих на действие Божие и тем самым дает этим именам силу и значение. Однако самую сущность Божию слово: *Сый*, при всем своем исключительном значении, совсем не выражает; тем более не выражают ее и все другие имена Божии. В силу этого, по словам св. Григория, имя Божие: *Сый* даже свидетельствует о Боге, что Он неименуем. «Научаемые Давидом, – говорит он, – что Бог есть судия или долготерпеливый, мы познаем не Божескую сущность, но нечто из того, что созерцается при ней; так и здесь, слыша слова «быть нерожденным», мы из этого объяснения не узнаем подлежащего предмета, но только получаем руководство, чего не должно мыслить о подлежащем; что же оно есть по сущности, это тем не менее остается неизвестным. Так и Священное Писание: возвещая прочие Божеские имена о Сущем, самого Сущего представляет неименуемым у Моисея (Исх. 3:14). И так открывающий естество Сущего пусть объясняет не имена, которые прилагаются к Сущему, но своим словом откроет нам самое естество Его. Ибо какое бы ты ни высказал имя, оно укажет на то, что есть при Сущем, а не то, что Он есть»⁹²⁶.

Из сказанного св. Григорием по поводу слова: *Сый* видно, что самое главное и положительное имя Божие говорит лишь о

том, что Бог по существу Своему неименуем. На эту неименуемость, по свидетельству св. отца, указывают и слова гласа, бывшего некогда судье Маною при явлении ему Ангела Божиего, точнее – Бога в виде Ангела⁹²⁷. Поставляя в параллель означенные слова с словами Божиими: *Аз есмь Сый*⁹²⁸, и с словами Божиими, сказанными чрез пророка Исаию: *Аз первый и Аз по сих*⁹²⁹ св. Григорий Нисский говорит: «Подобным образом и глас бывший к Маною, чрез значение имени показывает, что Божество необъятно; когда Маной желал знать имя, дабы, по исполнении на деле обещанного⁹³⁰, по имени прославить благодетеля, то Он говорит ему: *почто сие вопрошаеши? и что есть чудно* (Суд. 13:18); так что отсюда можно научиться, что одно есть имя, означающее божескую сущность, – именно самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней»⁹³¹.

Таким образом, из всего вышеизложенного учения св. отцов Церкви касательно заблуждения Евномия, будто имена Божии выражают сущность Божию, явствует, что все имена Божии, как отрицательные, так и положительные, свидетельствуют, что мы не можем именовать существо Божие никакими именами. Если мы, подобно Евномию, будем мыслить иначе и вместе с ним полагать, что Бог именуем, и следовательно, постижим посредством имени в Своем существе, то, как свидетельствуют св. отцы Церкви, мы должны будем придти к нелепым представлениям о Боге. «Божество, – по словам св. Григория Богослова, – необходимо будет ограничено, если оно постигнется мыслию. Ибо и понятие есть вид ограничения»⁹³². И по мнению св. Григория Нисского мы должны придти к тому же ограничению Божественного существа, если вместе с Евномием, как новые самаряне, будем пытаться объять существо Божие именем «нерожденность» как бы каким местом. «Ибо Божество, – говорит святитель Григорий, – не есть что либо умопредставляемое в очертании. Напротив того, Божеству свойственно – быть везде, все пронизать и ничем не ограничиваться... Как самаряне, думая, что Божество объемлется местным неким очертанием, укорены были тем, что слышали: *вы кланяетесь, Егоже не veste...* так в

собственном смысле можно сказать и новым самарянам: именем нерожденности, предполагая объять Божественную сущность как бы местом каким, *вы кланяетесь, Егоже не весте*, совершая служение, как Богу, но не зная, что беспредельность Божия не подходит ни под какое значение и ни под какой объем именований»⁹³³.

Тот же св. Григорий Нисский попытку Евномия объять именем беспредельное естество Божие считает абсурдом, говоря: «слово, которое посредством значения имени обещает дать какое-либо понятие и объяснение беспредельного естества, не подобно ли тому, кто собственною дланию думает объять все море? Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному Естеству»⁹³⁴. А св. Василий Великий в этой попытке Евномия видит абсурд не простой, но кощунственный, ибо уподобляет слова Евномия, что имена Божии выражают сущность Божию, словам Навуходоносора: *взойду на небо... и буду подобен Вышнему*⁹³⁵. «Какая гордость, – говорит великий святитель, – и надменность думать, что найдена самая сущность Бога всяческих! Ибо затмевают почти велеречием и самого сказавшего: *выше звезд поставлю престол Мой. (Ис. 14:13)*, которые не на звезды, или небо покушаются взойти, а хвалятся проникнуть в самую сущность Бога всяческих. Ибо станем у него допытываться, как он достиг до уразумения сущности? ужели из общего понятия? Но оно открывает нам только бытие Божие, а не что такое Бог»⁹³⁶.

Так из святоотеческого опровержения учения Евномия, будто бы имена Божии, как Божественные действия выражают сущность Божию, выступает перед нами со всею наглядностью истина, что эти имена суть действия человеческие. Поэтому, если мы не хотим впадать в кощунственные нелепости, то не должны говорить вместе с Евномием, что имена Божии выражают Божественную сущность, ибо они суть не Божии, а человеческие действия.

3. Учение св. отцов: что выражают имена Божии. Процесс их образования, показывающий, что они суть действия человеческие

Эта же истина свидетельствуется св. отцами и в их учении: что же в действительности выражают собою имена Божии?

В свое время мы приводили святоотеческие свидетельства, что имена Божии, как изобретенные человеческим рассудком, дарованною нам от Бога способностью примышления, суть человеческие действия. Если мы обратим внимание на самый процесс изобретения или происхождения имен Божиих, то мы опять увидим, что они суть ничто иное, как человеческие действия, но вместе с тем получим и ответ на вопрос: что выражают собою имена Божии? Этот процесс образования имен Божиих показывает нам тот же св. Григорий Нисский. По его словам: «Если сущность⁹³⁷ предшествует действиям⁹³⁸, а действия мы постигаем на основании того, что чувствуем, и по мере возможности выражаем сие словами; то какое же еще останется место для опасения называть имена не давними сравнительно с предметами?»⁹³⁹. Изображая означенный процесс образование имен Божиих несколько подробнее, св. Григорий пишет: «Если говоримое о Боге мы изъясняем не прежде, чем мысленно представим, а представляем на основании знания даваемого действиями; действиям же предшествует сила, а сила зависит от Божеского хотения, а хотение лежит во власти Божеского естества: то не ясно ли научаемся, что наименования, означающие происходящее, по происхождению позже самых предметов, и слова суть как бы тени предметов, образуемые соответственно движениям существующего?»⁹⁴⁰.

Из этих святоотеческих слов явствует, что имена Божии появились после создания человека, и будучи образованы им же, означают, происходящие в нем, его душевные движения, чувства и представления, или действия, а с другой стороны действия Божии, коими были вызваны первые, ибо Бог, говорит св. Григорий, «получает наименование от действий, которые,

как мы верим, касаются нашей жизни»⁹⁴¹. В конечном итоге выходит, что имена Божии выражают человеческие действия, коими обозначаются действия Божии в нашей жизни. Или, говоря кратко: имена Божии означают действия Божии. Поэтому св. Григорий Нисский учит, что мы именуем Бога различными именами на основании благочестивых представлений... «Именуем Его так и иначе, означая наименованиями или силу, или владычество, или благодать, или бытие не от причины, или вечное существование»⁹⁴². Указывая на слова пророка Давида: *Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив*⁹⁴³, как на доказательство появления означенных имен Божиих после происхождения человека и после познания им на себе милосердных действий Господа, св. отец говорит: «Никто не скажет, что они (т.е. указанные имена) означают что-либо иное, кроме действия»⁹⁴⁴.

Сообразно с этим, имея в виду самое общеизвестное и общеупотребительное имя Божие – «Бог», св. Григорий Нисский на основании св. Писания свидетельствует, что оно означает зрительную деятельность Божию. Высказывая мысль, что имена Божии означают не естество, а действия Божии, он говорит: «Думаю предложить вам это место Писания, где змий объясняется с Евой, показывая ей, что имя: Божество имеет значение зрительной деятельности. Ибо, советуя коснуться запрещенного, объявляет им такую пользу сего непослушания: *отверзутся очи ваши, и будете яко бози* (Быт. 3:5). Смотри, и змий свидетельствует, что словом: Божество означает зрительная деятельность. Ибо не иначе. можно что-либо видеть, как с отверстыми очами»⁹⁴⁵. Таким образом св. Григорий производит имя: Бог (Θεός) от глагола смотреть (Θεάομαι). «Именуя Его Богом, – говорит он, – называем так, имея в мысли, что Он назирает и призирает и провидит тайное»⁹⁴⁶.

Правда, св. Григорий Богослов указывает и другие значения в словопроизводстве имени Божиего – «Бог». «Имя Θεός, – говорит он, – искусные в корнесловии, производят от θεεῖν (бежать) или ᾄθεῖν (жечь), по причине приснодвижимости и силы истреблять худое (почему Бог именуется и огнем истребляющим (Втор. 4:24)»⁹⁴⁷. С такими значениями по производству имени:

Бог согласен и преп. Иоанн Дамаскин, указывая и третье значение сего Божественного имени, производя его от слова θεῶσθαι – созерцать, «ибо от Него, – говорит преподобный отец, – нельзя что-либо утаить, и Он – всевидец. Ибо Он созерцал *вся прежде бытия, их от века замыслив*»⁹⁴⁸. А св. Василий Великий допускает производство имени – Бог, принятое св. Григорием Нисским⁹⁴⁹.

Но, как видим из приведенных святоотеческих слов касательно объяснения производства имени – Бог, св. отцы хотя и допускают различные в данном случае толкования, тем не менее согласны в одном, что имена Божии означают ту или другую деятельность Бога, Его Божественные действия. Так, св. Иоанн Златоуст говорит, что «слова Господь и Христос относятся не к существу, но к достоинству. Первое означает власть, второе помазание»⁹⁵⁰. Так же объясняет значение Божественного имени: Господь и св. Василий Великий. По его словам, «выражение: Господь, есть имя, означающее не сущность, а власть»⁹⁵¹. Имея в виду Божественные имена Отца и Сына, Василий Великий против Евномия писал: «и в Отце и Сыне имена не означают сущности, а только показывают особенные свойства»⁹⁵².

Вот почему св. Григорий Нисский говорит: «Итак, поскольку, примечая разнообразные деятельности превысшей Силы, от каждой из известных нам деятельностей применяем Ей приличные названия; то одну и именно ту деятельность, которая есть назирающая и наблюдающая и, как скажет иной, зрительная (θεατική), и которою Бог над всем наблюдает и имеет надзор, усматривая помышление и проникая созерцательною силою даже в невидимое, положили мы от зрения (ἐκ τῆς θεας) именовать Божеством (τὴν Θεότητα), и зрителя нашего, и по обычаю и по учению Писаний, называть Богом»⁹⁵³.

Таким образом, по учению св. отцов Церкви, имена Божии означают ту или другую деятельность Бога, которую Он являет в нашей жизни. Из этого учения ясно, что имена Божии не могут быть действиями Божиими. Они только означают эти действия, продолжая быть действиями человеческими, вернее – результатом этих действий.

4. Учение св. отцов о познании Божественных свойств чрез имена Божии. Несовершенство этого познания, свидетельствующее, что имена Божии – человеческие действия

К такому же выводу мы придем и в том случае, если при свете святоотеческого учения будем иметь в виду плод процесса образования имен Божиих, т.е. – самые же имена, как познание о Боге⁹⁵⁴, и притом ограниченное и несовершенное. Конечно, говоря о познании Бога, мы имеем в виду не Божественное существо, которое, как мы видели выше, познать нельзя, а различные действия Божии, что то же – разнообразные, по словам св. Григория Нисского, деятельности превысшей Силы»⁹⁵⁵ или Божественные свойства, в них проявляемые, которые и познаются в тех или иных именах Божиих⁹⁵⁶.

Итак, не имея возможности обладать познанием о существе Божиим, мы можем иметь чрез те же имена Божии познание о Божественных свойствах.

Но тот же св. Григорий Нисский, имея в виду слова Божественного Псалмопевца: *великолепию, славе, святыне Его несть конца*⁹⁵⁷, говорит, что свойства Божии бесконечны⁹⁵⁸. По словам сего св. отца Церкви: «Одно из свойств божеской жизни то, что она есть без причины, это выражается речением **нерожденный**; другое свойство этой жизни то, что она беспредельна и бесконечна, – это обозначает слово **нетленный**; так что предмет есть безначальный и бесконечный, что выше всякого имени и понятия»⁹⁵⁹.

Из этих святоотеческих слов видно, что хотя мы и можем иметь познание о Боге со стороны Его Божественных свойств, однако это познание является несовершенным, поскольку эти свойства бесконечны и даже выше всякого имени и понятия. Чтобы показать насколько наше познание о Божественных свойствах является ограниченным, св. Григорий Нисский приводит слова Ап. Павла из послания к Римлянам: *О глубина богатства и премудрости разума Божия! Яко не испытани*

*судове Его и неизследовани путие Его*⁹⁶⁰. Так сказал великий Апостол, имея в виду домостроительственную деятельность Господа, в которой проявлены были Божественные свойства всемогущества и благодати по отношению к язычникам с одной стороны, и свойства правосудия и строгости по отношению к евреям с другой, чтобы по непослушанию последних помиловать язычников, а потом и сами они – евреи были помилованы⁹⁶¹. Имея в виду указанное апостольское изречение, святитель Григорий говорит, что Ап. Павел «столько далек от мысли естество Божие признать доступным человеческому постижению, что и судове Божии называет *неиспытанными и путие неизследованными* (Рим. 11:33)... Посему, дознав от Павла, смело утверждаем, что не только суды Божии выше силы покушающихся исследовать их, но и пути ведения доньше остаются непроложенными и непроходимыми. Ибо сие, как думаем, намереваясь означить, апостол сказал, что *неизследовани путие*, ведущие к Непостижимому»⁹⁶².

Очень хорошо говорит об ограниченности нашего познания о Боге и св. Григорий Богослов. По его словам, сие ведение в нынешней жизни достигает до нас, как тонкая струя и как малый отблеск великого света⁹⁶³. Святитель Богослов указывает на Илию пророка, для которого небольшая прохлада была знамением Божия присутствия, а не естества, и на судию Маноя, который после явления ему Бога, сказал жене: погибли мы, ибо видели Бога, чем и показал, что для человека неуместимо Божие даже явление, не только естество⁹⁶⁴. Приводя слова того же великого Апостола Павла: *от части разумеваем и от части пророчествуем*⁹⁶⁵, св. Григорий Богослов отмечает: «Так... сознается тот, кто *не невежда разумом* (2Кор. 11:6), кто угрожает представить доказательство, что говорит в нем Христос (2Кор. 13:3); так сознается великий поборник и учитель истины. А потому вседольнее знание, как простирающееся не далее малых подобий истины, ставит он не выше зеркал и гаданий (1Кор. 13:12)»⁹⁶⁶. Что же касается слов Апостола Павла о неиспытанности судеб Божиих⁹⁶⁷, тот же святитель Христов так поучает нас: «Павел покушается, правда, исследовать, не говорю, естество Божие (он знает, что сие

совершенно невозможно), а только судьбы Божии; но поскольку не находит конца и отдохновения в восхождении... а всегда остается для него нечто еще неизведанное, то... заключает речь изумлением, именует все подобное *богатством* Божиим и *глубиною* (Рим. 11:33) и исповедует непостижимость судеб Божиих, выражаясь почти так же, как и Давид, когда он то называет *судьбы* Божии *бездною мною*, (Пс. 35:7), в которой нельзя достать основание ни мерою, ни чувством, то говорит, что *удивися разум* от него и от состава его, и *утвердися* паче, нежели насколько простираются его силы и его объем (Пс. 138:6)»⁹⁶⁸.

Итак, если по учению св. отцов Церкви, наш разум так бессилен в познании даже Божественных свойств, если имена Божии дают нам такое несовершенное и ограниченное ведение о Боге, то что же отсюда следует? Следует то, что мы опять и опять приходим к той же истине, что имена Божии суть человеческие действия, о чем свидетельствует не только их изобретение, и самый процесс их образования, но, как видим, и то ограниченное познание о Боге, которое свойственно им, как произведению нашего слабого и ограниченного рассудка.

5. Учение Церкви о священном и спасительном значении имен Божиих при наличии веры и добрых дел

Впрочем, говоря, что имена Божии суть человеческие действия, мы тем самым далеки от мысли отождествлять их с именами и словами не божественными, обычными. От последних они отличаются своим священным значением, ибо говорят о Боге. Поэтому они суть священные символы, святые слова.

В отличие от простых слов св. Григорий Нисский имена Божии называет священными⁹⁶⁹ и досточтимыми⁹⁷⁰. Он делает это в противовес Евномию, который, несмотря на свои заявления о таком важном значении имен Божиих в деле познания Божественной сущности, в итоге этих заявлений, как увидим ниже, оказывает пренебрежительное к ним отношение⁹⁷¹.

Указывает св. Григорий Нисский и другие отличительные священные значения имен Божиих, что он делает также в противодействие Евномию, имея в виду его неправильное определение «тайны благочестия» и отрицательное отношение к обычаям православной Церкви и ее таинственным знакам. Под этими обычаями св. Григорий понимает таинства, молитвы и другие установления Церкви, нашу борьбу с страстями, добродетели и вообще церковную, христианскую жизнь⁹⁷². А под таинственными знаками, очевидно, разумеется св. отцом крестное знамение, как охраняющее наши душевные блага, отвращающее от нас наветы лукавого⁹⁷³ и служащее средством нашего освящения⁹⁷⁴; или же здесь разумеются сопровождаемые крестным знаменiem те священнодействия, при совершении коих происходит самое осуществление таинства, когда на нас нисходит благодать Св. Духа. Но приведем обо всем этом подлинные слова святителя Григория.

«Евномий, – говорит св. Григорий Нисский, – доказывает, будто таинство пакибытия напрасно, таинственное дароприношение бесполезно и причащение не доставляет

никакой пользы причащающимся... Затем⁹⁷⁵ продолжает свою речь теми словами: „мы, последуя святым и блаженным мужам, говорим, что тайна благочестия состоит собственно не в священных именах и не в особенных обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов“. Что Евномий, – говорит св. Григорий, – пишет это, последуя не евангелистам и не апостолам, и ни кому-либо из бывших наставниками в древнейшем писании, это ясно всякому... А вследствие сего можно думать, что „святыми и блаженными мужами“ он называет Манихея, Николая, Аколужа, Аэтия, Ария и всех того же лика... А мы, дознав от святого гласа, что *еще кто не родится свыше водою и Духом, не войдет в Царствие Божие* (Ин. 3:3, 5), и что *ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, той жив будет во веки* (Ин. 6:56, 58), уверены, что тайна благочестия состоит... в исповедании имен Божиих, – разумею Отца и Сына и Святого Духа, и спасение утверждается на общении таинственных обычаев и знаков. Догматы часто исследуются тщательно и чуждыми таинства; и как можно слышать, многие берут наш догмат предметом для своих словесных состязаний, и некоторые из них часто попадают на истину, а тем не менее чужды веры. Посему, так как Евномий пренебрегает священными именами, при призывании которых силою божественного рождения подается благодать приступающим с верою, а также презирает общение таинственных знаков и обычаев, в которых крепость христианства, то скажем слушателям сего обмана... Как не видите, что это гонитель веры, вызывающий доверяющих ему к отклонению от христианства?»⁹⁷⁶

Итак, из приведенных святоотеческих слов видно, что, в отличие от простых слов и имен, имена Божии являются не только священными и досточтимыми, но в своем исповедании при крещении и причащении, точнее в исповедании веры в Св. Троицу, они являются тайною благочестия, т.е. основой всей христианской жизни; а в своем призывании при крещении имена Божии являются средством получения в сем таинстве благодати св. Духа.

Кроме того, в вышеприведенных словах св. Григория надо отметить еще и то, что верующие получают благодать Св. Духа в таинствах чрез призывание имен Божиих только в том случае, если они приступают к таинству с верою. Отсюда следует, что имена Божии, при всем своем спасительном значении, без веры недостаточны для получения нами в таинствах благодати Св. Духа. Значит, как имена Божии, так и вера одинаково являются средствами к стяжанию нами благодати Св. Духа в таинствах и в частности в таинстве св. крещения.

А так как, по учению апостольскому, вера без добрых дел мертва⁹⁷⁷, то таким же средством к получению благодати Св. Духа в таинствах является и добродетельная христианская жизнь. Здесь нужно помнить то обстоятельство, о котором повествуется в жизнеописании Блаженнейшего папы Римского Агапита. Пред его лицом был оклеветан один великий, праведный епископ, и папа повелел его посадить в темницу. Но по откровению, бывшему папе Агапиту, означенный епископ был освобожден из темницы и в присутствии самого папы стал служить литургию. Ему сослужило несколько диаконов. И вот пред самым пресуществлением Св. Даров епископу пришлось несколько раз прочитать молитву призывания Св. Духа и тем не менее сошествие Св. Духа не произошло, а вместе с тем не было и самого пресуществления. На вопрос папы, почему епископ несколько раз уже произнес молитву призывания и вновь ее начинает произносить, он объяснил, что не видит, как всегда было доселе, снисхождения Св. Духа и просил папу удалить от престола одного из диаконов, державших рипиду, благодаря коему (очевидно сей диакон сослужил епископу в тяжком грехе) и задерживалось явление Духа Святаго. И лишь только диакон был удален, последовало видимое не только для епископа, но и для самого папы, наитие на Св. Дары Божественного Духа⁹⁷⁸.

Впрочем, по особым целям Своей промыслительной деятельности иногда Господь, как свидетельствует св. Иоанн Златоуст, являл Свою благодатную силу в жизни людей, не имевших ни веры, ни доброй жизни, каковыми были, например, пророк Валаам, Фараон и Навуходоносор⁹⁷⁹. А иногда, как это

видно из жизнеописания св. Иоанна Постника, Господь являл Свою благодать и без посредства молитвы, т.е. без произнесения имени Божиего⁹⁸⁰.

Таково святоотеческое учение о спасительном для нас значении имен Божиих. Как видим, имена Божии священны и досточтимы, ибо говорят нам о Боге, давая нам о Нем познание. Они, когда исповедуется чрез них в таинствах крещения⁹⁸¹ и причащения вера во Св. Троицу, являются основой жизни христианской. И наконец, чрез их призывание в молитве, при совершении св. крещения и других таинств, мы получаем благодать Св. Духа.

Глава двадцатая

1. О спасительном значении имен Божиих в молитве. Учение св. отцов о совершенном – третьем образе молитвы

Но те же св. отцы учат, что для нашего спасения недостаточно получить благодать Св. Духа, изливаемую на нас в таинствах крещения и св. миропомазания. Мы должны ее раскрыть в своей жизни посредством Божественных заповедей⁹⁸², и в особенности чрез то же самое призывание имен Божиих, т.е. чрез нашу молитву⁹⁸³, которая, по свидетельству св. отцов Церкви, называется царицею или главою всех добродетелей⁹⁸⁴, и которою приобретается сила для исполнения самих заповедей Божиих и всего прочего, что нужно нам для нашего спасения⁹⁸⁵. Отсюда понятно, какое же великое спасительное значение имеют для нас имена Божии в нашей молитве. Ибо, если чрез сию молитву Господь посылает нам в таинствах благодать Св. Духа для начала духовной, христианской жизни, то чрез нее же осуществляется самое наше спасение.

Чего достигаем мы молитвою, об этом лучше всего говорят нам св. отцы Церкви. К их учению о молитве мы и должны обратиться, чтобы увидеть все значение для нас имен Божиих в их молитвенном призывании в целях раскрытия в нас крещенской благодати Св. Духа или что то же – достижения нами нашего спасения. Будем в данном случае иметь в виду прежде всего учение св. Симеона Нового Богослова. В его творениях, в частности в 68 слове, мы находим замечательное учение о трех образах внимания и молитвы, которое и приведем в сокращенном виде.

Так как самые главные благодатные достижения даются нам от Бога чрез третий образ внимания и молитвы, то остановим пока свое внимание на учении преп. Симеона относительно сего молитвенного образа.

По словам св. отца Богослова, «третий образ воистину дивен есть и неудобоизъясним, и для тех, которые не знают его опытно, не только неудобопонятен, но кажется даже

невероятным; и они не верят, чтобы подобная вещь бывала на деле. И в самом деле, в наши времена сей образ внимания и молитвы встречается не у множайших, а у весьма немногих, и, как мне думается, благо сие убегло от Нас вместе с послушанием... Ибо кто посвятил себя Богу и всю печаль свою возвергнет на Него и на духовного отца своего, так что по истинному послушанию перестанет уже жить своею собственною жизнью и творить волю свою, но умрет для всякого пристрастия мирского и для тела своего, – такой какую привременную вещь может быть побежден и поработчен? или какое попечение и какую заботу может иметь? Вследствие сего, этим третьим, бывающим вместе с послушанием, образом внимания и молитвы, все козни и хитрости, какие бы ни употребляли демоны, чтобы увлечь ум его к помыслам многим и разнообразным, бывают уничтожаемы и рассеиваемы; ибо тогда ум такого человека, будучи свободен от всего, имеет благовремение, без всякой помехи исследовать наносимые демонами помыслы и с великим удобством отгонять их и чистым сердцем приносить молитвы свои Богу. Таково начало истинной жизни (духовной)! И которые не полагают такого начала, все трудятся, сами не зная того!..

«Но ты, возлюбленный, если хочешь спастись, начни дело таким образом: после (установления в сердце) совершенного послушания, какое, как мы сказали, должно тебе иметь к духовному отцу своему, и все прочие дела свои делай с чистою совестью, как бы ты был пред лицом Бога: ибо без послушания невозможно быть совести чистой. Совесть же свою хранить чистою должен ты в трояком отношении: в отношении к Богу, в отношении к духовному отцу своему и в отношении к прочим людям, также к вещам и предметам мира (житейского)...

Действуя таким образом, ты уравниешь себе истинную и незаблудную стезю к третиему образу внимания и молитвы, который есть следующий: ум да хранит сердце в то время, когда молится, и внутрь его да вращается неотходно, и оттуда, из глубины сердца да возсылает молитвы и Богу. (В этом все; трудись так, пока вкусишь Господа). Когда же наконец ум там, внутрь сердца, вкусит и чувством ощутит, яко благ Господь, и

усладится тем (наш труд; вкушение же сие есть действо благодати, в смиренном сердце), тогда не захочет уже он отдаляться от места сердечного (тогда скажет и он те же слова, какие сказал Ап. Петр: добро нам zde быти...) и всегда уже будет взирать туда внутрь сердца и там неисходно вращаться, отгоняя все помыслы, всеваемые диаволом (се третий образ внимания и молитвы, как ему следует быть!) Для тех, которые никакого не имеют сведения о сем деле и не знают его, оно большею частию кажется трудноватым и утеснительным; но те, которые вкусили сладость, какую оно имеет, и усладились ею в глубине сердца своего, – эти взывают с божественным Павлом и говорят: *Кто ны разлучит от любви Христовы* и проч. (Рим. 8:35).

Почему св. отцы наши, слыша Господа говорящего, что *из сердца исходят помышления злая, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы, и что сия суть скверняющая человека* (Мф. 15:19, 20) – слыша также, что в другом месте Евангелия заповедуется нам очищать внутреннее сткляницы, да будет и внешнее чисто (Мф. 23:26), – оставили всякое другое духовное дело и стали всецело подвизаться в этом одном делании, т.е. в хранении сердца, будучи уверены, что вместе с этим деланием удобно стяжать и всякую другую добродетель, а без него не могут установиться ни в одной добродетели. Это делание некоторые из отцов называли сердечным безмолвием; другие называли его вниманием, иные – трезвением и противоречием (помыслам), иные еще рассмотрением помыслов и хранением ума. Они все в нем преимущественно упражнялись, и им сподоблялись получить божественные дарования... Одним словом, кто не внимает себе и не хранит ума своего, тот не может сделаться чист сердцем, чтобы сподобиться узреть Бога»⁹⁸⁶.

Итак, по свидетельству преподобного Симеона Нового Богослова, посредством третьего образа внимания и молитвы ум низводится в сердце, в силу чего уничтожаются все козни врагии, все страстные и вредные для чистоты нашей молитвы помыслы. Тогда ум наш, как и сердце наше, делаются чистыми, и из сердца воссылает он Богу чистую молитву и, наконец,

вкушает благодать Божию. Тогда молитва наша делается непрестанной и сладостной. Мы сподобляемся благодатных дарований, в нас проявляется благодать Святого Духа, что то же Царствие Божие; и мы, как чистые сердцем, зрим Бога и ощущаем блаженство, какое некогда ощущали Апостолы во время преображения Господа и потому преисполняемся совершенною любовью ко Христу.

Из всего того, что преп. Симеон говорит о третьем образе молитвы, пред нами ясно выступают две стороны сего великого, спасительного делания, или двоякое действие чистой умносердечной молитвы, о чем говорит в Добротолубии св. Григорий Синаит. Иначе сказать, здесь, по выражению Еп. Феофана Затворника, действует молитва сначала трудовая, низводящая ум в сердце, а потом самодвижная непрестанная без труда, которая совершается Духом Святым, когда Сам Дух молится за нас и когда молитва делается сладостной⁹⁸⁷.

Касательно этой чистой сердечной молитвы, о которой говорит св. Симеон, поучает нас и св. Исаак Сирианин со стороны ее благодатного и непрестанного действия, в чем видит он верх всех добродетелей⁹⁸⁸; а также говорит он и о порождении сей чистой молитвы – о молитве духовной. Имея в виду чистую молитву, творимую благодатию Св. Духа, а потому непрестанную и самодвижную, св. Исаак говорит: «Кто не приял несомненно сея благодати Утешителя, тот не может свободно совершать пребывание в сей молитве; потому что, как сказано, когда вселится в ком из людей Дух, тогда не прекратит он молитвы, но сам Дух молится всегда (Рим. 8:26). Тогда и в сонном и в бодрственном состоянии человека молитва не пресекается в душе его, но ест ли, пьет ли, спит ли, делает ли что, даже и в глубоком сне, без труда издаются сердцем его благоухание и испарение молитвы»⁹⁸⁹.

Плодом чистой благодатной молитвы, как видно из творений св. Исаака Сирианянина, и является молитва духовная. По его словам, чистой молитвы никак не могли сподобиться многие, сподобились же весьма редкие; а достигший того таинства, которое уже за сею молитвою, едва по благодати Божией находится и из рода в род⁹⁹⁰.

Под этим таинством св. Исаак и понимает духовную молитву, свободную от движений⁹⁹¹, т.е. человеческих действий, приводящую человека в состояние изумления и созерцания⁹⁹² и наполняющую его душу будущим блаженством. «Наконец, – говорит св. Исаак, – поверь, брат, что ум имеет возможность различать свои движения только до предела чистой молитвы. Как же скоро достигнет туда, и не возвращается вспять, или не оставляет молитвы; молитва делается тогда как бы посредницею между молитвою душевною и духовною. И когда ум в движении, тогда он в душевной области; но как скоро вступает в оную область, прекращается и молитва. Ибо святые в будущем веке, когда ум их поглощен Духом, не молитвою молятся, но с изумлением водворяются в веселящей их славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забудет он и самого себя, и все здешнее, и не будет уже иметь в себе движение к чему либо... Тогда человек... не знает, в теле он, или кроме тела (2Кор. 12:2). И будет ли уже молитва в том, кто столько пленен, и не сознает сам себя? Посему, никто да не глаголет хулы и да не дерзнет утверждать, что можно молиться духовною молитвою»⁹⁹³.

Отсюда, на вопрос: «почему сей неизглаголанной благодати, если она не есть молитва, дается наименование молитвы?» св. Исаак Сирианин отвечал: «Причина сему, как утверждаем та, что благодать сия дается достойным во время молитвы, и начало свое имеет в молитве, так как, по свидетельству отцов, кроме подобного времени нет и места посещению сей достославной благодати. Наименование молитвы дается сему потому, что от молитвы путеводится ум к оному блаженству. Ибо знаем, что многие святые, как повествуется и в житиях их, став на молитву, были восхищены умом»⁹⁹⁴. «Дар сей и благодать сию должно называть не духовною молитвою, но порождением молитвы чистой, ниспосылаемой Духом Святым. Тогда ум бывает там выше молитвы и с обретением лучшего молитва оставляется. И не молитвою тогда молится ум, но бывает в восхищении при созерцании непостижимого того, что за пределами мира смертных, и умолкает в неведении всего здешнего. Сие то

неведение называется высшим ведением. О сем-то неведении говорится: блажен постигший неведение, неразлучное с молитвою»⁹⁹⁵.

Эту молитву умносердечную, чистую в ее двояком действии; сначала трудовую, а потом благодатно непрестанную, сладостную с одной стороны, и молитву духовную с другой – имел в виду и св. Максим Кавсокаливит, когда говорил своему ученику св. Григорию Синаиту: «Я имел великую веру к Госпоже моей Богоматери, плакивал пред Нею в моих молитвах, испрашивая благодать умной молитвы; и раз вошедши, по обыкновению, в храм Ее, со слезами просил Ее об этом. Приступив для сего к божественному лику, чтобы облобызать его, я вдруг ощутил теплоту, которая согревала сердце, приводила в движение все чувства и волновала их сладостным умилением. С тех пор ум, и сердце мое постоянно заняты сладкою памятью моего Иисуса и Богоматери, и молитва сердечная остается постоянным моим занятием»⁹⁹⁶.

На вопрос того же св. Григория Синаита: «при постоянном действии молитвы Иисусовой в сердце твоём, замечал ли ты в себе какое-нибудь божественное изменение, – или восторг, или какой-нибудь другой плод молитвы и благодати Св. Духа?» Св. Максим Кавсокаливит отвечал: «Чтобы дух молитвы чувственнее и обильнее проявлялся во мне, я погрузился в пустыню и постоянно искал безмолвия: тогда этот плод молитвы я действительно замечал в божественном желании и восхищении ума ко Господу». На слова св. Григория: «Но умоляю тебя, скажи мне откровенно: во время молитвы, когда мысль твоя возносится к Богу, что созерцает душа? Может ли тогда действовать сердечная молитва?» Св. Максим сказал: «Никак, когда благодать Св. Духа, во время молитвы, овладеет умом, тогда молитва не действует, потому что, не имея своей собственной силы, ум в те минуты остается под влиянием Св. Духа, и Дух уже действует, вводя и изводя его в видения божественные, осиявая его неизреченным светом и, по мере достоинства человека, доставляя ему свое утешение. В таком положении бывали святые пророки и апостолы, и восходили до такой степени в созерцании откровений, что для людей

казались изступленными или как бы упившимися... Точно также и ныне рабы Христовы сподобляются различных видений, хотя некоторые и не верят сему... И очень странно, что бедные люди не признают благодати Св. Духа, хотя она еще чрез Иоила обещана Богом; *излию*, сказал чрез него Бог, *от Духа Моего на всяку плоть и прорекут* (Иоил. 2:28). Эту божественную благодать и ныне дарует Христос всякому из верующих и, как обетовал Сам, она не оскудеет до скончание века»⁹⁹⁷.

Об этом дивном образе молитвы писали и другие многие из святых отцов Церкви в своих творениях. Св. Симеон Новый Богослов, имея в виду все то, что им было сказано об умносердечной, чистой и непрестанной, сладостной, благодатной молитве, говорит: «Кто хочет, пусть читает писание их и увидит; пусть прочитает, что написал Марк подвижник, что сказал св. Иоанн Лествичник, преподобный Исихий, Филофей Синайский, Авва Исаия, Варсанофий Великий – и другие многие»⁹⁹⁸.

Итак, вот до какого совершенства и благодатной высоты возводит человека молитва. Все, что только возможно дать нам, еще живущим на земле, из Своих небесных Божественных сокровищ, Господь дает нам ныне чрез молитву и, следовательно, чрез имена Божии, посредством их молитвенного призывания. Вот какое величайшее, спасительное значение имеют для нас имена Божии помимо того значения, о котором, как видели выше, говорит нам св. Григорий Нисский, называя имена Божии священными и досточтимыми, видя в их исповедании при таинствах св. крещения и причащения основу христианской жизни, а в призывании их при таинстве крещения – средство для получения благодати Св. Духа.

2. Свидетельство третьего и в особенности первого и второго образов молитвы об именах Божиих, как не имеющих спасительного значения без других добродетелей и при наличии гордости

Но тот же Симеон Новый Богослов, как и св. Григорий Нисский, говоря о великом, спасительном значении имен Божиих, в то же время отмечает, что одни имена Божии, сами по себе такого значения в нашем спасении не имеют, но являются спасительными для нас при наличии тех или других христианских добродетелей. Это явствует из того же учения преп. Симеона Нового Богослова о третьем образе внимания и молитвы.

Мы видели, что эта молитва является только в том случае чистой, если ей сопутствует наше внимание, т.е. усилие нашей воли. Внимание настолько должно быть неразрывным с молитвой, что без него нельзя и совершать надлежащим образом и самую молитву. Вот как об этом учит все тот же св. Симеон Новый Богослов.

«Внимание, – говорит он, – так должно быть связуемо и неразлучно с молитвою, как связано и неразлучно тело с душою. Внимание должно идти вперед и сторожить врагов, как некий страж; оно первое пусть вступает в борьбу с грехом и противостоит злым помыслам, входящим в душу, а позади внимания пусть следует молитва, которая истребляет и побивает тотчас все те злые помыслы, с которыми пред сим вело брань внимание: ибо одно оно не может их побивать.

На этой брани внимание и молитвы (с помыслами) висит жизнь и смерть души. Если вниманием храним молитву чистою, то преуспеваем; а если не внимаем, чтобы хранить ее чистою, не оставляем неохраняемою, и она оскверняется злыми помыслами, то бываем непотребными и безуспешными»⁹⁹⁹.

Св. отцы Церкви придавали такое важное значение вниманию в деле достижения чистой молитвы, что самое сие молитвенное делание называли вниманием, как об этом говорит преп. Симеон Новый Богослов¹⁰⁰⁰.

Впрочем и внимание им казалось недостаточным для приобретение чистой молитвы. Из вышеизложенного учения о сем преп. Симеона мы знаем, что если в основе этого молитвенного дела не будет послушание духовному отцу, то не будет и чистой молитвы. Притом, послушание требуется совершенное, с чистой совестью, – такое, которое дало бы нам возможность с чистою же совестью относиться и к Богу, и к людям, а также к вещам и предметам мира сего¹⁰⁰¹.

Если мы будем иметь в виду учение св. Симеона Нового Богослова о первых двух образах внимания и молитвы, то увидим еще большее бессилие имен Божиих самих по себе спасти нас, когда их молитвенное призывание будет совершаться не надлежащим образом.

По словам сего св. отца Церкви, «отличительные свойства первого образа (внимания и молитвы) таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои, и очи свои, и ум свой, держит в уме божественные помышления, воображая блага небесные, чины ангелов и обители святых, и кратко все, слышанное в Божественных Писаниях, собирает в ум свой и рассуждает о том тогда – во время молитвы, зря на небо, и подвигает тем душу свою к возделению и любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет»¹⁰⁰².

Но св. Симеон свидетельствует, что если кто на этом виде молитвы остановится, как на самом совершенном молитвенном делании и начнет гордиться в своем сердце, то впадет в прелесть. Такие люди, как говорит св. Симеон, не приобретают добродетелей и безстрастия. Многие из таких прельщенных принимали явившегося им диавола, преображенного в светлого Ангела за Божественного посланника. Они видели свет телесными очами, обоняли благовоние, слышали голоса, делались бесноватыми, сходили с ума. Движимые диаволом они бросались в пропасть и другими способами лишали себя жизни¹⁰⁰³.

Второй образ внимания и молитвы, по учению св. Симеона, хотя и лучше первого, но также не дает человеку чистоты сердечной и чистой молитвы. «Второй образ, – говорит он, – есть такой, когда кто сводит ум свой внутрь себя, отвлекая его

от всего чувственного, хранит чувства свои, собирает все помыслы свои, чтобы не скитались по суетным вещам мира сего, – и то изследует помыслы свои, то вникает в слова читанной молитвы, то возвращает назад помыслы свои, если они, быв пленены диаволом, унеслись к чему-либо суетному и худому, с большим трудом и самопонуждением напрягается придти в себя самого, если был возобладан и побежден какою-либо страстию. Отличительная черта сего дела та, что оно происходит в голове: мысли с мыслями борются»¹⁰⁰⁴.

Св. Симеон отмечает большую мучительную трудность молитвы сего второго образа, ибо она изгоняет страстные и суетные помыслы из головы, а между тем эти помыслы коренятся, по учению Спасителя, в сердце¹⁰⁰⁵, и потому оттуда исходят, и оттуда же их надо изгонять. Поэтому она не дает мира от страстей. При всем том, если молящийся этою молитвою впадет в тщеславие и гордость, то весь труд сей молитвы не будет иметь для него никакой цены и он, как говорит преп. Симеон, «совсем теряет мзду свою»¹⁰⁰⁶.

Таким образом, если мы будем молиться указанными двумя образами молитвы без смирения, но с тщеславием и гордостью, то не только молитва не принесет нам никакой спасительной пользы, но она не спасет нас от гибели. Значит, имена Божии в их молитвенном призывании только тогда будут иметь для нас великое спасительное значение, когда сие призывание их будет сопровождаться с нашей стороны верою, доброю христианскою жизнью и в частности – вниманием, послушанием, смирением, хранением чистой совести по отношению к Богу, к духовному отцу, к людям и вещам; и не будут сопровождаться тщеславием и гордостью. Таково святоотеческое учение о спасительном для нас значении имен Божиих в их молитвенном призывании.

3. Свидетельство св. отцов в особенности учением о духовной молитве об именах Божиих, как о человеческих действиях. Сила имен Божиих в их значении

Необходимо заметить, что говоря о таком значении имен Божиих в молитве, св. отцы и в этом учении своем показывают все ту же истину, что имена Божии суть человеческие действия. Мы имеем в виду прежде всего вышеприведенные нами слова св. Григория Нисского, где он говорит: «Евномий пренебрегает священными именами, при призывании которых силою божественного рождения подается благодать приступающим с верою»¹⁰⁰⁷. Из этих слов мы ясно видим, что имена Божии в их молитвенном призывании при таинстве крещения являются не самою благодатию, а только средством к получению благодати Св. Духа. Следовательно, св. Григорий считает имена Божии не благодатию Св. Духа, т.е. не Божественным, а человеческим действием.

О той же истине свидетельствуют св. отцы, когда учат о духовной молитве. Как мы видели, св. Исаак Сирианин духовную молитву называет благодатию и в то же время -порождением молитвы чистой¹⁰⁰⁸. Следовательно он не отождествляет чистую молитву, или имена Божии в их чистом молитвенном призывании с благодатию, но лишь говорит, что от них рождается сия благодать. Но если имена Божии не суть благодать; а последняя есть действие Божие, то ясно отсюда, что имена Божии не суть действие Божие.

Впрочем, св. отцы Церкви ясно дают нам понять эту истину, когда говорят о прекращении всех видов молитв вплоть до молитвы чистой, как только начнет в нас действовать духовная молитва. Если бы имена Божии – эта самая главная составная часть наших молитв были действием Божиим, то они не прекратились бы и оказались в духовной молитве. Но в том-то и дело, что имена Божии не суть действие Божие. Они, по словам св. Григория Нисского, выражают наши душевные движения¹⁰⁰⁹ и называются им нашим человеческим действием¹⁰¹⁰. Поэтому

имена Божии и не переходят в духовную молитву и произношение их прекращается с прекращением всех видов молитв и всякого молитвенного движения¹⁰¹¹, когда начинает действовать в нас духовная молитва, сия дивная Божественная благодать.

Вот почему св. Исаак Сирианин называет духовную молитву неизглаголаннным видением¹⁰¹² и неизглаголанною благодатию¹⁰¹³, ибо в ней не имеют никакой своей части имена Божии, как и всякие другие слова человеческие. Потому и не имеют, что они суть действия человеческие, а в молитве духовной, в этом восхищении и небесном восторге, при озарении нас Божественным светом и созерцании нами непостижимых, неизреченных тайн и видений, как говорит св. Исаак, все земное и человеческое умолкает¹⁰¹⁴.

Так св. отцы, уясняя великое значение в деле нашего спасения имен Божиих, в их молитвенном призывании, показывают нам, что они, несмотря на это, все же являются человеческим действием.

Таким образом, вся сила имен Божиих в их значении; только в этом и ни в чем больше. Вот почему св. Григорий Нисский говорит: «надобно смотреть на мысль предлагающих слова веры, а не увлекаться звуками»¹⁰¹⁵. «Мы... обращаем внимание на один смысл, который открывается в словах, здоров ли он или нет... согласен ли он с благочестивым и достойным Бога пониманием, или чужд его»¹⁰¹⁶. «Вдающийся в споры из-за того, а не другого звука голоса, занимается пустым делом, как будто бы благочестие заключается не в мысли, а в словах и звуках»¹⁰¹⁷.

Эта святоотеческая мысль должна быть вполне понятной для нас, ибо имена Божии, как и всякие имена и слова наши, не имеют самостоятельного существования. Тот же св. Григорий Нисский учит, что «наше слово в начале не существовало, но создано вместе с нашим естеством; его нельзя понимать, как имеющее собственную сущность, но оно, как говорит где-то наставник наш¹⁰¹⁸, исчезает вместе с звуком языка; нельзя также представить наше слово делом, но оно имеет свое существование в одном голосе и письме»¹⁰¹⁹. «Никакое имя

само по себе не имеет существенной самостоятельности, но всякое имя есть некоторый признак и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе и не существующий и не мыслимый»¹⁰²⁰. Отсюда понятно, почему св. Григорий называет имена тенями предметов, о чем мы говорили в свое время¹⁰²¹.

Имея пред собою такое святоотеческое свидетельство о несамостоятельном существовании имен вообще и имен Божиих в частности, мы приходим к выводу, что если от них мы отнимем истинный смысл, то они не только не будут для нас спасительными, но будут самыми обыкновенными, простыми словами. Так смотрит на дело и св. Григорий Нисский, свидетельствуя, что имена Божии будут представлять собою ничто иное, как только один пустой звук, если мы лишим их присущего им истинного значения. «Не знаем, – говорит он, – почему, или за что, ненавидя истину и отвращаясь от нее, хотя именуют¹⁰²² Единородного Сыном, однако же, как будто сим речением не может быть засвидетельствовано, что имеет с Отцом общее по сущности, и лишая слова значения, заключающегося в имени, оставляют Единородному пустое и ничего не значащее именование Сына, уступая Ему один звук речения»¹⁰²³. А в другом месте своих творений святитель Григорий говорит: «Признак крайней тупости... веруя, что Отец есть Бог, называть одного сотворенным, а другого несотворенным... Если Бог, то непременно и не сотворен, а если сотворен, то не Бог, – разве кто-нибудь по некоторому словоупотреблению и обычаю перенесет на тварь одно имя Бога, как и некоторым коням всадники дают человеческие имена. Но ни конь не есть человек, хотя бы он назывался человеческим именем, ни тварь не есть Бог, хотя бы некоторые усвоили ей название Божества, даря пустой звук из двух слогов (Θεός)»¹⁰²⁴.

4. Ниспровержение св. отцами учение Евномия об отождествлении имени Божиего с Самим Богом. Осуждение этого учения Церковью

Из всего вышеизложенного святоотеческого учения об именах Божиих мы можем теперь видеть, насколько состоятельно учение Евномия, в котором имя Божие отождествляется с самим Богом. Что Евномием допускалось такое отождествление, это видно из обличения сего учения в тех же творениях св. Василия Великого, св. Григория Нисского и других св. отцов Церкви. Они свидетельствуют, что Евномий не только учил, что слово или имя – «нерожденность» выражает сущность Божию, но что эта нерожденность и есть самая сущность Божия, есть сам Бог. Обращаясь к Евномию, св. Григорий Нисский говорит: «к кому же из древних можешь ты отнести слово нерожденность, и то, что оно есть имя, выражающее самую сущность Божию и даже более, что самая нерожденность есть сущность?»¹⁰²⁵. С целью показать, что здесь под нерожденностью Евномий разумеет самое слово или имя и называет последнее самым Богом, св. Григорий приводит нам свидетельства евномиан, в которых они отождествляют с Богом именно слово – «нерожденность», имея в виду две составные его части: и звук и смысл его. Вот почему мы находим у св. Григория Нисского такие слова: «Они (евномиане) говорят, что Божеское естество есть ничто иное, как самая нерожденность и, называя ее главнейшею, верховнейшею и высшею, заключают в этом звуке все величие Божества»¹⁰²⁶. «Представляя Божество чем-то описуемым, они почти явно творят из своего мнения идола, когда обожествляют смысл, являющийся в слове: нерожденность, так что она не есть уже качество, в известном отношении приписываемое Божескому естеству, но сама есть Бог, или сущность Божия»¹⁰²⁷.

Что слово или имя: нерожденность Евномий отождествляет с самим Богом, об этом многократно св. Григорий свидетельствует в своих творениях¹⁰²⁸, а также свидетельствует об этом и св. Василий Великий¹⁰²⁹.

Спрашивается, как же относились св. отцы к учению Евномия, что имя Божие: нерожденность есть сам Бог? Они, прежде всего, самым решительным образом отметали это учение и заявляли, что имя Божие не есть Бог. «Не Бог еще то, – говорит св. Григорий Богослов, – что мы представили себе под понятием Бога, или чем мы Его изобразили, или чем описало Его слово»¹⁰³⁰. «Если, – поучает нас св. Василий Великий, – нерожденный есть имя: то уже не сущность; ибо имена означают только сущность¹⁰³¹, а не сами суть сущность. Если же слово: нерожденный, есть самая сущность: то пусть скажут ее имя; ибо познаем не по сущностям, а по именам и по действиям, особливо же так познаем существа бестелесные»¹⁰³². «Как наша сила, – говорит св. Григорий Нисский, – сравниваемая с могуществом Божиим, есть – ничто; и как наша жизнь, сравнительно с Его жизнью, и все вообще наше, в сравнении с принадлежащим Ему, есть *яко ничтоже* пред Ним (Пс. 38:6), по выражению пророка: так и наше слово, в сравнении с Словом истинно сущим, есть ничто»¹⁰³³. «Бог не есть речение, и не в голосе и звуке имеет бытие»¹⁰³⁴.

Учение Евномия, что имя Божие есть Бог св. Григорий Нисский считает бездоказательным. «Евномиане, – пишет он, – говорят, что Бог нерожден: и мы согласны с этим; но, что нерожденность есть сущность, этому противоречим; ибо, говорим мы, это имя означает, что Бог существует нерожденно, а не то, что нерожденность есть Бог. Слова наши Евномий обещает опровергнуть. Какое же его опровержение? То, что „нерожденный был, – говорит он, – до происхождения человека». Как же это относится к искомому, к тому, что он обещал доказать, – то есть, что имя есть одно и то же с (именуемым) предметом, так как, по его определению, нерожденность составляет сущность?»¹⁰³⁵

Этого мало. Означенное имябожническое учение св. Григорием называется прямо изступлением (из ума)¹⁰³⁶ и бредом¹⁰³⁷.

Таково было отношение к еретическому заблуждению Евномия, который имя Божие считал выражением сущности

Божией и называл это имя самим Богом, чтобы обосновать на сем заблуждении арианскую ересь.

Отсюда вполне понятно, почему все означенное учение Евномия было предано анафеме, как ересь, всею православною Церковью на втором Вселенском Соборе в числе других ересей. Несомненно Собор считал ересь евномиан самую зловредною для Церкви и находил борьбу с нею самым первым и неотложным своим делом, почему и анафематствовал ее первую и в первом своем правиле¹⁰³⁸.

Отсюда ясно, почему это имябожническое учение, возникшее среди русских иноков на Афоне, было осуждено Греческою Константинопольскою Церковью, а затем и Русскою в лице нашего Русского Святейшего Синода.

А также очевидно теперь: какую же ценность имеет определение прот. Булгаковым Софии, в котором она именуется, как имя Божие, Богом на основании учения Евномия и наших новых евномиан – русских имябожников. Если это учение противно святоотеческому, если оно осуждено всею православною Церковью и вместе с его последователями предано анафеме, то все это нужно отнести и к настоящему софийному определению о. Булгакова, которое в силу еретического своего основания должно быть признано противным учению Церкви.

5. Тщетная попытка русских имябожников обосновать свое учение на словах о. Иоанна Кронштадтского

В заключение всего изложенного относительно имябожнических учений мы должны сказать, что совсем напрасно новейшие имябожники, а вместе с ними и о. Флоренский, хотят заградиться в своем лжеучении благодатным авторитетом о. Иоанна Кронштадтского. Хотя в дневнике о. Иоанна «Моя жизнь во Христе» и приводятся его изречения, в которых он говорит, что имя Божие, и имена Божии (Св. Троицы) суть Сам Бог¹⁰³⁹, но в эти изречения влагается им совершенно не тот еретический смысл, какой влагают имябожники в свое учение. Православно-верующие люди для правильной оценки тех или других слов, согласно учению св. Григория Нисского, должны обращать внимание не на самые словесные звуки, а на смысл, заключающийся в словах. Нами уже приводились эти святоотеческие изречения. «Мы, – говорит св. Григорий Нисский, – обращаем внимание на один смысл, который открывается в словах, здоров ли он, или нет»¹⁰⁴⁰. И вот, имея в виду эту святоотеческую точку зрения, мы должны сказать, что имябожники, считая имя Божие Богом, отождествляют имя с существом Божиим объективно. Но у о. Иоанна этого объективного отождествления имени Божиего с Самим Богом нет.

В тех же местах своего дневника, где о. Иоанн говорит, что имя Божие есть Бог, он заявляет, что Бог присутствует в имени Своем¹⁰⁴¹. Значит имя Божие не тождественно божественному существу.

Кроме того, в той же книге о. Иоанна мы находим такие слова: «По нашей телесности, Господь привязывает, так сказать, Свое присутствие и Себя Самого к вещественности, к какому-нибудь видимому знамению; например: в таинстве причащения Он Сам весь вселяется в тело и кровь; в покаянии действует чрез видимое лицо священника; в крещении чрез воду... привязывает Свое присутствие к храму, к образам, к

кресту, к крестному знамению, к имени Своему, состоящему из членораздельных звуков, ...но придет время, когда тело и кровь Его, – равно и все другие видимые знаки – для нас не будут нужны и мы будем истее Его причащаться именно в невечернем дни царствия Его¹⁰⁴²; а теперь – все чрез телесное и чрез образы и знамения»¹⁰⁴³. Ясно отсюда, что о. Иоанн смотрит на имя Божие, как на средство нашего единения с Богом; и притом такое, которое имеет временное значение и не будет нужно нам в небесном Царствии нашего Господа. Об этой ненужности для нас имени Божиего в будущей жизни о. Иоанн никак уже не мог сказать, если бы он отождествлял имя Божие с Богом в действительности, как это делают имябожники.

Но и в сей жизни имя Божие, по учению о. Иоанна, является таким спасительным средством для нас в том случае, если будет произноситься нами с истинною, сердечною верою. Значит в глазах о. Иоанна имена Божии сами по себе спасительно не действуют и не чудодействуют. «Везде, – говорит он, – Всемогуший творческий дух Господа нашего Иисуса Христа и везде он может даже не сущая – нарицати яко сущая (Аз с вами есмь... Мф. 28:20). А чтобы маловерное сердце не помыслило, что Крест или имя Христово действуют сами по себе, эти же крест и имя Христово не производят чуда, когда я не увижу сердечными очами или верою Христа Господа и не поверю от сердца во все то, что Он совершил нашего ради спасения»¹⁰⁴⁴. К произношению имени Божиего с верою, а также с любовью, благоговением и благодарным сердцем призывает о. Иоанн верующих и в других местах своего дневника¹⁰⁴⁵.

Считаем, наконец, необходимым отметить из указанной книги о. Иоанна и такие слова: «Некоторые, – говорит он, – поставляют все свое благополучие и исправность пред Богом в вычитывании всех положенных молитв, не обращая внимание на готовность сердца для бога... например, так вычитывают правило к причащению. Между тем, здесь прежде всего надо смотреть на исправление и готовность сердца к принятию Св. Таин; если сердце право стало во утробе твоей по милости Божией... то и слава Богу, хотя и не успел ты вычитать всех молитв. Царство Божие *не в словеси, а в силе* (1Кор. 4:20)"¹⁰⁴⁶.

Из этих слов о. Иоанна ясно видно, что он не только слова молитвы, следовательно и имена Божии, не отождествляет с самим Богом, но не отождествляет их и с благодатию Св. Духа, или, что то же, с Царством Божиим или действием Божиим.

Итак, в каком же смысле о. Иоанн говорил, что имя Божие есть Бог? Из вышеизложенного учения о. Иоанна явствует, что он не мог отождествлять имен Божиих с Богом в действительности или в объективном смысле. Значит, о. Иоанн отождествлял имя Божие с Богом только во время молитвы. О. Иоанн так тесно соединился со Христом чрез молитву, и Господь так был близок его сердцу во время его благодатных молитв, что он не разъединял имени Божиего от Самого Бога в своем сердце. Имя Божие сливалось тогда в сердце о. Иоанна с самим Богом до нераздельности, чего нужно достигать в своем молитвенном делании каждому христианину, как об этом говорится в вышеуказанном послании русского Синода по поводу имябожнического учения¹⁰⁴⁷. Таким образом, о. Иоанн отождествляет имя Божие с Самим Богом только в субъективном смысле. Но действительного отождествления имени Божиего с Самим Богом он допустить не мог, ибо не мог он, как великий и преданный сын православной Церкви расходиться с ее учением.

Он считал страшным несчастьем для себя дать своими словами другим даже малейший и невольный повод мыслить не так, как учит Св. Православная наша Церковь.

Мы это говорим, имея в виду брошюру о Св. Троице, выпущенную о. Иоанном в начале девяностых годов прошлого столетия. Еп. Феофан Затворник, прочитав ее, указал о. Иоанну, что некоторые выражения этой брошюры могут дать повод к неправым мыслям. И что же сделал о. Иоанн? Он приказал немедленно уничтожить совсем эту брошюру, и она была изъята совершенно из употребления. Вне всякого сомнения, если бы о. Иоанн дожил до появления имябожнического учения на Афоне, то он не стал бы называть имя Божие Богом и в субъективном смысле, чтобы *не дать повода ищущим повода*¹⁰⁴⁸ к возникновению еретических волнений в Церкви.

Поэтому ссылаться имябожникам, и в частности о. Флоренскому, на о. Иоанна в их еретических заблуждениях нет никаких оснований. Слишком учение имябожников, принятое о. Булгаковым за основание для наименования Софии, как имени Божиего, Богом, несостоятельно, чтобы можно было искать для него опоры в творениях великого праведника Русской Церкви о. Иоанна Кронштадтского.

Но у прот. Булгакова есть определение Софии, в котором она именуется Богом без всяких оговорок. А так как София, по учению о. о. Булгакова и Флоренского, есть женственное существо, то он называет ее богиней.

Глава двадцать первая

Определение Софии: «богиня». Взаимоотношение между последней и Св. Троицей. Определение Софии: «предвечное самооткровение Пресвятой Троицы» и «Премудрость есть в своем явлении и Логос, и Св. Дух»

В своей книге «Свет Невечерний» прот. Булгаков, называя Софию «Вечною Женственностью», в примечании к сему названию пишет: «В этом смысле (т.е. отнюдь не языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она „богиня“ – то таинственное существо, которое предки наши иногда изображали на иконах св. Софии именно, как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления встречаем и у Вл. Соловьева в цикле его софийных стихотворений, где имеется, между прочим, такое обращение к „Ней“: „Близко, далеко, не здесь и не там. В царстве мифических грез, В мире невидимом смертным очам, В мире без смеха и слез, Там я, богиня, впервые тебя ночью туманной узнал. Станным ребенком был я тогда. Станные сны я видал“».

«Трудно предположить, – говорит о. Булгаков, чтобы выражение „богиня“ в применении к Софии у Вл. Соловьева было здесь обмолвкой, или только поэтическим образом, а не точным выражением мысли»¹⁰⁴⁹.

Итак, София, по учению прот. Булгакова, именуется богиней. Невольно возникает вопрос: каково же соотношение между этой богиней и Св. Троицей согласно представлениям самого о. Булгакова? Как видели мы выше, он заявляет, что София не тождественна Божественным Ипостасям. В этом заявлении может заключаться мысль, что София – богиня ниже Св. Троицы. Но мы знаем, что софийные определения о. Булгакова содержат в себе такие наименования, которые приложимы к одному только Богу. Следовательно, эти определения говорят о равном Божественном достоинстве Софии по отношению к Пресвятой Троице; – что она является таким же Богом, как и Сама Св. Троица. Впрочем, у прот.

Булгакова мы находим такое определение Софии, которое побуждает думать, что Божественные Ипостаси даже в самой внутренней Своей жизни находятся в какой-то зависимости от Софии-богини. Мы имеем в виду то софийное определение, относительно которого о. Булгаков говорит: «Божественная София есть предвечное самооткровение пресвятой Троицы... Откровение Отца в Единородном Сыне и в Духе Святом»¹⁰⁵⁰. Выходит, что и внутри Божественной жизни во взаимных отношениях Божественных Ипостасей нельзя обойтись без Софии; оказывается, что она-то и обуславливает эти ипостасные взаимные отношения, без нее и быть их не может, ибо эти отношения, являясь самооткровением Св. Троицы, или «откровением Отца в Единородном Сыне и Духе Святом» и есть ничто иное, как она сама – София.

Конечно, все это выдуманно о. Булгаковым из своей собственной головы, ибо такой абсурдной мысли нельзя найти ни в Св. Писании, ни в святоотеческих творениях.

Есть у прот. Булгакова еще одно софийное определение, которое признает за Софией-богиней еще большее значение в ее отношении к Божественным ипостасям. Мы имеем в виду определение, которое делает он при истолковании общего смысла одной из древнейших икон: «Премудрость созда себе дом» (Лихачев. Русская иконография, № 266), на которой изображены семь скал, соответствующих семи столпам, – престол, над которым в медалионе – Христос, а над скалами-столпами в медалионе – Богоматерь с Младенцем, наверху же семь небольших медалионов с символическими изображениями семи даров Св. Духа. «Общий смысл этой софийно-иконографической теологемы, – говорит о. Булгаков, – ясен: Премудрость есть в своем явлении и Христос, и Богоматерь, – и Логос, и Св. Дух с Его дарами, Церковь, как Тело Христово, облагодатствованное Духом Святым. Во всяком случае содержание этой иконы не укладывается в рамки простой теологической схемы: Премудрость= Логос»¹⁰⁵¹.

Таким образом, по учению прот. Булгакова, не только Церковь и Богоматерь, но Вторая и Третья Божественные Ипостаси, т.е. истинный Бог, – суть явление Премудрости,

которая сама, по его словам, не есть Божественная Ипостась¹⁰⁵². Выходит, что София является какою-то сущностью и основой по отношению к Божественным Ипостасям. По своей мысли означенное софийное определение является самым нелепым из всех софийных определений о. Булгакова, рассмотренных нами ранее.

2. Параллельные последнему определению слова Вл. Соловьева и слова из талмудических трактатов

Это определение можно поставить в параллель к учению о Софии Вл. Соловьева. Мы указываем на последнего потому, что одинаково как прот. Булгаков, так и свящ. Флоренский признают за Вл. Соловьевым в учении о Софии огромный авторитет. Как мы видели, в своих софийных определениях они говорят словами этого русского философа. Но Вл. Соловьев не только Софию называл богиней. Он считал ее существом высшим сравнительно с Св. Троицей, как это видно из книги того же о. Флоренского. Приводя разные толкования, бывшие в древности у нас на Руси касательно софийных икон, о. Флоренский говорит: «Таковы уже древние разногласия в вопросе о Софии. Эти колебания перешли и к исследователям современным. В то время как для одних исследователей София есть Слово Божие или даже Пресв. Троица...¹⁰⁵³ по учению Вл. Соловьева («Рос... и вс. Ц.» 141 кн. 3-я, гл. III-V стр. 325–353, особ. см. стр. 326–327, 328, 331–332, 349), София – не только идеальная личность твари, но и Субстанция Пресвятой Троицы»¹⁰⁵⁴.

Да, прот. Булгаков такой кощунственной нелепости не говорит. Но эта нелепость следует, как вывод из его слов: «Премудрость есть в своем явлении... и Логос, и Св. Дух...»¹⁰⁵⁵.

И о. Флоренский не поддерживает своего софийного учителя в его кощунственном определении Софии, как субстанции Св. Троицы. Он даже пытается в некоторой степени завуалировать ужасный смысл этого софийного определения, когда говорит: «не хотел ли Соловьев сказать: „общая энергия“ или „общая благодать“»¹⁰⁵⁶. Но, к сожалению, сам дает повод к возникновению такой же мысли о Софии, когда в другом месте своей книги, желая навязать читателям ложное учение о предсуществовании своей предвечной Софии, ссылается для доказательства на еврейские учение талмудических трактатов: Песахим 54а, Недарим 39б, Ялкуд Шимеони и Берешит-Рабба 20. О. Флоренский отмечает, что здесь указываются семь вещей, а именно: Тора, Покаяние, сад Эдемский, Геенна, Престол

господства, Святилище и Мессия, одни из коих признаются действительно сотворенными прежде времени, а другие предсуществующими миру в мысли Божией¹⁰⁵⁷.

Нас интересует в данном случае не мысль о. Флоренского о предсуществовании Софии и не талмудические учения, а следующие слова его относительно одного из этих учений о Торе. «Наиболее значительным, – говорит он, – и влиятельным среди этих учений представляется учение о предсуществовании Торы, довольно близко подходящее к учению о Премирной Премудрости Божией. Тора есть отображение Существа Божиего, существует вечно и называется, например, в Вайкра Рабба 20, «дщерью Божией» (подробн. Weber SS. 14–18); она – закон не только мира, но и Божественного существования, так что Бог Себя Самого создает посредством Торы (ibid. S. 17). Посредством нее создан мир...»¹⁰⁵⁸

Таким образом, по талмудическому учению о Торе, последняя представляется, как нечто большее в сравнении с Богом, ибо она есть Его основа, без которой Он не мог бы создать Себя. Нельзя не видеть, что по существу и учение Соловьева о Софии, как о субстанции Св. Троицы, и талмудическое учение о Торе, посредством которой Бог создает Себя, есть тождество. И это-то талмудическое учение о. Флоренский признает довольно близким к учению о Софии, разумеется его собственному, которое он выдает за учение православное. Поэтому, если к такому, крайне для православного сознания оскорбительному, значению Софии по отношению к Св. Троице, о котором говорит Соловьев, можно придти как к выводу из того же софийного определения о. Булгакова, то к такому же выводу побуждает придти верующих и о. Флоренский своими словами о близости к его учению о Софии вышеуказанного талмудического учения о Торе.

Итак, вот каким представляется взаимоотношение между Софией – богиней и Св. Троицей по учению о. о. Булгакова и Флоренского, выраженному в их софийных определениях.

3. Сведения о Софии по кн. «Православие». Определение Софии: «Усия». Учение Церкви об Усии. Наименование Усии иным самобытным началом наряду с Ипостасями. Критика сего наименования

На этом мы предполагали закончить свое исследование нового учения о Софии, Премудрости Божией. Но в самое последнее время появились новые две книги прот. Булгакова: «Православие» (Изд. 1932 г.)¹⁰⁵⁹ и «Агнец Божий», в которых есть учение о Софии. Поэтому, прежде чем высказать свое заключение касательно всего вышеизложенного нами, остановимся своим вниманием на содержании указанных двух книг прот. Булгакова.

Что касается книги «Православие», то здесь даются некоторые сведения о Софии, как о духовном организме образов тварного мира, имеющих вечные основания в Боге, о чем пишет о. Булгаков в своих книгах «Свет Невечерний» и «Купина Неопалимая»¹⁰⁶⁰. В § 8 означенной книги говорится как о Премудрости Божией в сотворенном мире о Божией Матери, к Которой ошибочно применяет о. Булгаков слова Евангелия: *и оправдися премудрость от чад своих*¹⁰⁶¹, о чем говорит о. Булгаков в своей книге «Друг Жениха» и в той же книге «Купина Неопалимая». В § 9 сей книги сообщается о куполе св. Софии в Константинополе. По мнению о. Булгакова, этот купол изображает небо Божественной Премудрости, отражающееся на земле¹⁰⁶². Говорится здесь в § 10 и о софийных иконах¹⁰⁶³.

Словом, в настоящей книге очень мало говорится о Софии, Премудрости Божией. О. Булгаков даже заявляет, что «относительно проблемы о Премудрости Божией или Софии... мы не говорим здесь в виду ее сложности»¹⁰⁶⁴.

В конце книги для интересующихся учением о Софии прот. Булгаковым указываются его собственные сочинения, а также и книга о. Флоренского «Столп и утверждение истины» и софиологическое учение Вл. Соловьева¹⁰⁶⁵.

Зато очень много говорится прот. Булгаковым о Сифии, Премудрости Божией в книге «Агнец Божий». Эта книга является самую выдающуюся по силе заблуждений, которые вносятся прот. Булгаковым в его учение о Божественной Софии. Одно из таких величайших заблуждений мы находим здесь в определении Софии, в котором она именуется, как Усия, Божественная природа.

«Божественная София, – говорит о. Булгаков, – есть ничто иное, как природа Божия, усия»¹⁰⁶⁶.

Усия – слово греческое и в применении к Богу, помимо Его природы или естества, означает Его Божественное бытие, Его существо или Его сущность. В таком значении и в частности в значении существа слово: **усия** употребляется и о. Булгаковым. В его представлении усия есть и Божия природа и Божия сущность. «В кенозисе¹⁰⁶⁷ Божества, – говорит он, – необходимо соединяются две стороны истины: с одной стороны Бог во Св. Троице пребывает в триипостасных взаимоотношениях и живет в единой природе... с другой – полнота жизни Божества, в изживании ее блаженства может быть ограничиваема... изволением Божества. В представление наше о Божестве входит тем самым раздваивающее различие: жизнь Бога по Себе, как Он есть в неизменном существе Своем, и для Себя, как Он в жизненном акте это существо Свое сам для Себя изживает»¹⁰⁶⁸. В своем очерке «Ипостась и ипостасность» прот. Булгаков называет природу Божию существом Божиим¹⁰⁶⁹.

Для нас в данном случае суть дела заключается не в том, что о. Булгаков употребляет слово: природа Божия, как равнозначущее слову: существо Божие, а в отождествлении им Софии с существом Божиим, о чем он свидетельствует в следующих словах своих. «София, – пишет прот. Булгаков, – ...есть в Боге и в известном смысле, предстоит Богу и обладает Им во всей своей божественной реальности и подлинности. Кто посягает на умаление этой реальности, тот посягает на умаление реальности самого существа Божия»¹⁰⁷⁰. В ипостасном бытии, говорит он в другом месте, Слово и Дух Святой «раздельноличны», в Божественной же Софии... они ...нераздельны¹⁰⁷¹. Говоря о нераздельности Божественных

Ипостасей в Божественной Софии, прот. Булгаков, конечно, знает, что Сын Божий и Дух Святой, будучи различны между собою, как Божественные Ипостаси, представляют из себя единое в своем существе. Впрочем в той же книге «Агнец Божий» есть слова, в которых существо Божие – Усия буквально отождествляется с Софией¹⁰⁷².

Итак, Божественная София и Божественное Существо (или Божественная природа), по учению о. Булгакова, – одно и то же.

Что же нам сказать по поводу настоящего софийного определения, в котором о. Булгаков Софию называет существом Божиим? Прежде всего мы должны заявить, что наша православная Церковь в лице святых отцов своих никогда существа Божиего или сущности Божией не отождествляла с Божественной Софией, о которой учит прот. Булгаков и разумела под этими наименованиями одного Бога. Вместе с Василием Великим она знает «только два рода существ: тварь и Божество»¹⁰⁷³, т.е. существо тварное и существо Божие, тварь и Бога. Поэтому слова: **Бог** и **существо Божие** Св. Церковь всегда употребляет, как равносильные слову: **Бог**. Бог и существо Божие, по учению Церкви, одно и то же.

Об этой истине свидетельствует наша Церковь, именуя Бога сущностью простою, несложною, вечною, или существом совершеннейшим, беспредельным и все собою наполняющим и вообще прилагает к существу такие определения, из коих видно, что эта сущность или это существо есть Божие, принадлежит исключительно одному только Богу и есть Сам Бог. Так св. Василий Великий именует Бога одною простою и несложною сущностью¹⁰⁷⁴. Также богословствует и св. Иоанн Дамаскин, когда прилагает к Богу наименование Единой Сущности и Первой Природы, говоря: «веруем в единую сущность»¹⁰⁷⁵. «Бог есть вечная сущность»¹⁰⁷⁶. «После первой и блаженной Природы никто – не из людей только, но даже и из премирных сил и самих, говорю, Херувимов и Серафимов никогда не познал бога, если кому не открыл Он Сам»¹⁰⁷⁷. По учению св. Ириния, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, блаж. Августина и того же Иоанна Дамаскина, Бог есть Существо

совершеннейшее, беспредельное и все собою наполняющее¹⁰⁷⁸.

Из приведенного святоотеческого учения ясно, что под существом Божиим абсолютно нельзя мыслить никакого другого существа, кроме одного Бога, ибо существо Божие и есть Сам Бог. Но прот. Булгаков с этим учением Православной Церкви согласиться не может, хотя он и заявляет, что природа Божия не четверит Троичного Божества, тем не менее он мыслит под нею особое самобытное, сравнительно с Божественными Ипостасями, начало, имеющее свое собственное бытие. «Божественная природа, – говорит он, – не может четверить троичное Божество, потому что природа и не может быть категориально сопоставлена, «сосчитана» с ипостасями, будучи иным, самобытным, наряду с Ипостасями началом. Она вполне прозрачна для Божественных ипостасей и постольку отождествляется с ними, сохраняя однако свое собственное бытие. Природа предвечно ипостасирована в Боге, как адекватная жизнь ипостасей, а ипостаси предвечно связаны в своей жизни с природой, будучи однако отличны от нее¹⁰⁷⁹.

Если мы, согласно учению Православной Церкви под Божественной Природой будем разуметь Самого Бога, то и в таком Случае нельзя называть ее иным, самобытным началом, сравнительно с Божественными Ипостасями. Ведь самобытным началом может быть одно только Божественное начало, т.е. только Бог. Но Богом или Божественным существом являются одинаково как Божественная природа, о чем мы говорили выше, так и Божественные Ипостаси, каждая в отдельности и в Своей совокупности. Вот почему св. Авва Фалассий говорит: «Ипостась определяет естество с личными свойствами; так что каждая Ипостась имеет и то, что едино обще естеству и то, что собственно Ипостаси»¹⁰⁸⁰. По учению св. Симеона Нового Богослова, «Бог есть и Отец, Бог есть и Сын, Бог есть и Дух Святой, каждое лицо отдельно, и опять все вместе три лица суть един Бог»¹⁰⁸¹. «Троице простая, – говорит св. Андрей Архиепископ Критский, – нераздельная, единосущная... Бог Троица»¹⁰⁸².

Следовательно, допуская мысль, что Божественное Существо есть иное **самобытное** начало по сравнению с Божественными Ипостасями, мы тем самым должны допустить мысль, что и Божественные Ипостаси являются **иным самобытным** началом по сравнению с Божественным существом. В таком случае мы должны допустить бытие двух самобытных – что то же – двух Божественных начал, т.е. двух богов.

К такому же выводу, мы должны придти, если вместе с о. Булгаковым будем мыслить под Божественной природой или существом Божиим его Софию и будем называть ее особым самобытным началом, по сравнению с Божественными Ипостасями. В свое время мы, когда рассматривали определение прот. Булгаковым Софии, в которых она именуется им, как Божественное начало, выяснили, что таковым началом может быть один только Бог и что, допуская в Боге еще какое-то Божественное начало, мы в силу этого будем учить о бытии двух Богов¹⁰⁸³. То же самое учение предлагается о. Булгаковым и здесь, когда он определяет Софию, как Божественную природу или Божественное существо иным, по сравнению с Божественными Ипостасями, самобытным, т.е. Божественным, началом. Да, прот. Булгаков не четверит Троичного Божества своим учением об Усии. Он не делает этого в своей книге «Агнец Божий», ибо не называет здесь Софию-Усию личностью, ипостасью и даже заявляет, что «сама Усия не есть личность... Если мы, – говорит он, – будем рассматривать Усию лишь в аспекте личного бытия, мы ее фактически упраздняем»¹⁰⁸⁴. Но, называя Софию-Усию иным, самобытным началом по сравнению с Божественными Ипостасями, прот. Булгаков учит о двубожии.

4. Основание учения о. Булгакова о Софии-Усии, как «ином самобытном начале». Ниспровержение данного учения учением Церкви о Св. Троице. Усия, как преимущественное наименование Бога

Однако, интересно знать то основание, которое побуждает о. Булгакова определять Софию, как Усию – существо Божие, разумеется – в смысле иного самобытного начала наряду с Божественными Ипостасями. Указание на это основание мы находим в примечании к вышеприведенным нами словам о. Булгакова, где он говорит: «Это положение об ипостасированности природы в Боге имеет основное значение для софиологии. Никто не дерзнет отрицать самого бытия природы в Боге на основании этой ее ипостасированности, и никто не будет усматривать четверение Божества в этом признании ее реальности. Между тем этот теологический бред возникает всякий раз, когда речь идет об этой же самой природе, как Софии. Пусть одержимые этим бредом вдумаются в это основное отношение между личностью и природой в Божестве, потому что в нем содержится ключ ко всему дальнейшему. Они беззаботно говорят об Усии во Св. Троице, не опасаясь никакого четверения, но паника этого четверения поднимается у них всякий раз, когда эта же самая природа рассматривается, как София»¹⁰⁸⁵.

Таким образом, из слов прот. Булгакова явствует, что основанием считать Софию существом Божиим в качестве особого самобытного начала, по сравнению с Св. Троицей, является ничто иное, как только размышление об отношении Божественного естества к Божественной Личности. По его словам, следует вдуматься в отношение между личностью и природой в Божестве, чтобы прийти к учению о Софии, как Усии.

Несомненно при помощи этого основания сам о. Булгаков пришел к мысли об ипостасированности природы Божией в Боге. А эта ипостасированность Божественной природы

является, по его мнению, основанием самого бытия ее, т.е. Софии-Усии.

Но если мы задумаемся, разумеется, при свете учения Церкви, в отношении между природой и личностью в Боге, то должны, прежде всего, признать в высшей степени странным слова прот. Булгакова об ипостасированности природы или существа Божиего в Боге, ибо, как мы видели, по учению св. Церкви, существо Божие есть Сам Бог. Поэтому говорить об ипостасированности существа Божиего в Боге это значит говорить об ипостасированности Самого Бога в Самом Боге. Кроме того, св. Церковь, как мы говорили в свое время, учит о непостижимости существа Божиего. На этом основании мы можем только сказать, что Божественная природа или существо Божие непостижимо, если не хотим уподобиться еретику Евномию, который заявлял, что существо Божие мы познавать можем. Откуда же о. Булгаков получил познание, что природа Божия ипостасирована в Боге? Кто ему сказал об этом? Конечно, в ответ на этот вопрос прот. Булгаков может указать только на свое собственное и притом крайне дерзновенное размышление о существе Божиим.

Поэтому, когда мы говорим о существе Божиим и Божественных Ипостасях, то мы должны руководствоваться не собственным своим размышлением, а учением нашей православной Церкви, в которой живет Дух Святой, источник всякой истины, в силу чего она не может погрешать и заблуждаться, но всегда вещает истину словами св. отцов своих. И вот, Церковь святая, говоря о существе Божиим и Божественных Ипостасях, показывает нам, что между существом и Ипостасями нельзя установить отношение, как двумя иными самобытными началами; ибо, как видели мы из святоотеческого учения, Божественное Существо и Божественные Ипостаси суть не два, а одно самобытное Божественное начало, т.е. один Бог или одно существо, хотя и в Трех Лицах. Эту истину св. Церковь наша выражает в таких словах Афанасиева символа: «Вера кафолическая сия есть: да Единого Бога в Троице, и Троицу в Единице почитаем, ниже сливающе Ипостаси, ниже Существо разделяюще», или еще

короче – в словах «Православного Исповедания»: «Бог есть Един в Существе и троичен в Лицах»¹⁰⁸⁶.

В своем учении о Существе Божиим и Божественных Ипостасях Православная Церковь обращает особенное внимание на догматическую истину, которая является корнем нашей христианской веры, а именно, что Бог наш есть Троица и в тоже время Единица, или – единое, триипостасное Существо.

Помимо вышеобозначенных слов Афанасиева символа и «Православного Исповедания», св. Церковь поучает нас этой догматической истине чрез многочисленные свидетельства из святоотеческих творений. Так в писаниях блаж. Фалассия мы находим такие слова: «Единицу в Троице, и Троицу в Единице исповедуем, как нераздельно разделяемую, и раздельно соединяемую»¹⁰⁸⁷. «Троицу во Единице, – говорит св. Церковь в одной из богослужебных книг, – воспоим вернии, во едином Божестве, Отца, и Сына, и Духа Божественного, существо едино и естество, нераздельне, неразлучне, нечастне: един бо в трех лицах Бог»¹⁰⁸⁸. «Едино есть, – вещает св. Максим Исповедник, – пребезначальное... благое Существо, Триипостасная Единица, Отец, Сын и Дух Святой... Единица неслиянная и Троица нераздельная... Един Бог, Единица безначальная и пресущная... Один и тот же и Единица и Троица»¹⁰⁸⁹. А тот же св. Андрей, Архиепископ Критский, так ублажает Св. Троицу: «Тя, Троице, славим, Единого Бога.... Единица присно покланяемая»¹⁰⁹⁰. Согласно с этими св. отцами богословствует и св. Симеон Новый Богослов: «Поклоняйся, – говорит он, – Духу Святому... Отцу... и Сыну... единому, триипостасному, совечному и сосущему, нераздельному и неслиянному существу и естеству, как вечному началу всего сущего и единому Богу»¹⁰⁹¹. «Бог, – продолжает тот же св. отец, – присновоспеваемый и славимый, т.е. безначальный Отец, собезначальный Сын Отца и Дух Святой соприсносущный и единосущный Отцу и Сыну есть единое естество и слава, Троица единосущная, единое Божество, равночестная и триипостасная сущность, начало всего сущего»¹⁰⁹².

Как можно после такого ясного, определенного учения Церкви о Божественном Существе и Божественных Ипостасях,

как единой Триипостасной Сущности, говорить о двух различных самобытных началах?! Допускать наличие здесь двух самобытных начал, это значит разделять единицу на две единицы и единое Божественное Существо – на два Божественных Существа, что и делает о. Булгаков, говоря о Существое Божиим и Ипостасях Св. Троицы, как о двух иных самобытных началах. В том и заключается вся непостижимость таинства Пресвятой Троицы, что Существо Божие (Единица) и Божественные Ипостаси (Троица) суть единое самобытное начало (Бог); или – Бог есть Единица и Троица. «Божество Единица и Троица есть», говорит св. Церковь в одной из своих богослужебных книг, указывая на непостижимость догматического учения о Св. Троице¹⁰⁹³. А св. Симеон Новый Богослов, имея в виду это учение, говорит: «Единение сие и различие непостижимы и неизреченны»¹⁰⁹⁴.

Отсюда понятно, что не может быть для нас никаких оснований и для опасения «четверения», о котором говорит о. Булгаков в вышеобозначенном своем примечании. Действительно, когда мы говорим об Усии во Св. Троице, то не опасаемся никакого «четверения» и, добавим от себя, никакого двубожия, ибо вместе с Церковью мы заявляем, что эта Божественная Усия не есть софийное существо в смысле учения о. Булгакова и ничто иное, но есть только и исключительно Сам Бог в Трех Лицах.

Можно даже сказать, что наименование: «Усия» – Существо Божие по преимуществу, сравнительно со всеми другими Божественными именами, прилагается к одному только Богу, о чем мы говорили в свое время. Вот почему Догматическое Богословие М. Макария, имея в виду учение св. Илария, Иеронима, Августина и других св. отцов и учителей Церкви, говорит нам: 'Ουσία не что иное значит, как – ὁὐσα ἀεί – то, что всегда есть, всегда существует, а Бог, действительно, всегда существует – ὁ ὢν и существует от Себя и чрез Себя, и, следовательно, есть по преимуществу – ὁὐσία, тогда как все многие существа имеют бытие уже от Него и чрез Него»¹⁰⁹⁵.

Таким образом, учение Церкви свидетельствует, что к Богу, и только к Нему одному можно приложить определение – Усия,

ибо Усия – существо Божие есть Сам Бог в Трех Своих Божественных Ипостасях. Следовательно, учение прот. Булгакова, что Усия есть Божественная София в качестве иного самобытного начала наряду с Ипостасями не есть учение Церкви.

Впрочем, таким заявлением мы ограничиться не можем. Это учение есть не только величайшее, но и весьма вредное заблуждение, которое ведет к уничтожению самого основного христианского догмата о Св. Троице.

Глава двадцать вторая

1. Отождествление о. Булгаковым Софии с существом Божиим. Отрицание Св. Троицы, как следствие данного отождествления. Подробные наименования Софии-Усии, ведущие к тому же отрицанию

В своем очерке «Ипостась и ипостасность» прот. Булгаков говорит: «Премудрость Божию... надо строго отличать от сущности Божией или природы (οὐσία или φύσις)»¹⁰⁹⁶. По его словам, София, хотя и не отделена от существа Божиего, тем не менее она есть особая живая сущность¹⁰⁹⁷, которая занимает среднее положение между Богом и миром¹⁰⁹⁸. Таким образом, здесь о. Булгаков строго различает софийное существо от существа Божиего и смотрит на то и другое, как на два различные существа.

Но в своей книге «Агнец Божий» он этого различие не делает и отождествляет два существа – Усию и Софию, сливая их в одно софийное существо¹⁰⁹⁹. Что здесь идет речь именно о таком отождествлении или слиянии, это подтверждается собственными словами о. Булгакова, которые мы уже приводили¹¹⁰⁰, где он рассматривает Усию – существо Божие, как софийное существо. Он видит перед собою, если только можно так выразиться, не существо Божие, а Софию, которая заменяет в его представлении Божественное существо.

Само собою разумеется, что такое отождествление с заменю существа Божиего существом софийным или поглощение последним первого есть величайший абсурд, ибо в таком случае существо Божие мыслится уничтоженным. Если же существа Божиего нет, то нет Бога, Св. Троицы, ибо существо Божие, как об этом было сказано нами, и есть Сам Бог, и без существа Божиего Божественные Ипостаси не существуют, так как Св. Троица есть существо Божие. – «Тя, Троице, славим, – говорится в каноне св. Андрея Критского, – единого Бога; Свят, Свят, Свят, Отче, Сыне и Душе, простое существо, Единица, присно поклоняемая»¹¹⁰¹.

К этому отрицанию Св. Троицы приводит и более подробное определение прот. Булгаковым Софии, как Усии. Называя последнюю Божеством¹¹⁰², о. Булгаков говорит: «Оно есть мир Божественный в Боге, Который, как живой и живущий, имеет Свою собственную жизнь и ее источник в Божественной природе или „глубинах Божиих“...¹¹⁰³ Эта усия Божия может быть понята, как жизнь Божия и сила Божия... Божеская природа есть не только сила жизни, но и содержание, – абсолютное содержание абсолютной жизни со всеми ее „свойствами“, – свойство всех свойств. Этому содержанию соответственно включать в себя Все... – Все как единство и единство как Все, Всеединство. Жизнь Божие есть это положительное Всеединство, и Всеединство есть природа Божия. В этом качестве природа Божия, как абсолютное содержание жизни Божией, есть то, что в Слове Божиим (Пр. Сол. 8, 22 сл. и паралл. тексты) зовется: Премудрость Божия, София. Таким образом, Божественная София есть ничто иное, как природа Божия, усия, понимаемая не только как сила и глубина, но и как раскрывающееся содержание, как Всеединство. Когда мы говорим о Божестве Бога, то разумеем одновременно Его природу и как неоткрытую глубину, источник жизни, и как открытую самую жизнь, причем и источник жизни и самая жизнь тождественны, как тождественны Усия и София»¹¹⁰⁴.

Как видим, все вышеобозначенные наименования Усии относятся и к Софии в силу тождества, которое устанавливается здесь о. Булгаковым между Усией и Софией.

Затем, во всех этих наименованиях Усии-Софии, выражаются две мысли. Одни наименование свидетельствуют, что Усия-София есть источник, или что то же – неоткрытая глубина и сила Божественной жизни, а другие показывают, что Усия-София есть в то же время и самая Божественная жизнь, или что то же – открытая глубина Божественной жизни, абсолютное содержание абсолютной жизни, Всеединство.

Есть здесь среди других одно наименование, в котором Усия-София представляется одновременно и как источник Божественной жизни и как самая Божественная жизнь, называемая о. Булгаковым Всеединством. Мы имеем в виду

софийное определение, в котором София-Усия именуется свойством всех свойств. Что это наименование имеет такое двоякое значение, об этом свидетельствуют слова примечания к данному наименованию, в которых прот. Булгаков говорит: «Премудрость в этом смысле не есть только „свойство“, или одно из „свойств“, которое находит себе место в соответственных схоластических рубриках догматического богословия, но она есть „свойство свойств“, в котором все они находят свое обоснование. Она есть Божественное бытие; которое есть не только безкачественное (ибо вышекачественное), но и всекачественное Всеединство»¹¹⁰⁵.

Из приведенных слов прот. Булгакова явствует, что София-Усия в настоящем ее наименовании есть во-первых основа всех Божественных свойств, а во-вторых – Божественное бытие и Всеединство. Но эта основа всех Божественных свойств по своему понятию и значению в учении о. Булгакова есть то же самое, что источник Божественной жизни; а Божественное бытие и Всеединство есть ничто иное, как самая Божественная жизнь, о чем о. Булгаков говорил в предшествующих словах. Таким образом, наименование Софии-Усии свойством всех свойств выражает в себе сущность всех вышеуказанных прот. Булгаковым наименований Усии-Софии, в которых подробно выясняется им определение Софии, как Усии.

Конечно, если все вышеобозначенные наименования Усии-Софии мы будем рассматривать при свете православного понимания, то они должны быть отнесены к одному лишь Богу, Св. Троице. Кто же может быть источником Божественной жизни, если под ним мы будем разумеать самобытную жизнь Бога¹¹⁰⁶ или неоткрытую глубиною и силою Божественной жизни, свойством всех свойств, или основой всех Божественных свойств, кроме самой же Св. Троицы, как непостижимой, самобытной и самодовлеющей Божественной жизни?! Только одну Св. Троицу можно назвать Божественной жизнью и определять наименованиями, которые, по свидетельству о. Булгакова, означают ту же Божественную жизнь: открытая глубина, абсолютное содержание абсолютной жизни, Всеединство и Свойство всех свойств.

Если же, по словам прот. Булгакова, Усия-София есть источник Божественной жизни и самая Божественная жизнь; если мы вспомним, что София, как это видно было из рассмотренных нами софийных определений, есть творческое начало мира, «единая жизнь, единая сущность, единое содержание жизни всея Пресвятыя Троицы», и «Божественное начало», то да позволено нам будет спросить: что же оставляет прот. Булгаков на долю самого Бога, Св. Троицы? Ровно ничего. Что принадлежит истинному Богу и чем только Он один может именоваться, все это прот. Булгаков относит к Софии или к Усии-Софии. Следовательно, своими софийными определениями и в особенности своим наименованием Софии Усией, в котором она называется источником Божественной жизни и самою Божественной жизнью, он вытесняет Св. Троицу и тем самым отрицает Ее.

2. Взаимоотношение между Софией-Усией и Св. Троицей по учению о. Булгакова. Свидетельства последнего о Софии-Усии, как основе Св. Троицы. Их несостоятельность

После этого приходится удивляться, что прот. Булгаков находит для себя возможным наряду с Софией, к тому же названной им существом Божиим, говорить о Св. Троице. Этим самым он лишний раз только свидетельствует, что учит о двух богах: о божественной Софии и о Божественной Св. Троице.

Но означенным абсурдом не ограничивается учение прот. Булгакова, связанное с его определением Софии, как Усии. Допуская двубожие, о. Булгаков, так или иначе, должен установить взаимное отношение между Усией-Софией и Св. Троицей. Иначе сказать, он должен решить вопрос: выше, или равна, или ниже Усия-София Св. Троицы?

На этот вопрос он отвечает не одинаково. В той же книге «Агнец Божий» мы прежде всего находим у прот. Булгакова слова, в которых он называет Божественную природу Логоса основой ипостасного бытия¹¹⁰⁷.

Имея в виду такое учение, мы должны сказать, что если бы под Божественной природой о. Булгаков не разумел Софии, но вместе с православной Церковью и в смысле ее учения смотрел на нее, как на Божественное существо, или как на Божественное бытие, то и в таком случае нельзя Божественную природу Логоса считать основой ипостасного бытия, ибо ипостасное бытие, как мы ранее выяснили, имеет в себе, помимо ипостасных особенностей, то же самое Божественное существо и есть Бог. Поэтому, Божественная природа, что то же Божественное существо, или Бог сам для себя, есть основа своему Божественному бытию, если только можно так выразиться; точнее – Он есть самодовлеющее и самобытное бытие. А также, можно сказать, что и Божественная Ипостась Сама для Себя есть основа Своему ипостасному бытию, ибо каждая Ипостась есть Бог, есть Божественное существо, или Божественная природа.

Отсюда следует, что выделять Божественную природу, как основу для бытия Божественных Ипостасей, нельзя, ибо это значит Божественное существо считать выше Ипостасей, поскольку вообще основа имеет большее значение сравнительно с тем, что на ней основано, в то время как об этом не может быть и речи. Как существо не может быть без лица, так и лицо не может быть без существа, ибо Бог есть, по учению Церкви, личное Существо, нераздельная Единица, хотя и в трех несливаемых Ипостасях.

Тем более нельзя Софию, хотя бы и под видом Усии считать основой для ипостасного бытия. Это значит вместе с о Булгаковым Софию-Усию ставить выше Самой Божественной Троицы и, следовательно, учить, что Св. Троицы нет, истинного Бога не существует. Ведь мы, вместе с Церковью, веруем, что одна только Св. Троица, как абсолютное существо может быть Богом, выше Которого никто не может быть. И эта вера наша согласна с здравым разумом, который не допускает двух абсолютных существ и который под Богом мыслит только одно абсолютное существо. Если же, Усия-София, как основа ипостасного бытия, выше Св. Троицы, то выходит, что Усия-София есть абсолютное существо, истинный Бог, а Св. Троицы, как абсолютного существа, как истинного Бога, не существует.

О таком отношении Софии к Божественной Троице, как мы видели, говорит и Вл. Соловьев, называя Софию субстанцией св. Троицы. Аналогичными к приведенным нами словам прот. Булгакова об отношении Софии-Усии к Божественным Ипостасям являются и слова из его книги «Купина Неопалимая», которые мы приводили в свое время и где он говорит, что «Премудрость в своем явлении есть Логос и Дух Святой».

Мысль о таком отношении Софии-Усии к истинному Богу выражается и в другом месте книги «Агнец Божий», где о. Булгаков говорит: «Божественный мир есть объективный принцип жизни Божией, бытие Сущего. Он есть сама эта жизнь, и чрез него отнюдь не вводится в Божество начала внебожественного. Эта жизнь Бога в Своем Божестве, или Божественном мире, как объективном, живом и живущем

начале, есть то, что в Слове Божиим вообще называется София или Премудрость Божия. (Иов. 28; Пр. Сол. 8–9; Прем. Сол. 7–11; Прем. Ис. с. Сир. 1,24)»¹¹⁰⁸.

Как видим, о. Булгаков, именуя Божественный мир объективным принципом жизни Божией, отождествляет этот мир с самою Божественною жизнью, Божеством и Софией. А в других словах означенной книги, на которые мы уже указывали, прот. Булгаков отождествляет Софию с Божеством и природой Божией – Усией¹¹⁰⁹. В итоге всех этих отождествлений выходит, что Божественный мир есть объективный принцип Божественного мира, Божественная жизнь есть объективный принцип Божественной жизни, Божество есть объективный принцип Божества. София есть объективный принцип Софии, Усия есть объективный принцип Усии и Усия-София есть объективный принцип Усии-Софии. Каждому здравомыслящему человеку ясно, что для того или иного существа субъективным должно быть то, что находится в нем, а объективным – то, что находится вне его. Но, по словам о. Булгакова, субъект является для самого себя и объектом, т.е. внешним, или объективным для него началом, является он же сам. Что такая мысль есть мысль болезненная, абсурдная, для этого, разумеется, доказательств не требуется.

Есть в приведенных словах прот. Булгакова и еще один абсурд. Именуя Божественный мир, что то же – Софию-Усию, объективным принципом Божественной жизни, о. Булгаков уверяет, что чрез этот мир, или Усию-Софию, в данном случае не вводится в Божество начала внебожественного.

Но как же не вводится, когда София-Усия, или Божественный мир даже отождествляется с Божественною жизнью, как живое и живущее начало, и в то же время есть иное, самобытное начало наряду с Св. Троицей?¹¹¹⁰ Если же это иное начало вводится о. Булгаковым в Божественную жизнь в качестве ее объективного принципа, а Божественная жизнь, как об этом мы говорили в свое время, есть, согласно учению св. Церкви, истинный Бог наш, Пресвятая Троица, то ясно отсюда, что означенное начало вводится о. Булгаковым в Божество,

именно как начало внебожественное, ибо Божественным началом может быть одна только Св. Троица.

Еще большую несообразность, и притом с точки зрения православного учения, допускает о. Булгаков, когда в вышеуказанных словах своих отождествляет, как мы сейчас сказали, Софию с Божественною жизнью; т.е. отождествляет существо, которое существует в его воображении с Существом самым истинным и действительным, Которое является в то же время источником всего существующего.

Но, самая главная несообразность данных слов о. Булгакова заключается в том, что он именует этот Божественный мир, или Софию-Усию объективным принципом, т.е. основой Божественной жизни, Которая, по вышесказанному нами, мыслится православною Церковью, как истинный Бог – Троица. Значит и в этих, рассмотренных нами словах своих, прот. Булгаков считает Софию-Усию выше Св. Троицы, и, следовательно, упраздняет Ее.

Параллельными этим словам о. Булгакова, в которых Божественный мир, что то же Усия-Софии, мыслится им, как объективный принцип или основа Божественной жизни, являются вышеуказанные слова его с наименованием Софии-Усии источником, неоткрытой глубиной и силою Божественной жизни.

Наконец, в той же книге «Агнец Божий» мы находим и такие слова прот. Булгакова, в которых он о Второй Божественной Ипостаси выражается так «Божеская Ипостась... укорененная в Св. Троице и божественной природе»¹¹¹.

Прежде всего, относительно первой половины этих слов прот. Булгакова мы должны сказать, что Вторая Божественная Ипостась не может быть укорененной в Св. Троице, или – что то же – иметь Ее Своей основой. Собственно говоря, здесь нельзя устанавливать отношения между всей Св. Троицей и Второй Божественной Ипостасью, так как последняя сама входит в Св. Троицу. Следовательно, данные слова о. Булгакова дают логическое право говорить только об отношении Второй Ипостаси к прочим Ипостасям – Отца и Духа Святаго, как своей основе. Считать Божественные Ипостаси Отца и Духа Святаго

основой для Второй Ипостаси, – это значит ставить первые две Ипостаси выше последней и тем самым отрицать догматическое учение Церкви о равенстве всех Трех Божественных Ипостасей. Св. Церковь наша учит, что Все Божественные Ипостаси равны между Собой и чтит Св. Троицу, как равночестную, ибо каждая из Ипостасей имеет одну и ту же Божественную сущность, одно и то же Божественное достоинство¹¹¹². «У нас один Бог, – говорит св. Григорий Богослов, – потому что Божество одно... хотя и веруется в Трех, – потому что как один не больше, так и другой не меньше есть Бог; и один не прежде, и другой не после...»¹¹¹³ «Единая Троица, – говорит св. Симеон Новый Богослов, есть едино Божество. Троицею Оно называется по Лицам, или Ипостасям; и поскольку Бог нераздельно разделяется на три лица, неслитно соединенные во едино, то и называется Бог-Троица. И ни одна из сих трех Ипостасей не была прежде другой отнюдь. Ни Отец не был прежде Сына; ни Сын – прежде Отца, ни Отец и Сын прежде Духа Святого, чтоб один кто был первым пред другим. Все три Лица равно безначально сосущи и совечны»¹¹¹⁴.

Такое святоотеческое или церковное учение о взаимных отношениях между Собою Божественных Ипостасей не допускает мысли, чтобы Вторая Божественная Ипостась могла иметь Своей основой другие Божественные Ипостаси. Здесь надо вспомнить вышесказанное нами о том, что Божественная Ипостась, как Бог, Сама для Себя есть основа Своему ипостасному бытию, как самодовлеющее и самобытное бытие.

Что же касается второй половины из вышеприведенных слов прот. Булгакова, где говорится о Божественной природе, т.е. Софии-Усии, как основе Второй Божественной Ипостаси, то в этих словах высказывается, в сущности, та же мысль о. Булгакова, что София-Усия выше истинного Бога, Которым и является Вторая Ипостась.

3. Свидетельства о. Булгакова о равенстве Софии-Усии с Пресв. Троицей. Абсурдность этих свидетельств. Свидетельства о превосходстве личного Бога над Софией-Усией, как неличным богом

Но здесь Божественная природа, Усия-София ставится в один ряд с Пресв. Троицей, ибо, по словам о. Булгакова, Вторая Ипостась является укорененной как в Св. Троице, так и в Божественной природе, или в Усии-Софии. Таким образом, в этой половине данных слов о. Булгакова выражается и новая мысль о равенстве Софии-Усии с Св. Троицей в отношении основы для Второй Божественной Ипостаси.

О равенстве Софии-Усии с личным Богом – Св. Троицей свидетельствует о. Булгаков и своими словами, которые мы указывали выше и где он Усию-Софию называет иным, самобытным началом, наряду с Ипостасями¹¹¹⁵, и, следовательно, допускает бытие двух самобытных, т.е. равных божественных начал.

Это равенство допускает о. Булгаков в той же книге «Агнец Божий», где он, хотя и заявляет, что Усия-София не есть личность, однако говорит: «Ей принадлежит одновременно, как личное – в отношении к Лицу, – так и не личное – по себе – бытие; хотя ни в одном моменте своего бытия она не существует вне личности, раздельно от нее, но и не в одном моменте она не сливается с ней, потому что иначе и личность теряет себя, становится безприродной, превращается, в пустое, абстрактное я, а не есть живой и живущий в своей природе дух»¹¹¹⁶.

Таким образом, по словам прот. Булгакова, одинаково как Усия-София не может существовать без Личности, т.е. раздельно от личного Бога – Св. Троицы, так и личный Бог, Св. Троица не может существовать без природы, Усии-Софии, если последняя сольется с Ипостасями; ибо, слившись с Ними, природа исчезнет, а вместе с нею исчезнет и Личность, так как последняя без природы существовать не может. Значит, по

учению о. Булгакова, Бог – Св. Троица и бог – Усия-София равны между Собой в отношении к своему существованию, ибо ни Тот, ни другой бог друг без друга не могут иметь своего бытия.

Наконец, о равенстве Софии-Усии с Пресв. Троицей о. Булгаков свидетельствует и еще раз и в той же своей книге «Агнец Божий», когда говорит: «Что можно сказать об Усии, как о Софии? ...по силе бытия это есть живое и присноживущее начало. Его реальность равна реальности самого Бога (ибо оно и есть Бог в самооткровении Своем), его жизнь равна жизни самого Бога (ибо оно есть Его собственная жизнь), Его самобытность равна самобытности самого Бога»¹¹¹⁷.

Все эти рассуждения о. Булгакова о равенстве Софии-Усии с самим Богом, т.е. Пресвятой Троицей, свидетельствуют лишь о том, что он учит о бытии двух равных Божественных абсолютных начал. Но этого абсурда, как мы говорили выше, наш разум допустить не может, ибо есть только одно абсолютное Божественное Существо, Св. Троица. Если же прот. Булгаков утверждает, что существует Усия-София, как абсолютное существо, равное личному Богу, тогда нет Св. Троицы, как существа абсолютного. К такой нелепости приводит учение прот. Булгакова о равенстве Софии-Усии с истинным Богом нашим, Пресв. Троицей.

Впрочем, в той же книге «Агнец Божий» мы находим у о. Булгакова и такие слова, которые свидетельствуют, что София-Усия ниже Св. Троицы.

В очерке «Ипостась и ипостасность» прот. Булгаков пишет: «София не может иметь своей ипостаси, ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу»¹¹¹⁸. В этих словах о. Булгакова не только выражается мысль, что София не имеет ипостаси, но и то, что Св. Троица является личным самобытно существующим Богом. Конечно, истина, что Св. Троица есть личный Бог признается о. Булгаковым и в других его сочинениях и в частности в той же книге «Агнец Божий». Но здесь, как и в вышеуказанном очерке прот. Булгакова, содержится и его учение о Софии-Усии, как неличном божестве. «Бог, – говорит он, –

имея Усию, тем самым имеет ее и как Софию. Бог есть Усия: Deus est Divinitas, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν, хотя и не наоборот: Усия не есть (личный) Бог, Божество¹¹¹⁹ не есть Божественная Личность. Равным образом, Бог есть София. София – Божественна, есть Бог в Его самооткровении, Deus revelatus (хотя также не наоборот: София не есть Бог, ὁ Θεός, а только θεός или Θεός, она не может быть приравнена Божественной Личности)...»¹¹²⁰

Итак, по свидетельству о. Булгакова, София-Усия есть не личный бог, ее нужно обозначать на греческом языке без члена. София-Усия просто Θεός, в то время как личный Бог – Св. Троица ὁ Θεός. Согласно учению прот. Булгакова, этого неличного бога можно обозначать в письмени даже с малой буквы – θεός. Отсюда ясно, что личный Бог, Св. Троица, превосходит неличного бога, Софию-Усию.

Об этом превосходстве личного Бога – Св. Троицы пред Богом неличным -Софией-Усией, свидетельствует о. Булгаков и своим софийным определением, в котором он именует Софию ипостасностью. Что это за «ипостасность» прот. Булгаков подробно выясняет в том же своем очерке «Ипостась и ипостасность». Здесь мы находим такие олова: «в области Духа, – говорит о. Булгаков, – наряду с ипостасью и природой его, определяется еще одно возможное состояние – ипостасность. Это есть способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это – особое, ипостасное состояние не чрез свою, но чрез иную ипостась, ипостасирование чрез самоотдание. Это – сила любви, однако пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным, ипостасным ее центром. Это – то, что мистики называли: «вечная женственность»¹¹²¹.

Из этого софийного определения о. Булгакова видно, что София, как ипостасность, есть ипостасированное начало. В том же очерке «Ипостась и ипостасность» она так о. Булгаковым и называется. София, по его словам, есть «ипостасированное начало»¹¹²², которое состоит в том, что она ипостасируется в

Боге, т.е. отдается Ему, как предмет Его любви, пассивною любовью, не как Ипостась, имеющая любовь активную¹¹²³.

Об этом софийном определении о. Булгаков говорит и в своей книге «Агнец Божий», когда именует Софию-Усию ипостасированным началом. «Прежде всего, – говорит он, – следует отличать образ ипостасной любви, лица к лицу, которая и есть любовь в собственном смысле, как основание триипостасного единства Св. Троицы... Далее следует отличать ипостасную любовь к неипостасному, но ипостасированному началу: это есть любовь Бога к Софии... Третий образ любви есть ответная любовь Софии к Богу, как внутренняя связь Божественно-триипостасного Лица с Своей природой. С стороны природы, – Усии, как Софии, – здесь, разумеется, нет места для личной любви... София не есть «четвертая ипостась», как и вообще не есть ипостась... София любит Бога, сама не будучи ипостасью. Что это может значить? София не есть ипостасное бытие, однако она есть живое и живущее существо... Это живое существо, ипостасируется в Боге, как личная Его природа и жизнь... не ипостасная любовь не может знать того самоотвергающегося, жертвенного самоположения, которое выражает божественную триипостасную любовь... Ее природа иная: она может только принадлежать, отдаваясь, любя, и в этой отдающейся «женственной» любви осуществлять силу жизни, блаженство любви. Самоотдание Софии Богу именно и означает ее ипостасирование¹¹²⁴.

Эти слова прот. Булгакова параллельны в своей сущности его предшествующим словам. И здесь София-Усия определяется как ипостасность, называясь ипостасированным началом, И здесь говорится, что София, как предмет Божественной любви и личная природа Бога, ипостасируется в Боге, т.е. любит личного, триипостасного Бога ответною любовью, принадлежит Ему, отдается Ему, только не чрез активную, самоотвергающуюся жертвенную любовь, свойственную Св. Троице, а чрез любовь пассивную, женственную.

Но как те, так и другие слова о. Булгакова ясно говорят нам о превосходстве личного Бога пред Богом неличным Софией-

Усией. Св. Троица имеет активную, самоотвергающуюся ипостасную любовь, а София-Усия, как ипостасность или ипостасированное начало, не имеет этой активной любви, но имеет только любовь пассивную, женственную, даже «без способности стать активным, ипостасным центром» любви личного Бога, которую она принимает.

4. Другие свидетельства о. Булгакова о превосходстве личного Бога над неличным богом. Ниспровержение учения о неличном боге и абсурдные выводы из сего учения

Если мы будем иметь в виду софийное определение, в котором о. Булгаков именует Софию ипостасью, или четвертой ипостасью, то увидим здесь еще больше преимуществ личного Бога, Св. Троицы пред Софией – Богом неличным. Об этом софийном определении, как нами сообщалось в свое время, прот. Булгаков говорит в своей книге «Свет невечерний»¹¹²⁵. По словам о. Булгакова, София, сия ипостась, или четвертая ипостась «находится вне Божественного мира» и «допускается в Него по неизреченному снисхождению любви Божией... Жизнь Св. Троицы, – говорит о. Булгаков, – есть вечный акт самоотдания Ипостасей в Божественной любви... София тоже отдает себя Божественной любви и получает ее дары, откровение ее таин. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси... София... только приемлет, не имея что отдать»¹¹²⁶.

Таким образом, София неличный Бог, не только представляется низшим существом сравнительно с личным Богом, Св. Троицей в отношении любви, но и по самому своему зависимому положению от личного Бога, ибо ей оказывается снисхождение, она получает от Св. Троицы дары, она только приемлет и не имеет, что отдать.

Насколько преимуществует личный Бог – Троица пред Софией, это в особенности видно из того, что София именуется о. Булгаковым созданием и дочерью Божией¹¹²⁷ и миром идей, который, по его свидетельству, не имеет своей собственной мощи, но ее получает от Бога¹¹²⁸.

По поводу всего вышесказанного нами на основании учения о. Булгакова касательно взаимных отношений между Богом личным – Св. Троицей и богом неличным, Софией-Усией, мы должны, прежде всего, сказать, что Церковь наша не знает неличного бога, Софии-Усии. Правда, в греческом тексте Свящ. Писания есть места, в которых слово: **Бог** пишется без члена.

По свидетельству св. Иоанна Златоуста, означенное обстоятельство в применении к Иисусу Христу отмечалось арианами для доказательства их еретической мысли, что Божество Сына Божия будто должно от этого почитаться меньшим, сравнительно с Божеством Отца, и Сын будто не равен Отцу по естеству¹¹²⁹. Например, слова 1-го стиха 1 гл. Евангелия от Иоанна: *В начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* ¹¹³⁰ в греческом тексте читается так: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος, ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Здесь первое: πρὸς τὸν Θεόν (с членом) относится к Отцу, а второе: Θεός (без члена) относится к Сыну. Параллельными к указанным являются в данном случае слова Ап. Павла из послания к Титу: *великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа*¹¹³¹. Эти слова на греческом языке пишутся таким образом: τοῦ Μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Здесь также слово: *Бога*, Θεοῦ поставлено без члена.

Но в том же греческом тексте новозаветного Писания есть места, где слово: **Бог** и в применении к Отцу пишется без члена. Мы имеем в виду следующие слова Ап. Павла из его послание к Филиппийцам: *Иже во образе Божию сый, не восхищением нещева быти равен Богу*¹¹³²; а также слова его из послания к Римлянам: *Благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа*¹¹³³. Вот греческий текст первых апостольских слов: ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ, ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Здесь имя Бога в отношении к Отцу двукратно повторяется без члена. Вторые вышеуказанные апостольские слова читаются на греческом языке так: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρός ἡμῶν καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Здесь слово: *Бога*, Θεοῦ также в отношении к Отцу стоит без члена.

Св. Иоанн Златоуст, имея в виду все вышеприведенные на греческом языке слова Св. Писания, где слово: «Бог» употреблено без члена, в объяснение этого обстоятельства говорит: «Излишне было здесь ставить член, потому что выше он был часто прилагаем к слову: „Бог“»¹¹³⁴. Имея же в виду здесь слово: Бог, поставляемое без члена, в применении к Сыну Божию, св. Златоуст богословствует так: «Как об Отце говоря,

евангелист выражает: Дух есть Бог (Ин. 4:24), и мы не отвергаем бестелесности в Боге, потому что к слову Дух не приложено члена, так и здесь, хотя при выражении о Сыне не употреблено члена, однако же Сын поэтому не есть Бог меньший»¹¹³⁵.

Таким образом, хотя в Св. Писании Нового Завета и употребляется слово: «Бог» без члена, тем не менее под этим словом св. Церковь на основании святоотеческого толкования понимает одинаково, как и под словом: «Бог» с членом единого, истинного личного Бога. Церковь наша не дает даже малейшего повода к возникновению в нас мысли о бытии неличного Бога.

Это понятно. Учение о неличном Боге есть учение языческое, пантеистическое. Церковь его никогда не принимала и не может принять такого абсурда, ибо содержит веру только в личного Бога. Но прот. Булгаков это пантеистическое учение разделяет, ибо в своей книге «Агнец Божий» говорит: «Бог сотворил мир Собою из Своего естества»¹¹³⁶, разумея, конечно, под естеством Усию-Софию, неличного Бога. Пантеисты тоже учат, что мир произошел из сущности Божества.

Правда о. Булгаков, по-видимому, не всецело держится пантеистической точки зрения в своем учении о неличном Боге, ибо смотрит на Усию-Софию, как на живое существо. Но говорить, что Усия-София есть неличный Бог и в то же время есть живое существо, это значить допускать новый абсурд. Только по воззрениям язычников, стоявших на самой низшей степени религиозного развития, обоготворенные ими солнце, луна и звезды и вообще явления природы, не имеющие ничего общего с личностью, почитались как существа живые. Но, по учению Церкви – богооткровенному и святоотеческому, – Бог есть Существо личное и живое, ибо есть Дух¹¹³⁷ «личный, самобытный, всесвятый и вообще всесовершеннейший», говорит в «Основном Богословии» Архим. Августин¹¹³⁸; или, по словам Московского Митрополита Филарета – «Бог есть Дух вечный, всеблагий, всеведующий, всеправедный, всемогущий, неизменяемый, вседовольный, всеблаженный»¹¹³⁹. Как видим, здесь не именуется Бог Духом живым, но в этом нет никакой нужды, ибо вышеуказанные свойства Божественного личного

Духа свидетельствуют, что Он есть Дух живой, или – потому и живой, что есть Дух личный.

Если мы будем иметь в виду то же самое учение Церкви, то увидим, что, кроме Бога, из разумных существ личными и живыми существами являются духи ангельские, хотя и ограниченные сравнительно с Богом, но отражающие в своей природе образ своего Создателя и более совершенные, чем люди. Они изображаются в Слове Божием, как духи, одаренные умом, свободною волею, любящие Бога, созерцающие и прославляющие Его, охраняющие людей и, в особенности, христиан и деятельно помогающие человеческому роду в борьбе со злом в целях нашего спасения. Личные свойства ангельских духов, их явление людям по описаниям библейским также свидетельствуют, что они не воображаемые, а действительные живые существа – потому и живые, что личные¹¹⁴⁰.

Нет нужды говорить, что и люди, как разумные творения Божии, созданные по образу и подобию Божию, суть существа личные, ибо им присущ хотя и не самобытный Божественный, но все же дух личный, мыслящий, чувствующий, желающий, имеющий свободную волю¹¹⁴¹. Само собою разумеется, что эти свойства личного человеческого духа делают человека живым, и самый личный дух является для людей животворным началом, почему Спаситель и сказал: *Дух есть, иже оживляет, плоть не пользуется ничтоже*¹¹⁴².

Таким образом ясно, что поскольку разумные существа являются личными, постольку они существа живые. Поэтому нет никакого неличного бога и никаких неличных разумных существ, как живых, нет и быть не может. Только личные, разумные существа могут быть живыми. Если же о. Булгаков заявляет, что Усия-София есть неличное и в то же время живое существо, то словом: «неличное» он сам же уничтожает свое слово: «живое» и, таким образом, свидетельствует, что его София-Усия, как неличный бог среди разумных существ не существует.

Нисколько не изменяется положение Софии-Усии, как несуществующего неличного бога, в пользу прот. Булгакова и

его заявлением, что «это живое существо ипостасируется в Боге, как личная Его природа и жизнь»¹¹⁴³.

Как мы видели выше, по свидетельству о. Булгакова, ипостасироваться – значит принадлежать Божественной Ипостаси, отдаваться Ей чрез любовь. Ипостасирование Софии и есть самоотдание ее Богу чрез любовь¹¹⁴⁴. Но чтобы любить Бога, надо быть личным существом, София же, по учению прот. Булгакова, не есть личное существо.

А утверждать, что София ипостасируется в Боге, именно как личная Его природа и жизнь, это значит отождествлять Софию с Богом, ибо природа и жизнь Божия есть Сам Бог. Но отождествлять софийное неличное существо с личным Божественным Существом, несуществующего бога с Богом существующим, есть ничто иное, как абсурд.

Так, учение о Булгакова о Софии, как Усии, приводит к отрицанию учения об истинном Боге, Едином в существе и Троичном в Лицах; к отрицанию даже учения о неистинном, неличном Боге Усии-Софии, и, наконец, к отождествлению личного живого Бога с богом неличным, несуществующим. Таково софийное определение, в котором София именуется Усией.

Глава двадцать третья

1. Критика о. Булгаковым учения IV-го Вселенского Собора как отрицательно определяющего образ соединения двух естеств. Несостоятельность этой критики

В связи с учением прот. Булгакова, которое он излагает в определении Софии, как Усии, мы находим в его книге «Агнец Божий» учение о воплощении, точнее – об образе соединения в Иисусе Христе двух естеств. Прежде, чем излагать означенное свое учение, о. Булгаков очень много внимания посвящает критике учения православной Церкви о воплощении. Он обвиняет св. отцов Церкви в том, что они на IV Вселенском Соборе не дали надлежащего учения относительно настоящего догматического вопроса. Винит¹¹⁴⁵ св. отцов даже в несторианской, аполлинарианской и монофизитской ересь, и их учение об образе соединения двух естеств во Христе в одну Ипостась в богословском отношении ставит ниже соответствующего учения еретиков.

Остановимся своим вниманием на первом из указанных обвинений о. Булгаковым св. отцов Церкви.

На учение об образе соединения двух естеств в одну Божественную Ипостась, выраженное в догматическом определении IV-го Вселенского Халкидонского Собора, прот. Булгаков смотрит, как на учение не оконченное, не полное, не исчерпывающее, указывая, что здесь это соединение определяется лишь отрицательно: – «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» – с умолчанием о положительном соотношении или соединении в одной Ипостаси двух природ¹¹⁴⁶. В виду этого, по словам о. Булгакова, «халкидонская формула отнюдь не является... богословским достижением... она осталась в богословской мысли невыясненной... схемой»¹¹⁴⁷, или «темой для дальнейшего богословствования»¹¹⁴⁸. «Массивное халкидонское определение, – говорит он, – об единстве ипостаси при двух природах является богословски неразъясненной схемой, еще требующей для себя догматического уразумения, а без него оно остается, как кимвал

бряцающий, даже при самом искреннем и ревностном желании содержать православное учение»¹¹⁴⁹.

Такой взгляд на догматическое определение Халкидонского Собора дает о. Булгакову право сказать, что вопрос об образе соединения двух природ при одной Бож. Ипостаси на IV Вселенском Соборе совсем и не решался, что вопрос этот у св. отцов остался без ответа и даже совсем не замеченным. «Халкидонский догмат, – говорит он, – ограничивается общим установлением факта наличия двух природ во Христе при одном лице, но совершенно не касается образа их соединения»¹¹⁵⁰. «В пределах патристического богословия вопрос остался не отвечен и даже по-настоящему не замечен»¹¹⁵¹.

Таким образом, догматическое учение IV Вселенского Собора и вообще св. отцов Церкви об образе соединения во Христе двух естеств в одну Божественную Ипостась по своей богословской ценности сводится, по мнению о. Булгакова, к нулю.

Мы с этим мнением согласиться не можем, ибо считаем неосновательным упрек по отношению к св. отцам Церкви в том, что они не решили вопроса о положительном соотношении двух естеств при единстве Ипостаси, т.е. не показали положительным образом: как соединились два естества во Христе в одну Божественную Ипостась, и ограничились будто лишь неполным, неисчерпывающим учением, что Божественное и человеческое естества соединились в одну Ипостась Христову не слитно, неизменно, нераздельно, неразлучно. Такой упрек по отношению к св. отцам Церкви равносителен тому, если бы мы стали винить их в том, что они не оставили нам познания, которое для человеческого разума недоступно.

«Каким образом, – говорится в „Догматическом Богословии“ М. Макария, – два естества в Иисусе Христе, Божеское и человеческое, несмотря на всю их разность, соединились во едину ипостась; как Он, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, есть только одно Лицо: это, по слову Божию, – *велия благочестия тайна* (1Тим. 3:16), и следовательно, недоступно для нашего разума»¹¹⁵². Ту же

самую мысль касательно образа соединения Божества с человечеством в единой Божественной Ипостаси Иисуса Христа выражает в своем «Догматическом Богословии» и Архиепископ Филарет Черниговский. «Как далеко, – говорит он, – простерлось соединение божества с человечеством в Иисусе Христе, откровение не столько ясно определяет нам, сколько ясно показывает оно действительность соединения; и это конечно по свойству самого предмета, который называет оно тайною (1Тим. 3:16)»¹¹⁵³.

Что Божественная Ипостась Слова действительно стала по Своем воплощении одною Ипостасью для Божеского и человеческого естества, об этом свидетельствует евангелист Иоанн такими словами своего Евангелия: *И Слово плоть бысть (Ин. 1,:14)*. По словам св. Иоанна Дамаскина, «выражение: *Слово стало плотию*, значит, что самая Ипостась Слова без всякого превращения стала Ипостасию плоти»¹¹⁵⁴, которая на языке Св. Писания означает всего человека¹¹⁵⁵. Догматическая истина, что два естества в Христе соединились в одну Божественную Ипостась очень хорошо свидетельствуется и в словах Ап. Павла: *Иже во образе Божию сый, не восхищением нещева быти равен Богу: но себе умалил, зрак раба приим, в подобии человечестем быв, и образом обретеса якоже человек*¹¹⁵⁶. По поводу означенных слов Св. Писания «Догматическое Богословие» М. Макария говорит: «Этимими словами весьма отдельно проповедуется во-первых, мысль о совершенном единстве Ипостаси во Иисусе Христе: ибо если бы во Христе было две отдельные ипостаси, Апостол не мог бы сказать, что Тот же самый, который находится *во образе Божию*, или имеет естество Божеское, принял *зрак раба*; Тот же самый, который не почитает хищением *быти равен Богу*, образом обретеса *якоже человек*, и что Он себе *умалил*, сделавшись человеком. А во-вторых проповедуется, что этой единою ипостасью обоих естеств во Христе осталась неизменно Его Ипостась Божественная, так как, по слову Апостола, именно в образе *Божии сый* принял на Себя *зрак раба*, т.е. воспринял в единстве Своего Лица естество человеческое и Он-то себе *умалил*, в подобии человечестем быв; Он-то обретеса *якоже*

человек¹¹⁵⁷. По свидетельству св. отцов Церкви, удостоверяется данная догматическая истина и в других текстах Св. Писания¹¹⁵⁸.

Таким образом, Св. Писание, свидетельствуя о действительном соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась, не показывает нам образа положительного соотношения этих естеств, при соединении их в одну Ипостась, ибо считает это великой тайной и, следовательно, непостижимым для человеческого разума. Поэтому прот. Булгаков напрасно делает св. отцам настоящий упрек. Св. отцы не могли идти против Божественного Откровения, преподавать нам познание о положительном образе соединения двух естеств во Христе в одну Божественную Ипостась, когда Св. Писание считает это для нас непостижимым. В данном случае о. Булгаков подобен еретику Евномиию, который существо Божие считал постижимым для человеческого познания, вопреки учению Св. Писания, что существо Божие познать нельзя, ибо оно непостижимо.

2. Критика о. Булгаковым учения того же Собора за неполное будто бы учение об образе соединения естеств во Христе. Несостоятельность этой критики

Напрасно укоряет о. Булгаков Св. Церковь и в том, что она на четвертом Вселенском Соборе устами своих отцов дала будто бы неполное, неисчерпывающее учение об образе соединения двух естеств в единую Божественную Ипостась Христову, заключив это учение в четыре отрицательные определения. Ведь догматическое учение, что два естества во Христе соединились в одну Божественную Ипостась неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно было взято из того же Божественного Писания. Не говоря нам ничего о положительном образе соединения естеств во Христе в единую Ипостась, Св. Писание преподает нам учение об отрицательном определении образа этого соединения. Это учение и послужило основанием к формуле Халкидонского Собора с ее вышеобозначенными отрицательными определениями. Имея в виду такой образ соединения естеств в одного Христа, в одного Сына, в одну личность, св. Кирилл Александрийский говорит, что он вместе с другими защитниками православного учения следует во всем «божественной и святой проповеди веры и первым очевидцам Слова и Его служителям»¹¹⁵⁹. В частности, что два естества во Христе соединены неслитно и неизменно, св. отцы и учителя Церкви, как на основание своего учения, указывали места Св. Писания, которые говорят о неизменяемости Божественного естества¹¹⁶⁰. Они приводили также и те изречения Св. Писания, из коих видно, что Господь Иисус Христос всегда один и тот же¹¹⁶¹; что Его Божество по воплощении не превратилось в плоть, как и плоть не превратилась в Божество¹¹⁶², ибо то и другое осталось неслитным¹¹⁶³, и Он явился истинным Богом, не переставая быть человеком¹¹⁶⁴, в теле которого пребывала вся полнота Божества¹¹⁶⁵.

Для обоснования же истины, что два естества во Христе соединились нераздельно и неразлучно, св. отцы и учителя Церкви приводили те свидетельства Божественного

Откровения, из коих видно, что хотя Божеское и человеческое естества во Христе пребывают неслиянными, совершенно целыми и различными, однако не существуют отдельно, т.е. не составляют двух особых лиц, и говорят только об одном лице Богочеловека. Иначе сказать, в данном случае указывались места Свящ. Писания, где имеются в виду два естества Христа и, в то же самое время – одно Его Лицо, в котором означенные естества представляются в нераздельном и неразлучном соединении. В частности, здесь указывалось место из Евангелия о поклонении волхвов и принесении ими даров рожденному Младенцу, как Богу и человеку¹¹⁶⁶; приводились слова исповедания Петрова: *Ты еси Христос, Сын Бога живаго* ¹¹⁶⁷ ; изречение Ап. Павла из его второго послания к Коринфянам: *ради нас обнища богат сый, да мы нищетою Его обогатимся* ¹¹⁶⁸ , а также его изречение из первого послания к Коринфянам, где он говорит, что иудеи *Господа славы распяли*¹¹⁶⁹.

По учению св. отцов Церкви, эта истина о нераздельном и неразлучном соединении естеств во Христе свидетельствуется и другими местами Свящ. Писания¹¹⁷⁰.

Если же учение IV Вселенского Собора об отрицательном образе соединения естеств во Христе есть учение Св. Писания, то оно не может быть с такими недостатками, которые приписываются ему о. Булгаковым, т.е. не может быть неполным и неисчерпывающим, поскольку не может быть таковым Св. Писание. Правда, Ап. Павел говорит: *Отчасти, бо разумеваем*¹¹⁷¹. Но таким неполным ведением преподаваемое нам познание от словес апостольских является по сравнению с ведением будущего века: *егда же приидет совершенное, тогда, еже отчасти, упразднится*¹¹⁷². Приводя толкование св. Иоанна Златоуста на означенные апостольские слова, Епископ Феофан Затворник говорит: «теперь мы знаем, что Бог есть везде, но как – не знаем, знаем, что Он сотворил все существующее из ничего, а каким образом – не знаем, знаем, что Он родился от Девы, а как – не знаем. Тогда же узнаем это более и яснее»¹¹⁷³. В отношении же к настоящей жизни Свящ. Писание дает нам полное и исчерпывающее ведение, ибо

Господь говорил ученикам Своим: *вся яже слышах от Отца Моего, сказах вам*¹¹⁷⁴. *Утешитель же Дух Святой... научит вы всему, и воспомянет вам вся, яже рех вам*¹¹⁷⁵. Вот почему Ап. Павел от лица всех Апостолов сказал: *Кто бо разуме ум Господен, иже изъяснит и? Мы же ум Христов имамы* ¹¹⁷⁶ ; *в похвалу славы благодати Своея... юже преумножал есть в нас во всякой премудрости и разуме*¹¹⁷⁷.

Ясно, что о. Булгаков называет настоящее учение IV Вселенского Собора об образе соединения естеств во Христе неполным и неисчерпывающим без достаточных к тому оснований. Этого мало. Он говорит, что данное учение требует уразумения, без чего оно будет ничем иным, как кимвалом бряцающим. Но под этим уразумением он мыслит не святоотеческое, а свое собственное, т.е. софийное учение. Значит, настоящее обвинение прот. Булгаковым св. отцов является в глазах православной Церкви несостоятельным не только в своей необоснованности, но и по своему рационалистическому характеру.

3. Обвинение о. Булгаковым св. отцов к несторианской ереси. Несостоятельность данного обвинения. Противоположность между учениями Нестория и Церкви

Посмотрим, насколько состоятельным пред лицом той же православной Церкви является обвинение о. Булгаковым св. отцов в ересь и, прежде всего, в ересь Нестория. Имея в виду противников Аполлинария, иначе сказать, – тех же св. отцов Церкви, о. Булгаков спрашивает: «что именно противопоставляли учению Аполлинария его противники и как сами они понимали православное учение о Богочеловеке? Упрекая его в умалении полноты человеческого естества в Богочеловеке чрез замену человеческого духа Божественным Логосом, они сами утверждали, что человек во всей полноте присутствует в Богочеловеке, т.е. с телом и душою, причем, под душою разумели, конечно, не только душу в собственном смысле, как жизненное начало ψυχή, но и дух. Таким образом, Аполлинарию противопоставлялось, в качестве православного, учение о том, что во Христе присутствует полный человек из тела и души (или, как точнее надо выразить эту мысль, тела, души и духа), а сверх того, еще ипостасный Логос с Божественной природой. Мнимое православие таким образом понятого анти-аполлинарианства представляет собой чистейшее „несторианство“, потому что оно утверждает во Христе две души (или духа), и, следовательно, две ипостаси с двумя природами»¹¹⁷⁸.

Итак, прот. Булгаков, имея в виду святоотеческое учение о восприятии Божественным Словом в Свою Божественную Ипостась полного человеческого естества, состоящего из тела, души и духа, отождествляет св. отцов с «несторианами».

Конечно, делать это и винить в несторианстве св. отцов о. Булгаков имел бы право лишь в том случае, если бы они хотя в самой малой степени были причастны к этой ереси.

Сущность последней состояла в следующем. Несторий учил, что не сын Божий, не Бог родился от Девы, а человек. В

своем послании к папе Келестину он писал: «истинная мать должна быть одного естества с тем, кто от нее родился... Ни одна мать не может родить того, кто был прежде нее»¹¹⁷⁹. Та же мысль выражается и в главах его учения, которые были прочитаны на III и IV Вселенских Соборах. Здесь мы находим такие слова Нестория: «Божественное писание нигде не говорит, что от Христородицы Девы родился Бог...»¹¹⁸⁰. «Но как Сын Божий имеет два естества, то она родила не Сына Божия, а родила человечество, которое есть также сын, ради сочетавшегося с ним Сына»¹¹⁸¹. Этого, сущего по плоти Христа, видимого человека, «мы, – говорит Несторий, – именуем Богом, по причине сопряжения (συναφείας) с ним Бога Слова»¹¹⁸².

Отсюда исходит у Нестория учение о разделении Иисуса Христа – одного Лица – на два лица, на двух сынов. Передавая об этом учении, св. Кирилл говорит: «одного, в отдельности, называет (Несторий) Сыном, Христом и Господом, рожденным от Бога Отца Словом, а другого, опять в отдельности, Сыном, Христом и Господом, рожденным от св. Девы»¹¹⁸³.

Несмотря на такое свое ясное учение о двух лицах, или двух сынах, Несторий находит для себя возможным говорить в то же время о единстве воплощенного Бога Слова. «Бог Слово, – учит он, – и прежде воплощения был и Сын и Бог... но в последнее время Он принял также зрак раба. Впрочем... после принятия плоти, сам по себе – в отдельности – не должен называться Сыном, дабы не ввести нам двух сынов. Но как с ним соединился Тот, кто был в начале Сыном, то по отношению к достоинству сыновства, а не по отношению к природам, в Нем нельзя допустить и разделения».¹¹⁸⁴ Но это единство находится в явном противоречии с вышеуказанною основною мыслию Нестория и определенным учением о двух сынах. Единство, о котором говорит Несторий, есть ничто иное, как нравственное единение, или союз двух лиц – Божественного Слова и рожденного от Пречистой Девы Марии человека, о чем говорит он в своем третьем контранафематизме в таких словах: «Кто признает Христа, который по существу своему есть Еммануил, единым не вследствие союза лиц и не исповедует Его (состоящим) из двух лиц, Бога Слова и воспринятого им

человека, сочетанных во едино в Сыне, причем единение их у нас сохраняется без смешения (естеств)¹¹⁸⁵: – анафема»¹¹⁸⁶.

Уже из сказанного нами ясно, что между учением Нестория относительно этого единства и учением Св. Церкви о соединении двух природ во Христе в одну Божественную Ипостась нет ничего общего. Мы даже находим у него заявление, из коего видно, что он был против единения природ. «Ради носящего, – говорит Несторий, – почитаю носимого... Бог неотделим от видимого; поэтому не разделяю честь того, кто неразделим; разделяю природы, но соединяю поклонение»¹¹⁸⁷.

Если же мы будем иметь в виду «Деяния» III и IV Вселенских Соборов, то увидим, что между учением Нестория и св. отцов была полная противоположность и несходство. Несторий учил, что Дева Мария родила не Бога, а человека и, вследствие этого, разделял одного и Того же Христа на два лица. А св. отцы Церкви учили, что от Пречистой Девы Марии родился сшедший с небес Бог, как и страдал, умер (конечно, Своею плотию) воскрес и вознесся на небо Бог¹¹⁸⁸; таким образом, они учили о Христе, как об одном Лице, Который в одно и то же время является и Богом, и человеком. «Суший и рожденный от Отца, – говорит св. Кирилл, – прежде веков, по плоти родился и от жены, не так, как бы божественное естество Его приняло начало бытия в святой Деве... Так как Он ради нас и ради нашего спасения родился от жены, соединив с Собою в Свою ипостась естество человеческое, то поэтому и говорится, что Он родился плотию... Таковым же мы Его исповедуем и в страдании, и в воскресении: не говорим, что Слово Бога по своему естеству подверглось... ранам... божественное естество... не причастно страданию. Но так как... страданиям подверглось Его... собственное (тело), то мы и говорим, что Слово страдало за нас¹¹⁸⁹. «Слово, – говорит св. Афанасий Великий, – соделалось человеком и Себе усвоило свойственное плоти... Посему, когда рождается плоть от Богородицы Марии, родившимся именуется Тот, кто другим дает бытие, чтобы на Себя перенести Ему наше рождение, и нам... не отходить в землю, но, сочетавшись с Словом... от Него быть возведенными на небо»¹¹⁹⁰. «Если не верят мне, – говорит св. Амвросий

Медиоланский, – то пусть поверят Апостолу, который говорит: *егда же прииде кднчина лета, посла Бог Сына своего едиnorodнаго, рождаемаго от жены, бываема под законом* (Гал. 4:4)... когда говорит: *своего*, – этим указывает на вечное рождение Сына. Далее говорит, что сей *Сын* родился от жены, дабы рождение приписано было не Божеству, но восприятию им тела»¹¹⁹¹. «Один и тот же, – учит св. Лев, – есть Тот, который по вечному божеству рожден от Отца без времени, и от Матери рожден во времени»¹¹⁹². Так же учили св. отцы Церкви: Григорий Богослов, Василий Великий, св. Амфилохий Иконийский, Григорий Нисский и другие, свидетельства коих приводились на III и IV Вселенских Соборах против несторианского лжеучения.

4. Несходство между учениями Церкви о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась, и Нестория о единении двух лиц – Божественного и человеческого

Говоря о несходстве учения Нестория с учением святоотеческим, мы имеем в виду вышеуказанное нами его слово о единстве, что то же, – внешнем союзе или единении двух лиц: Бога Слова и воспринятого Им человека – с одной стороны, и святоотеческие свидетельства о соединении во Христе двух естеств в одну Ипостась – с другой, которые также приводились на III и IV Вселенских Соборах в обличение несторианского лжеучения и которые мы находим в изобилии в «Деяниях» вышеупомянутых Соборов¹¹⁹³.

При этом св. отцы Церкви на основании Бож. Писания свидетельствовали, что означенное единство или образ соединения двух естеств во Христе в одну Божественную Ипостась есть великая тайна, непостижимая для разума¹¹⁹⁴, есть чудо, которое должно быть предметом нашей веры¹¹⁹⁵, и отвержение которого равносильно отрицанию всего домостроительства в деле нашего спасения. Что отрицание этого чуда ведет к отрицанию нашего спасения, совершенного Господом Иисусом Христом, – это видно из святоотеческих свидетельств, которые мы находим в тех же «Деяниях Вселенских Соборов». Если мы вместе с Несторием будем отвергать возможность соединения во Христе двух естеств в одну Божественную Ипостась, то нам придется допустить несторианское учение о двух сынах, – рожденном от Бога-Отца и рожденном от Девы Марии; к последнему, как к человеку, отнести страдание на кресте и следовательно признать, что его кровь не имеет спасительного для нас значения. Вот почему св. Кирилл, имея в виду слова св. Апостолов: *куплены бо есте ценою* ¹¹⁹⁶, *и не истленным серебром или златом, но честною кровию яко агнца непорочна и пречиста Христа* ¹¹⁹⁷, – говорит: «Каким же образом кровь обыкновенного, подобного нам человека, могла бы быть искупительною ценою всего мира? Как

один умер за всех, чтобы всех спасти?.. Признай же Единородного родившимся по плоти, исповедуй Богом Того, кто нас ради соделался человеком... Итак, признай домостроительство, почти верую таинство, не исследуй заботливо того, что выше нашего ума, не трудись напрасно постичь непостижимое: веруй вместе с нами»¹¹⁹⁸. «Мы, – говорит св. Лев, папа Римский, в своем послании к Флавиану, архиепископу Константинопольскому, – не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не восприял и не усвоил Тот, которого ни грех не мог уязвить, ни смерть – удержать в своей власти»¹¹⁹⁹.

Итак, мы видим, что в учении св. отцов Церкви нет ровно ничего, что могло бы явиться основанием к отождествлению его с учением несторианским. Святоотеческое учение по своему содержанию не только противоположно и несходственно с несторианским, но оно является средством к уничтожению последнего. Поэтому причину для данного обвинения св. отцов Церкви в несторианстве надо искать не в св. отцах, а в самом о. Булгакове, именно – в его воззрении на тайну воплощения. Этот взгляд свой, как мы уже знаем, он выразил в вышеприведенных нами словах своих, что св. отцы в борьбе с Аполлинарием противопоставляли ему учение о присутствии во Христе, помимо Божественного Логоса с Его Божественной природой, – тела, души и духа, каковое учение о. Булгаков называет «чистейшим несторианством», будто бы утверждающее во Христе две ипостаси с двумя природами¹²⁰⁰.

Из этих слов прот. Булгакова явствует, что он, как и Несторий, не допускает возможности соединения в одну Ипостась Божественного естества и полного естества человеческого, состоящего из тела, души и духа, так как полное наше естество, по его словам, не может быть без человеческой личности или ипостаси. О. Булгаков не допускает возможности этого чуда, несмотря на то, что Свящ. Писание, как видели мы, своим богооткровенным учением свидетельствует об этой возможности. В таком случае, чтобы быть последовательным, о. Булгакову надо обвинить в несторианстве заодно и Св. Писание, ибо св. отцы Церкви, говоря о соединении

Божественного и человеческого естеств в одну Божественную Ипостась, свое учение заимствовали из Свящ. Писания.

Таким образом, причиной данного обвинения св. отцов о. Булгаковым является его рационалистическое, оторванное от Церкви воззрение на тайну Воплощения, о которой говорится в Божественном Откровении, или, говоря проще, – его нежелание верить согласно с верованием Церкви великому чуду: как человеческое полное естество при своем соединении с Богом осталось без человеческой личности и получилось одно только Божественное Лицо для двух естеств. Хотя и с точки зрения разума здесь нет ничего странного и невозможного. Св. Лев, папа Римский, в своем послании к Юлиану, епископу Цензенскому, писал: «И почему бы могло казаться странным и невозможным то, чтобы Слово и плоть и душа соединились в одном Иисусе Христе так, чтобы Он был один и тот же Сын Божий и сын человеческий, когда плоть и душа, которые весьма различны по природе, составляют одно лицо даже и без воплощения Слова?»¹²⁰¹. А в «Догматическом Богословии» Архиепископа Филарета мы по этому поводу находим и такие слова: «Человечество, соединенное в Иисусе с божеством в одно лицо, теряет свою личность – личность человечества. Но высшая самостоятельность принадлежит одному Богу; мир Им поддерживается; и нравственное существо тем более приближается к своей цели, тем теснее соединяется с божеством, чем более жертвует правами личности. Человечество Иисусово было полным человечеством и, подчиняя личность свою божеству, не лишилось тем какого-либо совершенства, а возвысилось, ставши под влиянием личности божественной»¹²⁰².

Дополнительно к этим словам «Догматического Богословия» нужно сказать, что при достижении человеком возможной для него на земле благодатно-нравственной высоты, о которой говорят нам св. аскеты, подвижники, жившие только для Христа и во Христе, его личная жизнь настолько уничтожается, что он вместе с Ап. Павлом тогда говорит: *живу же не к тому аз, но живет во мне Христос* ¹²⁰³.

Поэтому, говоря, что причина настоящего обвинения св. отцов заключается в рационалистическом воззрении о. Булгакова на тайну воплощения, мы имеем в виду рационализм не здравый, но тот, который является источником неверия и самым неверием. Таково по своей несостоятельности обвинение о. Булгаковым св. отцов в несторианской ереси.

Глава двадцать четвертая

1. Обвинение о. Булгаковым Св. отцов в аполлинарианской ереси. Ссылка его на св. Афанасия и ее несостоятельность

Посмотрим, насколько о. Булгаков состоятельно обвиняет св. отцов Церкви в аполлинарианизме.

«Мы уже знаем, – говорит о. Булгаков, – из истории догмы, каковы были попытки справиться с этой проблемой об образе соединения двух природ. Первым заслуживающим внимания опытом было, конечно, аполлинарианство. Аполлинарий разрешил вопрос тем, что фактически лишил человеческое естество ипостаси. Формально он сделал это не в большей мере, нежели александрийство и халкидонство»¹²⁰⁴, ибо «святоотеческое богословие выработало... понятие об ἐνυπόστασις, – во-ипостасирование человеческого естества в Божественной ипостаси... Согласно ему, человеческое естество во Христе присутствует в известном смысле неполно, лишенное своей собственной человеческой ипостаси, в этом заключается сила догмата о Богочеловеке; природа же человеческая приемлется полностью»¹²⁰⁵. По мнению о. Булгакова, Аполлинарий именно эту человеческую ипостась имел в виду, когда говорил, что Логос заместил в человеческом естестве Богочеловека высшее начало в человеке, которое он называет πνεῦμα или νοῦς; и которое соответствует ипостасному духу в природе человека¹²⁰⁶. Таким образом, как свидетельствует прот. Булгаков, не только по учению Аполлинария, но и по учению св. отцов Церкви, – Господь, при воплощении или соединении Своего Божественного естества с естеством человеческим, восприял из последнего только тело и душу или одушевленное тело, а третью часть человеческого естества – дух или человеческую ипостась не восприял, но этот дух или человеческую ипостась заместил Своею Божественною Ипостасию. О. Булгаков полагает, что это учение в своей основе разделяется св. Афанасием Великим, ибо, указывая на его слово о воплощении, говорит: «Плоть ближайшим образом обозначает тело... Отсюда вочеловечение определяется,

прежде всего, как восприятие тела. Это учение мы находим особенно у св. Афанасия, который довольствуется для учения о сáркoсiε понятиями σῶμα, тело и σάρξ – плоть"¹²⁰⁷. Но в полной мере означенное учение Аполлинария, по убеждению о. Булгакова, соответствует учению Халкидонского Собора. «При одинаковом составе со стороны психофизической – животной души и тела Адам и Христос отличаются в третьей, высшей части души. Во Адаме – человеческая ипостась, ибо дух, конечно, ипостасен; во Христе – Божественная Ипостась Логоса. Мы видим, в какой мере Аполлинарий предвосхищает основную схему Халкидонского догмата»¹²⁰⁸. Таким образом, воспринятое Христом, как бы это ни определялось, для Аполлинария является человеком, т.е. вполне соответствует „человеческой природе“ Халкидонского догмата. Бог воспринимает всю полноту человеческой природы в свою Ипостась, ею замещая собственное духовное естество, ипостасный дух человека»¹²⁰⁹.

Итак, по свидетельству о. Булгакова, учение Аполлинария разделяется св. Афанасием Великим и в особенности соответствует учению Халкидонского Собора; причем, о. Булгаков заявляет, что означенное соответствие является, по своему тождеству, совершенным¹²¹⁰. Так или иначе, но о. Булгаков полагает, что святоотеческое учение о восприятии Богом человеческого естества в свою Божественную Ипостась есть учение Аполлинарианское. Выходит, что св. отцы являются не только несторианами, но и аполлинарианами.

По поводу настоящего обвинения, которое возводится о. Булгаковым на св. отцов Церкви, мы должны прежде всего сказать, что святоотеческое богословие в своем учении о соединении во Христе двух естеств никогда не различало понятие естества от понятия природы. В данном случае эти понятия у св. отцов тождественны¹²¹¹.

Затем, нельзя не обратить внимания на то противоречие, которое допускается здесь прот. Булгаковым. Обвиняя св. отцов в ереси Нестория, он заявляет, что противники Аполлинария, т.е. св. отцы противопоставляли ему учение о присутствии во Христе полного человека, состоящего из тела, души и духа¹²¹², а в только что приведенных нами словах своих он приписывает

св. отцам учение о присутствии во Христе не полного человеческого естества, лишенного своей собственной ипостаси, которая, по словам о. Булгакова, соответствует ипостасному духу в природе человека¹²¹³. Не останавливаясь на этом противоречии, будем возражать о. Булгакову по существу его данного обвинения, чтобы выяснить вопрос: могут ли, в самом деле, св. отцы быть аполлинарианами?

Как мы видели, о. Булгаков в подтверждение своей мысли, что они являются в действительности таковыми, указывает на слова св. Афанасия, который будто бы «довольствуется для учения о воплощении понятиями σῶμα – тело и σὰρξ – плоть»¹²¹⁴. Но считать на этом основании св. Афанасия аполлинаристом так же странно, как обвинять в среси Аполлинария св. Иоанна Богослова, сказавшего: *И Слово плоть бысть* ¹²¹⁵. Нельзя допустить мысли, чтобы великий Апостол в этих словах выразил еретическую мысль, что Бог Слово при Своем воплощении восприял одно только наше человеческое тело без разумной души. В этих словах апостольских выражается истина, что Господь, при воплощении, восприял в Свою Божественную Ипостась полное человеческое естество, ибо в Св. Писании слово: *плоть* нередко употребляется для обозначения всего человека. *Не имать Дух Мой пребывати в человецех сих во век, зане суть плоть*, сказал Господь перед тем, как наказать людей всемирным потопом¹²¹⁶. А предсказывая новозаветное время благодати, Господь сказал чрез пророка Иоила: *излию от Духа Моего на всяку плоть*¹²¹⁷. Конечно, никто не будет возражать против того, что и в первых, и в последних словах Божественного откровения под плотью понимаются люди не бездушные, но с душою разумною, т.е. обладающие полным, тричастным составом человеческого естества¹²¹⁸.

Ясно отсюда, что св. Афанасий, когда в своем учении о воплощении пользовался понятиями тела и плоти, то под последней в строгом соответствии с Свящ. Писанием разумел полный состав человеческого естества. Иначе и быть не могло, ибо им даже написаны были две книги в опровержение лжеучения Аполлинария. Впрочем в творениях св. Афанасия

есть места, в которых мысль, что Господом было воспринято полное человеческое естество, выражается буквально. Во второй из вышеуказанных книг против Аполлинария он говорит: «Как под образом Божиим разумеется полнота Божества в Слове, так под рабиим зраком... при речении (Ин. 1:14)¹²¹⁹, признавались плоть и душа»¹²²⁰. В толковании св. Афанасием слов Христа: *Никтоже возмет душу Мою от Мене, но Аз полагаю ю о Себе. Область имам положить ю, и область имам паки прияти ю* ¹²²¹, – мы находим такие слова его: «Почему Божество Сына и полагает и приемлет душу человека, которого понес Он на Себе; потому что восприял Он целого человека, чтобы оживотворить целого же человека, а с ним и мертвых»¹²²².

Учение Аполлинария о восприятии человеческого естества без разумной души не только не разделялось св. Афанасием, но называется им хульным, т.к. оно ведет к отрицанию необходимости пришествия в мир Христа. Вот почему в своей первой книге против Аполлинария Афанасий Великий говорит аполлинарианам: «Во Христе же исповедуя обновление одной плоти, вы заблуждаетесь и изрекаете хулу. Ибо, если людям можно без Христа произвести в себе обновление того, что движет плотию, и движущему последует движимое; то какая была нужда в пришествии Христовом?»¹²²³.

2. Ссылка о. Булгакова на учение Халкидонского Собора для подтверждения данного обвинения. Несостоятельность этой ссылки

Так же неудачно обстоит дело у о. Булгакова с его ссылкой и на других св. отцов Церкви, учение которых сделалось учением Ефесского и Халкидонского Вселенских Соборов и, конечно, ни в какой мере не могло быть учением еретика Аполлинария. Напротив, св. отцы своим учением ниспровергали эту ересь, ясно показывая, что Христос восприял в единство Своей Божественной Ипостаси не часть и не две части человеческого естества, а полное человеческое естество с телом, душой и духом или, – что то же, – разумной душой и потому говорили, что Христос есть не только совершенный Бог, но и совершенный и истинный человек¹²²⁴. «Если, – говорит св. Кирилл, – мы называем соединение, то говорим этим, что оно есть соединение плоти, разумеется, одаренной разумной душой, и Слова»¹²²⁵. По учению св. Флавиана, архиепископа Константинопольского, «Господь наш Иисус Христос, едиnorodный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек с разумною душою и телом»¹²²⁶. «Мы, – говорит св. Лев, папа Римский, во втором своем послании к клиру и народу города Константинополя, – называем Христа не Богом только, как еретики манихеи, и не человеком только, как еретики фотиниане, – а человеком не в таком смысле, будто у Него чего-нибудь не достаёт из того, что без всякого сомнения принадлежит человеческой природе, например, или души, или мысли разумной... но говорим, что Христос, Сын Божий, есть истинный Бог... и что Он же есть истинный человек»¹²²⁷.

Насколько означенное святоотеческое учение о восприятии Богом Словом в Свою Божественную Ипостась человеческой плоти с разумной душой точно выражало истину, что здесь мыслилось св. отцами полное человеческое естество, об этом даже свидетельствуют их враги. В данном случае мы имеем в виду возражение св. Кириллу на одиннадцатое анафематство со стороны Еп. Феодорита Кирского в период, когда он был

сторонником Нестория. В этом возражении Еп. Феодорит писал о св. Кирилле: «он никогда не упоминает о том, что плоть (Слова) разумная и не исповедует, что воспринятый есть человек совершенный, но, следуя учению Аполлинария, всегда называет ее просто плотию»¹²²⁸. Значит не только по учению св. отцов, но и по учению их противников под плотию с разумной душой разумелось полное человеческое естество. Конечно, Еп. Феодорит Кирский в вышеобозначенном своем возражении допустил слишком большую ошибку. Св. Кирилл, подобно другим св. отцам Церкви, постоянно говорил о воспринятой Словом в Свою Божественную Ипостась плоти с разумной душой разумея под этим понятиями всю полноту человеческого естества. Об этом говорят многочисленные свидетельства из тех же «Деяний Вселенских Соборов»¹²²⁹. Имея в виду обилие этих свидетельств и, притом, принадлежащих ему самому, св. Кирилл в своем послании к Иоанну, Еп. Антиохийскому, говорил: «А что, по нашему исповеданию, плоть Господа одушевлена разумною душою, – это уже многократно было доказано»¹²³⁰.

Желая выразить еще сильнее мысль, что при воплощении было воспринято Богом наше полное естество, св. отцы Церкви, опровергая аполлинарианское учение, говорили, что Бог воспринял **подлинное, истинное, совершенное и всецелое человеческое естество, чтобы истинным, действительным и всецелым человеком был возсоздан целый или всецелый человек**. «Истинный Бог, – говорит св. Лев, – родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в своем, всецел в нашем»¹²³¹. «Пусть люди не обольщают других, учит св. Григорий Богослов, и сами пусть не обольщаются, допуская, что... Господь наш и Бог не имеет ума (т.е. человеческого)... Один и тот же... Бог... и человек... земной и небесный... чтобы всецелым человеком и Богом возсоздан был всецелый человек, падший под грех»¹²³². «Поелику Спаситель, – писал св. Афанасий к Эпиктету, – подлинно, в самой действительности стал человеком, то совершенно спасение целого человека... т.е. души и тела»¹²³³.

Вместе с тем, св. отцы указывали, что учение Аполлинария ведет к отрицанию всей тайны нашего искупления. Тот же св.

Лев в своем послании к Юлиану, Еп. Цензенскому, обличая ересь Евтихия, писал: «отрицающий Посредника Бога и человека, человека Иисуса Христа... должен присоединиться или к Аполлинарию, или... Валентину, или принять сторону Манихея, из которых ни один не признавал во Христе действительности человеческой плоти. Ибо если эта плоть не воспринята, то вместе с плотию нужно отвергнуть не только разумную душу в Том, Кто был во образе Божием... но даже и то, что Он был распят, умер и погребен... воскрес... восседает одесную Бога Отца... придет судить живых и мертвых в том самом теле, в котором был присужден к смерти. След., если не верить, что Христос воспринял истинное и всецелое естество истинного человека, то этим упраздняется вся тайна нашего искупления»¹²³⁴. Мысль, что, принимая учение Аполлинария, мы тем самым уничтожаем тайну нашего искупления и, в частности, отрицаем возрождение нашей души, содержится и в речи Халкидонского Собора к благочестивейшему императору Маркиану¹²³⁵.

Таким образом, в учении св. отцов Церкви нет абсолютно ничего, что могло бы дать повод думать, что между учением святоотеческим и аполлинарианским есть тождество. Поэтому остается только удивляться, как прот. Булгаков мог сказать, что святоотеческое богословие в своем учении о во-ипостасировании человеческого естества в Божественной Ипостаси допускает присутствие во Христе неполного человеческого естества; и что учение Аполлинария о замещении в человеческом естестве Христа высшего начала – πνεῦμα или νοῦς – Логосом¹²³⁶ «предвосхищает схему халкидонского догмата» и «вполне соответствует человеческой природе халкидонского догмата». Очевидно, что и это обвинение исходит у прот. Булгакова из того же неверия учению Церкви о тайне соединения во Христе Божественного и полного человеческого естества в одну Божественную Ипостась. Поэтому ему приходится становиться на путь нелепого отождествления истины с ложью.

3. Обвинение о. Булгаковым св. отцов в монофизитской ереси. Ниспровержение этого обвинения учением св. отцов о соединении с Божеством полного человеческого естества и о двух волях и действиях во Христе

То же самое мы наблюдаем и в обвинении о. Булгаковым св. отцов Церкви в монофизитстве. Это обвинение содержится в следующем его свидетельстве касательно учения Аполлинария, которое в данный момент является предметом нашего внимания, поскольку прот. Булгаков видит здесь семя монофизитства, воспринятое, как он думает, св. отцами. По его словам, «наряду... с раздельным обозначением трихотомического состава человека и Богочеловека, Аполлинарий говорит в других отрывках на языке дихотомическом, свойственном его эпохе, и тогда просто выражается, как св. Афанасий и др., о восприятии плоти. При этом у него главное значение приобретает внутреннее единство Богочеловека, устанавливающееся тем, что Божество в неизменности Своей является определяющим и движущим плоть, которая низводится на степень органа, приводимого в движение Логосом. Христология приобретает характер моноэнергистический и монофелитский, и может получиться впечатление, что Логос замещает собой отсутствующие и ум и душу. Аполлинарий здесь является, несомненно, представителем монофизитствующего – в известном смысле – течения в христологии, однако имея в этом своим прямым предшественником св. Афанасия, а продолжателем св. Кирилла Ал. и все по-халкидонское (северианское) монофизитство... Понять и утвердить единство Богочеловека при подлинности Боговоплощения и истинности принятой Им человеческой плоти – такова была задача его¹²³⁷ христологии, разделяемая с ним его продолжателями. Поэтому мы и встречаем у него иногда трудно приемлемые словесные выражения этой мысли, – и прежде всего известная его мнимо-Афанасиевская, но ставшая Кирилловской формула $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ "¹²³⁸.

Таким образом, в указанных словах своих прот. Булгаков определенно указывает на св. Афанасия Великого и св. Кирилла Александрийского, как на тех из св. отцов Церкви, которые будто бы причастны монофизитской ереси – первый, как предшественник, а второй, как продолжатель монофизитствующего течения в богословии еретика Аполлинария. К числу продолжателей этого монофизитствующего течения еретика Аполлинария о. Булгаков относит и «все по-халкидонское монофизитство». Под последним надо понимать не только тех лиц, которых причисляла к монофизитам сама православная Церковь, но и всех св. отцов Церкви, которые разделяли учение о воплощении св. Афанасия и св. Кирилла. Впрочем о. Булгаков совсем и не думает в данном случае быть недоговоренным и непонятым. Он считает в той или иной мере причастным к монофизитской ереси ни больше, ни меньше, как целый третий Вселенский Собор, когда говорит: «Главное утверждение Евтихия, которому он остался верен и пред судом Константинопольского собора Арх. Флавиана, было таково: «Господь наш состоял из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую единое естество» (μία φύσις), что сделалось впоследствии *communis opinio* монофизитства и чему, несомненно, благоприятствовал общий смысл Ефесского Кирилловского собора с его благосклонным принятием XII глав св. Кирилла».

Относительно приведенных слов прот. Булгакова нужно сказать, что если Аполлинарий в одно и то же время говорил на языке трихотомическом и дихотомическом, то это свидетельствует только о том, что его мышление было крайне неясным, и силу чего отождествлять его учение с учением святоотеческим, ясность коего является одним из главных его признаков, – не следует,

Однако, учение Аполлинария, что при воплощении душа или дух в человеческом естестве Христа были, по свидетельству св. отцов Церкви, заменены Логосом, надо признать несомненным фактом. Поэтому, отождествлять учение Аполлинария в какой бы то ни было мере с учением св. Афанасия и других св. отцов Церкви, хотя бы в этом

святоотеческом учении просто говорилось о восприятии плоти, надо признать в высшей степени странным, ибо мы видели выше, что св. отцы Церкви, говоря, что Бог Слово восприял нашу плоть, имели в виду плоть с разумной душой, т.е. учили о восприятии Богом полного, тричастного человеческого естества.

Ни в какой мере нельзя отождествлять учение св. Афанасия, св. Кирилла и целого Ефесского Собора и с учением Аполлинария, в котором его «христология приобретает характер моноэнергистический и монофелитский» и благодаря которому «Аполлинарий... является несомненно представителем монофизитствующего течения». Напротив, св. отцы Церкви до и после Ефесского Собора учили, что в Иисусе Христе две воли и два действования. Св. Афанасий Великий, основываясь на словах Христа: *Отче Мой, аще возможно есть, да мимо идет от Мене чаша сия*¹²³⁹; *обаче не моя воля, но Твоя да будет*¹²⁴⁰; и: *дух убо бодр, плоть же немощна*¹²⁴¹, – говорит: «Показывает (Господь) этим две воли (в Себе): человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу; и человеческая, по немощи плоти, отрекается от страдания, а Божеская Его воля готова на него»¹²⁴².

Так же учил и св. Иоанн Дамаскин, говоря: «Один и Тот же Господь наш Иисус Христос... имеет соответственно двум естествам и двойные естественные свойства двух естеств: две естественных воли – и божескую, и человеческую, и две естественных деятельности – и божескую, и человеческую... зная о различии естеств, вместе исповедуем и различие желаний и действий»¹²⁴³. Это учение мы находим в творениях св. Иоанна Златоуста, св. Григория Нисского и св. Максима Исповедника¹²⁴⁴. Содержится означенное учение и в творениях св. Дионисия Ареопагита в его учении о «богомужном действии», которое, по объяснению св. Иоанна Дамаскина, показывает новый и неизреченный вид обнаружения естественных, т.е. Божеского и человеческого естеств, – действований Христа¹²⁴⁵. Вместе с указанными св. отцами в лице VI Вселенского Собора так учит и вся православная вселенская Церковь; и никогда она, и никто из св. отцов ее не

учили и не могли учить, что в Иисусе Христе была одна воля и одно действие.

Правда, св. отцы говорили, что воля человеческая во Христе повиновалась или подчинялась Божественной. Св. Иоанн Дамаскин именуется плоть Христа даже орудием Божества¹²⁴⁶. Но этими словами он дает только понять, что человеческое естество с его человеческой волей было всецело в подчинении и послушании Божеству Христа и Его Божественной воле. «Так как Один и Тот же был весь Бог вместе с Его человечеством и весь человек вместе с Его божеством, то Сам Он, как человек, в Себе Самом и чрез Себя Самого подчинил то, что было человеческого, Богу и Отцу, давая Себя Самого нам наилучшим образом и примером и сделался послушным Отцу»¹²⁴⁷. Это подчинение и послушание неразрывно с человеческой волей, ибо без нее не может быть никакого подчинения и послушания. Не имея воли человеческой, говорит Митрополит Макарий в своем «Догматическом Богословии», Христос не мог бы соделаться, ради нас, послушным Богу *даже до смерти, смерти же крестныя* (Флп. 2:8), не мог бы добровольно потерпеть за нас страдание Своим человеческим естеством, и следовательно не мог бы удовлетворить за нас правде Божией и заслужить для нас спасение»¹²⁴⁸.

Если бы св. отцы Церкви и тот же св. Иоанн Дамаскин учили, что Бог Слово воспринял в Своем воплощении плоть без разумной души, как учил Аполлинарий, то можно было бы смотреть на их учение, как на аполлинарианское, которое потому и представляет собою моноэнергистическую, монофелитскую и, следовательно, монофизитскую христологию, что она уничтожает в человеческом естестве Христа разумную душу с ее сознанием и свободною волею. Но приписывать такую христологию св. Афанасию Великому, св. Кириллу Александрийскому и другим св. отцам, несмотря на их учение о соединении с Богом Словом нашей плоти с разумной душой, – это значит обвинять св. отцов Церкви в монофизитстве без всяких оснований.

4. Попытка о. Булгакова отождествить святоотеческое учение с монофизитским на почве формулы Аполлинария. Ниспровержение этой попытки еретическим смыслом формулы и православным учением, как противоположным монофизитскому

Также неосновательна попытка прот. Булгакова отождествить святоотеческое учение с монофизитством на почве формулы Аполлинария: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, которая, по словам о. Булгакова, стала потом формулой св. Кирилла. Об этой формуле мы будем говорить ниже. А в данный момент только отметим, что согласно с учением св. Григория Нисского мы должны обращать внимание не на форму, а на смысл изречений¹²⁴⁹. В таком случае окажется, что Аполлинарий вкладывает в означенную формулу один смысл, а св. Кирилл – совсем другой. Первый под воплощением понимает восприятие Словом плоти без разумной души, а второй имеет в виду соединение Бога-Слова с плотью, одушевленную разумною душою. Отсюда слова этой формулы в устах Аполлинария говорят только об одном Божеском естестве, или об одном Божеском естестве в странном и недопустимом смешении с полуетеством человеческим, которое нельзя назвать действительно человеческим, поскольку человеческая живая плоть без разумной души не существует. Слова же данной формулы в устах св. Кирилла говорят, по существу, не только об одном Божеском естестве, но и о человеческом действительно и полном естестве, ибо таковое естество разумел св. Кирилл под плотью, воспринятою Словом.

Таким образом, эта формула в учении св. Кирилла и других св. отцов Церкви не имеет ничего общего с учением монофизитским. К такому же несходству святоотеческого учения с монофизитским мы придем, если сравним учение Евтихия – главы монофизитской ереси – с учением св. отцов о воплощении.

Монофизитское учение очень хорошо определяется в послании св. Льва, папы Римского, к Пульхерии Августе. «Сколько Несторий, – говорит он, – отпал от истины, когда утверждал, что Христос родился от Девы Марии только человеком, столько же и сей (Евтихий) удалился от католического пути, когда не верит, чтобы от той же Девы Марии произошло наше существо, желая таким образом понимать, что оно было существо одного Божеского естества, так что... было только подобно и сообразно нам, т.е. имело лишь некоторое подобие с нашею природою, а самой действительности ее не содержало»¹²⁵⁰. Итак, сущностью монофизитства являются две еретических мысли: во-первых, – **плоть, воспринятая Словом от Девы Марии, не была единосущна нашей плоти или не была действительным нашим естеством**; и во-вторых, – **у Христа после воплощения было только одно Божеское естество**¹²⁵¹.

Но это еретическое учение является совершенно противоположным святоотеческому. Монофизиты утверждали, что плоть, воспринятая Господом, не единосущна нашей, а св. отцы Церкви учили, что эта плоть единосущна нашей и, будучи с разумной душой, является подлинным, истинным, совершенным и всецелым человеческим естеством. Свидетельства этого святоотеческого учения мы уже приводили, когда его сравнивали с учением Аполлинария.

Как несторианское отрицание рождения от Пречистой Девы Бога, и аполлинарианское учение о соединении с Словом неполного человеческого естества приводили, по учению св. отцов Церкви, к отвержению всего домостроительства в деле нашего спасения, так, по их свидетельству, и монофизитское учение, что Господь не был с единосущною нам плотью, было равносильно тому же отрицанию. «Если бы новый Человек, – говорит св. Лев, – ...не воспринял нашей ветхости... и Единый безгрешный не соединил с Собою нашей природы: то плененное человечество оставалось бы все... под рабством диавола, и мы никаким образом не могли бы воспользоваться победою Победителя... По причине же этого чудного участия нам передается таинство возрождения»¹²⁵². Так св. отцы, доказывая

истину, что Господь был единосущен нам по Своему человеческому естеству, ниспровергали, как противоположное сей истине и антихристианское, монофизитское учение.

В таком же отношении находится святоотеческое учение и ко второй из вышеуказанных нами мыслей монофизитской ереси, – что в Иисусе Христе было только одно Божественное естество. Св. отцы Церкви, всецело основываясь на Св. Писании, учили, что во Христе было не одно Божеское, а два естества – и Божеское, и человеческое¹²⁵³. Как видно из «Деяний Вселенских Соборов», св. отцы Церкви, ниспровергая ересь Евтихия, противопоставляли ему учение, которое исключает всякий повод думать, что между этим учением и монофизитской ересью, в той или иной мере, может быть сходство. Поэтому они не ограничивались только учением, что во Христе два естества, но свидетельствовали, что эти естества различны, ибо каждое из них действует так, как ему свойственно, т.е. не сливаясь друг с другом в соединении, но пребывая в этом Смысле совершенными по своей полноте. Имея в виду слова Ап. Павла: *зрак раба приим, в подобии человечестем быв*¹²⁵⁴, св. Кирилл Александрийский говорит: «по этому одному можно уразуметь различие естеств или ипостасей¹²⁵⁵. Ибо не одно и то же по естественному качеству – божество и человечество»¹²⁵⁶. «Говорим, что естества, истинно соединенные между собой, хотя различны, но в соединении обоих сих естеств есть один Христос и Сын; не так, что в сем соединении уничтожилось различие естеств, но божество и человечество, при неизреченном и неизъяснимом соединении, пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына.»¹²⁵⁷ «Один Господь Иисус Христос, хотя мы и не знаем различие естеств, которые вошли в это неизъяснимое соединение.»¹²⁵⁸ «Итак, – продолжает св. Кирилл, – размышляя о способе вочеловечения... мы видим, что два естества сошлись между собою в неразрывное соединение неслитно и непреложно»¹²⁵⁹.

О таком различии естеств во Христе учили и другие св. отцы Церкви. «Если уничижение человека, – писал св. Лев, папа Римский св. Флавиану, Архиепископу Константинопольскому, – и

величие божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого превращения. Ибо, как Бог не изменяется чрез милосердие, так человек не уничтожается чрез прославление. Каждое из двух естеств действует в соединении с другим так, как ему свойственно»¹²⁶⁰. «Утверждаю, – говорит св. Василий Великий, – что и выражение: *быть в образе Божию* (Флп. 2:6) равносильно выражению: *быть в сущности Божией*. Ибо как слова: *принял зрак раба* (ст. 7) означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого, так, конечно, и слова: *быть в образе Божию*, показывают свойства Божией сущности»¹²⁶¹. «Сохраним, – пишет св. Амвросий Медиоланский императору Грациану, – различие божества и плоти. Один в обоих выражается Сын Божий, так как в Нем есть и то и другое естество»¹²⁶². «Различай же, – учит св. Амфилохий, Еп. Иконийский, – естества как Бога, так и человека... страдание относи к плоти, а чудеса относи к Богу». «Не сливай, – говорит св. Антиох, Еп. Птолемаидский, – естеств, и не будь в оцепенении по отношению к домостроительству». А св. Флавиан, Еп. Антиохийский, в своем слове на Богоявление поучал, что «человеческое естество соединяется с божеским, и, однако, то и другое естества пребывают сами по себе». В этом смысле толкует св. Иоанн Златоуст и слова евангелиста Иоанна: *Слово плоть бысть, и вселися в ны*¹²⁶³. «Что же, – спрашивает великий Святитель, – присовокупляет (евангелист)? *И вселися в ны*, – как бы говоря: ничего несообразного не подозревай в слове *бысть*. Ибо я говорю не об изменении сего неизменяемого существа, а о вселении и обитании Его (среди нас). Обитающее не одно и то же с обиталищем, а есть нечто другое; одно вселяется в другом; иначе не было бы и вселения: потому что ничто не вселяется в самом себе; *другое* я говорю в отношении к существу. Ибо через соединение и общение Бог Слово и плоть суть одно, не в том смысле, что произошло какое либо смешение или уничтожение (различия) естеств, а в том смысле, что образовалось некоторое неизреченное и невыразимое их единение»¹²⁶⁴.

Вследствие такого святоотеческого учения о различии соединенных естеств во Христе и было учение того же св.

Кирилла и других св. отцов Церкви, также основанное на Св. Писании, что Христос в одно и то же время есть Бог и человек¹²⁶⁵; или Сын Божий и Сын человеческий¹²⁶⁶; или истинный Сын Божий и истинный Сын человеческий¹²⁶⁷; или истинный Бог и истинный человек¹²⁶⁸; или совершенный Бог и совершенный человек¹²⁶⁹.

Все вышеизложенное святоотеческое учение, что плоть Христа была единосущна нашей, и что в одном и том же Иисусе Христе соединились два различные естества, было выражено при содействии Божественного Духа в определении Вселенского Халкидонского Собора, которое, хотя и в краткой, но точной, ясной и определенной форме показывает всю силу противоположности, какая существует между монофизитством и православием¹²⁷⁰.

После этого нельзя не признать странным обвинение о. Булгаковым св. отцов Церкви в монофизитстве.

Глава двадцать пятая

1. Обвинение о. Булгаковым св. Кирилла в монофизитстве на основании его формулы. Несостоятельность этого обвинения. Объяснение данной формулы осв. Иоанном Дамаскиным и св. Кириллом

Так как о. Булгаков больше, чем всех других отцов, винит в монофизитстве св. Кирилла Александрийского, то мы не можем обойти молчанием настоящего выступления прот. Булгакова против св. Кирилла, этого величайшего исповедника и борца за православную истину, учение которого есть учение всей православной Церкви. Поэтому остановимся своим вниманием на означенном обвинении.

Правда, прот. Булгаков заявляет, что св. Кирилл не был монофизитом¹²⁷¹ и совершенно свободен от еретических уклонов Аполлинария¹²⁷². Он даже называет св. Кирилла путеводной звездой, при отстаивании догматической идеи единства Богочеловека и подлинности боговоплощения¹²⁷³, а также называет его столпом православия, который исповедует церковное учение во всей чистоте, и как «руководимый неким высшим разумом, он правильно ведет церковный корабль во время догматической бури»¹²⁷⁴.

И несмотря на это, прот. Булгаков говорит: «Архимандрит Евтихий выявил в своем учении тот уклон богословия св. Кирилла.... который вел к монофизитству. Подлинный богословский смысл формул; $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\varepsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \eta\ \upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ и единение $\varepsilon\kappa\ \delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$, которые различаются по соединении $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ ¹²⁷⁵, – все эти богословские устои Кирилловской христологии могут вести только к монофизитству»¹²⁷⁶. По заявлению о. Булгакова, в учении св. Кирилла о воплощении «человечность получает значение только одежды или даже храма, но остается каким-то акцидентальным нулем, хотя в то же время соединяется с Логосом нераздельно (как душа и тело в едином человеке): в боговоплощении между Богом и человеком нет никакого моста или основания для их соединения, каковым у Нестория является $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ ¹²⁷⁷. Оно

остается у св. Кирилла, как некий внешний акт. Поэтому и человечество обедняется у него или до совокупности атрибутов, не имеющих для себя ипостасного субстрата, но усвоенных Логосом, это есть «природные свойства»... или же оно есть σάρξ плоть, хотя и наделяемая разумной душой, но, конечно, не выражающая собой полноты человеческого естества. Однако, эта полнота его у св. Кирилла утверждается, вопреки всякому докетизму. Здесь в христологии св. Кирилла существует неясность, неустранимая истолкованиями... И эта же неясность, которая только увеличивается неточностью, многословием и повторениями, прикрывается изъяснениями о непостижимости тайны боговочеловечения... Отсюда понятна и неудержимая тенденция к монофизитизму, которая сдерживалась в самом св. Кирилле его верностью православному догмату, однако скорее вопреки логике его собственного богословия»¹²⁷⁸.

В другом месте книги «Агнец Божий» мы находим относительно богословия св. Кирилла такие слова: «Можно даже сказать, что богословие его (Кирилла) не удалось потому, что все оно держится на неясностях и противоречиях терминов и понятий, и самой мысли, закрываемых повторениями и многословием»¹²⁷⁹.

«Строго говоря, – продолжает о. Булгаков, – он и сам не различает двух природ во Христе, а только божескую, воспринявшую свойства плоти»¹²⁸⁰. Желая показать, что учение св. Кирилла является настоящим монофизитским учением, о. Булгаков ссылается на бл. Феодорита, говоря, что «блаж. Феодорит обвинял св. Кирилла в слиянии естеств: „если (слова Феодорита) под единством ипостаси разумеется то, что тут образовалась середина между плотию и божеством, то мы возражаем ему со всею ревностью и обличаем в богохульстве. Ибо середина необходимо предполагает слияние...“»¹²⁸¹. С тою же целью о. Булгаков ссылается даже на четвертый Вселенский Собор, будучи убежден, что последний анафематствовал учение св. Кирилла об одном естестве, как монофизитское. Отмечая вступление к догматическому определению Халкидонского Собора, о. Булгаков говорит: «Во вступлении указывается, что избрав в качестве руководящих два читанные

на соборе послания св. Кирилла и послание папы Льва, собор имеет в виду устранить заблуждения: разделение единого лица на двух сынов, признание Божества подлежащим страданию, допущение смешения или слияния природ, признание во Христе небесной природы, признание двух природ до соединения, а после соединения одной (причем последнее, единственное из всех, анафематствуется)... Последнее же, анафематствованное, мнение собственно и содержит доктрину св. Кирилла, которую сделали своею потом монофизиты...»¹²⁸².

Из приведенных слов прот. Булгакова видно, что он смотрит на св. Кирилла, в силу его богословского учения, не только, как на монофизита, но относит его к числу родоначальников монофизитской ереси.

Итак, в явное противоречие своим собственным словам, где св. Кирилл ублажается всякими похвалами и, во всяком случае, не признается монофизитом, о. Булгаков обвиняет его, великого отца Церкви, в монофизитской ереси. Сущность этого обвинения состоит, по словам о. Булгакова, не в одном только «уклоне» и «неудержимой тенденции» св. Кирилла к монофизитству, а в том, что будто им все человечество Христа сводится к нулю, к неразличению во Христе двух природ и признанию только одной в Нем природы Божественной. Прот. Булгаков воспроизводит здесь клевету, которую возводили на св. Кирилла несториане и их сторонники за ту формулу, которую он высказал в словах: «уразумев, почему один только есть Сын и Господь Иисус Христос, утверждаем, что два естества соединились; и верим, что после этого соединения, как бы уничтоживши разделяемость надвое, пребывает одно естество Сына, как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося»¹²⁸³. Как известно, Евтихий ссылаясь на эти слова св. Кирилла в оправдание своей ереси, стараясь, впрочем, не говорить двух последних слов из этой формулы¹²⁸⁴. Но между учением Евтихия и приведенными словами формулы св. Кирилла огромная разница. Выше мы приводили слова св. Кирилла, в которых он говорит, что в соединении естеств: Божеского и человеческого во Христе «не уничтожилось различие естеств»¹²⁸⁵. Здесь выражается мысль св. Кирилла,

что не одно, а два естества остались во Христе и после соединения, ибо если их различие не было уничтожено в самом соединении, то они остались различными и неслитными и после соединения. С такою же ясностью выражает св. Кирилл означенную мысль, когда говорит: «Плоть осталась (после соединения) плотью... И Слово пребыло Словом... Хотя и один Христос»¹²⁸⁶. Не могла отсутствовать эта мысль и в вышеприведенной формуле св. Кирилла. Только в том случае можно было бы допустить это отсутствие, если бы св. Кирилл под плотью, воспринятою Господом, не разумел полного человеческого естества. Но, как мы видели, он понимает под нею полное человеческое естество, ибо учил, что она была с разумною душою. Поэтому между учением св. Кирилла, что в соединении и после соединения не уничтожилось различие двух естеств во Христе, – и словами настоящей формулы, что после соединения пребывает одно естество Сына, как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося, по существу нет абсолютно никакой разницы.

Евтихий же учил, что плоть, воспринятая Господом, была нам не единосущна. Этим самым он отрицал, что Господь при воплощении соединился с нашим человеческим естеством и поэтому учил об одном Божеском естестве Христа. Отсюда понятно, почему Евтихий не согласился на Константинопольском соборе Архиепископа Флавиана, впервые осудившем его ересь, исполнить просьбу Василия, Епископа Селевкии Исаурийской, – прибавить к словам своего еретического исповедания: – **«после соединение признаю одно естество Бога Слова»** – слова: **«воплотившееся и вочеловечившееся»**. Для Евтихия, как и для Еп. Василия и всего Константинопольского собора было ясно, что если бы эта прибавка была сделана, то Евтихий буквально произнес бы ту же самую формулу св. Кирилла, отрекся бы от своей ереси и исповедал учение, что после соединения во Христе пребывают не одно, а два естества¹²⁸⁷.

Так смотрел на это слово: **воплощенное** в данной формуле св. Кирилла и св. Иоанн Дамаскин, говоря: «исповедуем единое естество Бога Слова – воплощенное; через то, что сказали:

воплощенное, обозначая сущность плоти согласно с блаженным Кириллом»¹²⁸⁸. Впрочем, св. Иоанн Дамаскин, выражая свое исповедание, согласно с учением данной формулы, указывает на послание св. Кирилла к Суксенсу, Еп. Диокесарийскому, в котором и сам св. Кирилл высказывает тот же взгляд на слово: **воплощенное** из своей формулы. «Ибо, если бы, – говорит здесь св. Кирилл, – сказавши об **едином естестве Слова**, мы умолкли, не прибавив слова: **воплощенном**... то... не была бы неправдоподобною речь у тех, которые притворно спрашивают: если все – единое естество, то где совершенство в человечестве? Или каким образом существует равная нашей сущность? А после того, как через слово **воплощенное** введено и совершенство в человечестве, и указание на сущность, равную нашей, то да перестанут опираться на тростниковый жезл». «Итак, здесь, – учит св. Иоанн Дамаскин, – естество Слова он (св. Кирилл) поместил вместо самого естества... Подобным же образом и Леонтий Византийский понял это место об естестве, а не об ипостаси»¹²⁸⁹.

**2. Другое объяснение своей формулы св.
Кириллом. Подтверждение этого объяснения св.
Иоанном Дамаскиным и св. Иларием.
Несостоятельность ссылки о. Булгакова на бл.
Феодорита в своем обвинении св. Кирилла**

Кроме того, здесь надо иметь в виду и то обстоятельство, что слово: **естество**, или **природа** в эпоху св. Кирилла не было строго разграничено от слова: **ипостась**. Поэтому мы находим отождествление этих слов в возражении Феодорита, Еп. Кирского по поводу третьего анафематства св. Кирилла¹²⁹⁰. Допускается это отождествление и св. Кириллом и, притом, в том же самом месте, где приводится формула, о которой идет речь¹²⁹¹. Что под словами ее: «одно естество Сына» надо разуметь именно Ипостась, об этом лучше всего свидетельствует сам св. Кирилл, который в своем «Защищении против Феодоритова возражения» по поводу второго анафематства против Нестория, объясняя смысл выражения «ипостасное соединение», говорит, что оно означает «не иное что, как то, что естество Слова, или ипостась (что означает самое Слово), поистине соединилось с естеством человеческим без всякого превращения, или изменения, как весьма часто мы говорили, и мыслится и есть единый Христос – Бог и человек»¹²⁹².

Таким образом, в настоящей своей формуле св. Кирилл выражает учение, что после соединения двух естеств во Христе пребывают не два лица, а Одно лицо, или одна Божественная Ипостась Слова, или один Христос в обоих естествах, как Бог и человек. Что именно с этим значением надо понимать выражения: **одно естества Слова воплощенное**, для этого св. Кирилл ссылается на учение из книги о воплощении св. Афанасия, где последний говорит о двух естествах и одной воплотившейся природе Слова, отождествляя ее самым контекстом речи с Сыном Божиим¹²⁹³. С этой целью св. Кирилл говорит об одной природе человека, при наличии в нем двух совершенно различных природ – души и тела. «Мы, – говорит

св. Кирилл, – соединяя их (два различных естества) исповедуем одного Христа... и называем поэтому одно только естество Бога воплощенное. Нечто подобное можно сказать и о всяком человеке. Ибо и он состоит из различных природ, т.е. из тела и души. Хотя разум... и доставляет понятие об их различии, однако, соединяя их, мы составляем одну природу человека. Почему допускать различие естеств не значит одного Христа делить на двух»¹²⁹⁴. Вне всякого сомнения, здесь под одною природою человека надо разуметь человеческую личность, которую объединяются душа и тело. В таком случае в силу аналогии и под одним воплощенным естеством Слова надо разуметь Личность Христа, объединяющую собою два естества, о чем свидетельствует в данном случае и самый контекст речи св. Кирилла.

Тот же св. Иоанн Дамаскин подтверждает, что св. Кирилл под одним воплощенным естеством Слова разумел не только в буквальном смысле естество, но и Ипостась Слова, указывая на приведенные нами выше собственные слова св. Кирилла. «А блаженный Кирилл, – отмечает св. Иоанн, – в Апологии против упреков Феодорита за второй его анафематизм, говорит таким образом: „Естество Слова, то есть, Ипостась, что есть Самое Слово“»¹²⁹⁵.

Таким образом, по учению самого св. Кирилла и других св. отцов Церкви, слова его формулы об одном воплощенном естестве Слова имеют двоякое вышеуказанное значение. Но как бы ни смотрели мы здесь на слова: **одно воплощенное естество Слова**, они в том и другом случае выражают учение св. Кирилла о двух естествах Христовых при единстве Божественной Ипостаси.

Если мы будем смотреть на эти слова из формулы св. Кирилла об одном воплощенном естестве Слова в смысле Божественной Ипостаси, то должны признать их совершенно параллельными учению св. Илария, который в своей 9-ой книге о вере говорит: «Так учил человек Иисус Христос, Господь славы, составляющий сам в Себе посредника... между Богом и человеками, ставший один тем и другим, когда из соединившихся в одно естеств соделался единым существом

того и другого естества»¹²⁹⁶. Из этих слов св. Илария совершенно ясно, что под единым существом здесь разумеется единая личность, как совершенно ясно и то, что, несмотря на терминологическую неточность, которая была допущена в формуле св. Кирилла, учение, выраженное в ней, как и учение св. Афанасия и св. Илария, не могло в силу этого быть монофизитским, но осталось православным по своему содержанию для всей православной Церкви.

Здесь уместно вспомнить, что на IV Вселенском Соборе в пользу учения о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась была приведена выдержка из слова об изложении веры блаж. Августина. В этой выдержке мы находим такие слова: «Бог Слово, восприявший все, что есть человеческого... исповедуется воплотившимся и смесившимся... Не по смешению между собой тварей должны мы судить о смешении Бога и человека... Не по примеру обыкновенных соединений мы должны судить о соединении двух естеств в одно...»¹²⁹⁷. Как видим, бл. Августин, употребляет такие неточные слова, как «смеситься» и «смешение». Это объясняется тем, что во время бл. Августина догмат о взаимном отношении естеств во Христе не подвергался еще искажению со стороны еретиков, и богословский язык не был строго определен, в особенности на западе. Но учение в этих словах бл. Августина по своему содержанию было православным. В силу этого, означенная выдержка была прочитана на IV Вселенском Соборе и даже в качестве одного из образцов истинного учения Церкви.

Поэтому совершенно напрасно ссылается о. Булгаков на бл. Феодорита, желая доказать, что учение вышеуказанной формулы св. Кирилла есть ничто иное, как монофизитство, ибо говорит будто бы о слиянии двух естеств в одно. Бл. Феодорит обвиняет св. Кирилла в том, что последним будто бы допускается, – в словах о единстве Ипостаси при двух естествах во Христе, – середина между плотью и Божеством, которая, по словам бл. Феодорита, предполагает слияние и уничтожение естеств. Св. Кирилл смотрел на соединение двух естеств во Христе в одну Ипостась, как на непостижимую тайну, и потому не мог говорить о середине этого соединения, как не

мог, разумеется, говорить о начале и конце его. Кроме того, слабость данного обвинения свидетельствуется словами самого же Феодорита: «А если тот, кто предложил это¹²⁹⁸, – говорит он, – разумеет под единством ипостаси то, что тут образовалась середина между плотью и божеством... то мы возражаем ему со всею ревностью... Итак, не нужно единство по ипостаси, которое, как мне кажется, предлагают в смысле середины»¹²⁹⁹. Выражениями: «если» и «мне кажется» бл. Феодорит показывает, что он сам хорошо не уверен: – говорит, или не говорит св. Кирилл о единстве Ипостаси, при соединении двух естеств, как о середине. А из возражения Феодорита, в котором он обвиняет св. Кирилла, будто бы последний «никогда не упоминает... что плоть (Слова) разумная... но... всегда называет ее просто плотью»¹³⁰⁰, и о котором мы уже говорили выше, явствует, как несостоятельны были обвинения Феодорита против св. Кирилла. Впрочем, здесь нужно заметить, что Феодорит выступал с этими обвинениями против св. Кирилла в период своего падения, т.е. когда он действовал, как враг православной Церкви, в качестве защитника Нестория, своего друга. Когда же Феодорит покался и произнес анафему Несторию на Халкидонском Соборе, то он был уже другой по своим взглядам и настроению. Вот почему на том же Халкидонском Вселенском Соборе, когда читалось послание св. Льва и одно место из этого послания вызвало сомнение у иллирических и палестинских Епископов, то блж. Феодорит указал на слова св. Кирилла из сочинения о вочеловечении Единородного, как на источник к правильному и ясному пониманию православного учения¹³⁰¹.

3. Несостоятельность ссылки о. Булгакова на Халкидонский Собор в своем обвинении св. Кирилла в монофизитстве. Причины данного обвинения

Также совершенно напрасно ссылается о. Булгаков и на Халкидонский Собор, думая, что будто последним было анафематствовано учение св. Кирилла, выраженное в той же самой его формуле о признании двух природ до соединения, а после соединения – одной, как монофизитское. Как мы видели, эта формула ни в какой мере не может быть по существу монофизитской; учение в ней содержалось истинно православное, а потому оно и не могло быть анафематствовано Собором¹³⁰². В данном случае необходимо принять в соображение то, что IV Вселенский Собор очень хорошо знал об этой формуле. В числе документов Собора был «Список с (изложения) веры Флавиана, Еп. Константинопольского, написанного собственною его рукою и предложенного императору, по его требованию». В этом исповедании веры св. Флавиан засвидетельствовал своею кровью¹³⁰³ истину о соединении двух естеств в одной Божественной Ипостаси Христа. Но в этом же исповедании было сказано: «не отрицаем, что одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся; потому что из двух (естеств) один и тот же есть Господь наш Иисус Христос»¹³⁰⁴. Кстати сказать, если бы эти слова св. Кирилла об одном воплощенном естестве Бога Слова содержали в себе еретическую монофизитскую мысль, то св. Флавиан никогда бы не поместил их в свое исповедание о двух естествах Христа в одной Его Божественной Ипостаси. Не мог не знать Собор об этой формуле и потому, что о ней докладывал Собору Евстафий, Епископ Беритский¹³⁰⁵. Также очень хорошо была известна Собору настоящая формула и по той причине, что ею пользовались враги Церкви для своих лживых обвинений св. Кирилла в монофизитстве. И, несмотря на это, никто ни одним своим словом не осудил на Соборе св. Кирилла за его учение. Имея в виду слова все той же формулы

св. Кирилл, Василий, Епископ митрополии Селевкий Исаурийской, на Халкидонском Соборе говорил: «кто может порицать слова блаженного отца нашего Кирилла, который своею мудростию обуздал нечестие Нестория... и который, – когда Несторий разделял единого Господа нашего и Спасителя Христа на два лица и двух сынов, – показал, что в одном лице – Сына, Господа и Владыки твари, должно признавать совершенное божество и совершенное человечество? Итак, мы одобряем все им написанное и посланное, как истинное и полное благочестия»¹³⁰⁶. Этого мало. Мы видим, что Собор Халкидонский, как и III Вселенский Собор, не только не осудил св. Кирилла за его учение, но считал последнее образцом веры для всей Церкви. Когда на Ефесском Вселенском Соборе было прочитано послание св. Кирилла к Несторию, то Собор в лице своих членов – Епископов свидетельствовал, что оно (послание) согласно с изложением веры I Вселенского Никейского Собора¹³⁰⁷, «написано по внушению Духа Святаго»¹³⁰⁸, что одна и та же благодать Св. Духа находится и в вере, изложенной св. отцами в Никее, и в послании св. Кирилла¹³⁰⁹, что последний еще более просвещает верующих¹³¹⁰ и еще яснее излагает веру, чем она изложена в Никее св. отцами¹³¹¹.

С таким же благоговейным почитанием отнесся к учению св. Кирилла в лице своих членов – Епископов и Халкидонский Собор. «Наши отцы, бывшие в Никее, – говорил Епископ города Палта – Савва, – говорили не от себя, но (что) возвещал Святой Дух. Подобным образом боголюбезнейший, святейший, блаженный Кирилл от Св. Духа говорил и учил о том, что говорили отцы»¹³¹². «Мы уверовали, – сказал Трифон, Епископ города на острове Хиосе, – и веруем по изложению св. отцов, бывших в Никее, и блаженнейшего и святейшего архиепископа Кирилла»¹³¹³. Когда на Халкидонском Соборе было прочитано «Изложение веры Собора, бывшего в Никее», то епископы (Собора) воскликнули: «это вера православных и ею все веруем, в ней мы крестились; так учил блаженный Кирилл... Все так веруем; папа Лев так верует, Кирилл так веровал»¹³¹⁴. Когда же на Халкидонском Соборе были прочитаны послания св.

Кирилла к Несторию и к Епископу Антиохийскому Иоанну, или к «восточным», то Епископы Собора воскликнули; «все так веруем! папа Лев так верует!.. Как Кирилл, так веруем! Как изложено в посланиях Кирилла, так мудрствуем»¹³¹⁵. Такое же отношение к учению св. Кирилла, как и к учению Никейского Собора и папы Льва, было выражено со стороны всех до одного Епископов Халкидонского Собора, по прочтении на Соборе послания папы Льва¹³¹⁶.

Как было возможно для Халкидонского Собора такое странное совмещение: на учение о соединении двух естеств во Христе, выраженное в посланиях св. Кирилла, Собор смотрел, как на образец веры для всей Церкви, а на учение его также о соединении естеств во Христе, выраженное в вышеуказанной формуле, он смотрел, как на еретическое, и последнее анафематствовал? – Выходит, что Халкидонский Собор в одно и то же время смотрел на св. Кирилла, как на «правило веры», руководителя в составлении своего соборного определения, на славу и украшение всей православной Церкви, – и как на еретика, недостойного, в силу проклятия его учения, быть даже в ограде Церкви. Но предположить наличие такого двойственного отношения Халкидонского Собора к св. Кириллу, это значит принять мысль, что Халкидонский Собор смешал истину с ложью и допустил абсурд в своих деяниях. В силу такого предположения уже нельзя будет говорить, что Вселенский Халкидонский Собор руководился в своих деяниях Духом Святым, Духом Истины, и осуществлял в своих определениях слова Апостольские: *Изволися Святому Духу и нам* ¹³¹⁷. Тогда он должен утратить всю Свою каноническую авторитетность в жизни нашей Церкви.

Поэтому можно говорить только об одном отношении Халкидонского Собора к св. Кириллу, которое было в самой действительности, т.е. об отношении Собора к св. Кириллу, как к одному из своих руководителей, и не только как великому св. отцу, но и как к такому своему учителю, богословие которого было поставлено и III-м и IV-м Вселенскими Соборами на недостижимую высоту по изъяснению догмата о воплощении, и в силу того, что оно было озарено внушениями Св. Духа, почему

и сделалось учением всей православной Церкви. Отсюда, – насколько это истинное и действительное отношение Халкидонского Собора к св. Кириллу уничтожает, как абсурдные, все обвинения по поводу его формулы, – настолько оно уничтожает и мнение, также как абсурдное, прот. Булгакова, что богословие св. Кирилла «не удалось».

В заключение, – по поводу ссылки о. Булгакова на Халкидонский Собор, будто он анафематствовал учение св. Кирилла в его формуле, – надо сказать, что анафематствованное учение и по форме не совпадало с этой формулой. Указывая на два естества до соединения и на одно – после соединения, оно не имело самого главного прибавления в формуле св. Кирилла, именно, слова: **воплощенное**.

Во всяком случае, данное обвинение ни в какой мере не имеет своим основанием учение св. Кирилла. Причины данного обвинения надо искать в другом месте. Мы находим их уже в вышеприведенных нами словах прот. Булгакова, где он говорит, что в боговоплощении, как оно изображается св. Кириллом, «между Богом и человеком нет никакого моста или основания для их соединения, каковым у Нестория является »συνάφεια« (соединение). «Поэтому, – говорит о. Булгаков, – и человечество обедняется... у него (св. Кирилла) до совокупности атрибутов, не имеющих для себя ипостасного субстрата... это есть „природные свойства“... или же... плоть, хотя и наделяемая разумной душой, но, конечно, не выражающая собой полноты человеческого естества»¹³¹⁸. В этих словах о. Булгакова указываются две причины для настоящего обвинения. Последняя нам уже знакома. Она коренится в рационализме прот. Булгакова или в его неверии учению Церкви касательно великой тайны воплощения, о соединении Божеского и полного человеческого естеств в одну Божественную Ипостась. Как видим, эта причина – производного свойства. Главной же является – отсутствие у св. Кирилла учения об «основании» воплощения, «моста» для соединения Бога и человека, т.е. того **софийного посредства**, о котором учит прот. Булгаков, и без которого будто бы не могло состояться самое воплощение, как без своего основания.

Об этом софийном «основании» воплощения, разумеется, не мог говорить св. Кирилл, как не могли говорить и другие св. отцы, учение коих было основано на Божественном Откровении и было сообразно с требованиями здравого разума. Но в отсутствии у св. отцов Церкви учения об этом софийном посредстве воплощения и заключается не только самая главная причина обвинений или ужасного злословия их о. Булгаковым, но и предпочтение последним еретиков св. отцам. Посмотрим, насколько доводы о. Булгакова в пользу этого предпочтения являются основательными?

Глава двадцать шестая

Восхваление о. Булгаковым еретического богословия Аполлинария. Крайняя несостоятельность этого восхваления

Имея в виду учение, или, как выражается прот. Булгаков, проблему о соотношении во Христе естеств Божеского и человеческого, он ставит богословие еретиков выше богословия святоотеческого. В данном случае о. Булгаковым особенно превозносятся еретики Аполлинарий и Несторий.

Относительно первого он говорит: «Аполлинарий является в истории догматов первым, кто поставил проблему богочеловечества, или, так наз., христологическую и наложил печать своей мысли на всю церковную Христологию»¹³¹⁹. «Как можно понять соединение божеского и человеческого естества в Богочеловеке... соблюдая действительное единение и в то же время сохраняя подлинность и самобытность каждого из естеств без взаимного поглощения (путь монофизитства)? Эта проблема была поставлена Аполлинарием, и в этом его исключительное, определяющее значение. Естественно, что разрешение ее было еще не под силу даже и этому сильному уму, однако он подошел к ней, расчленив проблему, и тем подготавливая ее к будущему разрешению.»¹³²⁰ «Заслугой Аполлинария является то, что он христологическую проблему понял и как антропологическую и связал их между собою неразрывно... В частности возникает вопрос о составе человека, двучастном или тричастном. Господствующего мнения по этому вопросу в то время вообще не было... Впервые по настоящему вопрос возник лишь у Аполлинария, который развивает определенную антропологическую и вместе христологическую доктрину о тричастном составе человека (дух, душа и тело).»¹³²¹ «Аполлинарий единственный из всех представителей греческой и латинской христологии (кроме, может быть, Оригена) ставит для себя вопрос о соотношении предвечного Логоса и человека, или, что то же, о предвечном Богочеловечестве, как основании боговоплощения...»¹³²² «Он приближается здесь к тому учению о Богочеловечестве, которое

подразумевается как общее основание всей христологии: единение Божеского и человеческого естества в Богочеловеке есть не внешний и онтологически произвольный акт соединения несоединимого, как вполне чуждого и различного, но онтологически обоснованное и предустановленное единение Первообраза и образа, Человека небесного и земного. Относительно этого единства святоотеческое богословие не знало иного ответа, кроме общей ссылки на всемогущество Божие. Заслугой Аполлинария является, что он усмотрел здесь особую проблему, которую и выразил в учении о соотношении небесного и земного человека, т.е. о Богочеловечестве. В этом он стоит особняком в святоотеческом богословии, непонятый, да очевидно, и сам не додумавший до конца этой значительной мысли.»¹³²³

По поводу настоящих слов о. Булгакова мы должны прежде всего сказать, что нельзя на богооткровенные истины смотреть, как на научные проблемы, которые ставятся самим человеком и им же разрешаются. Богооткровенные истины даны нам Богом и мы их воспринимаем и изъясняем правильно только при содействии Духа Святого, Который ниспослан Церкви и здесь научает нас всему, чему учил Господь Своих учеников¹³²⁴ и наставляет нас на всякую истину¹³²⁵.

Затем нельзя говорить о каком-то исключительном значении Аполлинария в силу того, что он будто первый поставил «проблему» о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась. Учение об этой Богооткровенной истине было в Церкви еще до Аполлинария. Оно находится во всех древних символах, начиная с так называемого апостольского. Об этом учении свидетельствовал еще св. Игнатий Богоносец. В своем послании к Ефесянам он писал: «Един врач плотский и духовный, рожденный и нерожденный, во плоти явившийся Бог, в смерти истинная жизнь, и от Марии и от Бога, сперва причастный страданию, а потом непричастный страданию, Иисус Христос, Господь наш»¹³²⁶. Ту же истину свидетельствовал и Тертуллиан, говоря: «мы зрим двоякое естество несмешанное, но соединенное в едином лице Бога и человека Иисуса»¹³²⁷.

Также совершенно напрасно о. Булгаков относит к заслуге Аполлинария его понимание «христологической проблемы» и как антропологической. Только в том случае можно было бы говорить о заслуге Аполлинария, если бы он понял данную догматическую истину правильно. Но он ее понял совсем не правильно, ибо, как мы видели выше, по свидетельству св. отцов Церкви, учил о соединении с Логосом не полного человеческого естества, чем ниспровергал все таинство Божественного о нас домостроительства. Здесь, в оценке Аполлинария о. Булгаков расходится со всею православною Церковью, когда утверждает, что Аполлинарий учил о соединении с Божеством полной человеческой природы, хотя сам же передает учение Аполлинария о замене высшей части человеческого естества Логосом. Правда, о. Булгаков ссылается на учение Аполлинария. Но сам же неоднократно заявляет, что это учение очень неясно¹³²⁸ и, кроме того, указывает, о чем также нами было сказано, что Аполлинарию принадлежит учение о трихотомическом и дихотомическом составе человеческого естества. На этом основании, а также принимая во внимание и все вышеизложенное относительно Аполлинария, мы можем только назвать его сугубо безумным, – как допускающего вопиющее противоречие и как отрицающего ум в воспринятой Логосом человеческой природе Христа.

Отсюда, – мы считаем в высшей степени странным заявление о. Булгакова, в котором он говорит: «никто из церковных писателей не сравнится с Аполлинарием в остроте понимания христологической проблемы, и никто богословски так не приближался к Халкидонскому определению, его предвосхищая, как тот же Аполлинарий, который остался не понят в свое время, да и сам ложно понимал свои же собственные построения»¹³²⁹. Оказывается, что Аполлинарий даже не понимал правильно того, что сам же говорил. О какой же «остроте понимания христологической проблемы» Аполлинарием, да еще исключительной и единственной, можно после этого говорить?!

Не смотря на это, восхваление о. Булгаковым еретического богословия Аполлинария доходит до самых крайних пределов.

Прот. Булгаков считает Аполлинария единственным из всех представителей греческой и латинской христологии за то, что он поставил вопрос о соотношении предвечного Логоса и человека, Человека небесного и земного, и через то приблизился к тому учению о Богочеловечестве, которое подразумевается, как общее основание всей христологии и представляет единение Божественного и человеческого естеств в Богочеловеке не в виде соотношения несоединимого, как вполне чуждого и различного, но как онтологически обоснованное и предустановленное единение Первообраза и образа, и каковое учение, как мы увидим ниже, есть ничто иное, как его, о. Булгакова, софийное учение о воплощении.

Мы не будем рассуждать о том: приблизился ли и насколько приблизился Аполлинарий к софийному учению прот. Булгакова о воплощении уже в силу того одного, что учение Аполлинария, по свидетельству о. Булгакова, является очень неясным и настолько, что он даже сам правильно не понимал своего учения! К тому же о. Булгаков и здесь говорит, что Аполлинарий до конца не додумал означенной своей мысли. Но для нас здесь должно быть несомненным, что Церковь в лице своих св. отцов никогда не имела и не могла иметь в виду странного, гностического, софийного учения о посредстве, или основании воплощения, когда изъясняла слова Ап. Павла: *первый человек, от земли перстнен: второй человек, Господь с небесе. Яков перстный, таковы и перстнии; а яков небесный, тацы же и небеснии* ¹³³⁰. По учению св. Кирилла, небесным человеком в данных апостольских словах называется Христос потому, «что Слово, будучи Богом, низошло с небес и соделалось подобным нам, т.е. по плоти родилось от жены, не переставая и по воплощении быть тем, что было до рождения по плоти, именно – небесным и с небес, и сущим превыше всех Богом». Бл. Феофилакт болгарский, имея в виду вышеприведенные слова Апостола, свидетельствует, что Христос «и как человек называется небесным, и как Бог пригвожденным ко Кресту, – то и другое – по причине соединения двух естеств в едином лице»¹³³¹. По толкованию означенных апостольских слов Еп. Феофаном-Затворником,

основанному на учении св. отцов Церкви, «о Христе Спасителе можно говорить, что Он Господь с небесе по причине единства Лица при двух естествах... Цель у св. Апостола (в данных его словах) та, чтобы провести мысль, что если бы человечество оставалось только живущим по первому человеку... то конец его был бы: земля еси и в землю пойдеш... Но когда... вторым человеком введены начала жизни животворно духовной и богодейственно-небесной, тогда... человечеству открыта возможность вместо тления наследовать небесную, духовную, божественную жизнь»¹³³².

Таким образом, православная Церковь своим святоотеческим учением о Христе, как небесном человеке, говорит только о снисхождении с небес на землю Слова с целью сделать и нас небесными через благодать Св. Духа и благодатную духовную жизнь. Ни о каком здесь «онтологическом основании» воплощения речи быть не может. Когда же св. Церковь говорит об основании воплощения, то таковым считает она любовь Божию, говоря: *О сем явися любви Божия в нас, яко Сына Своего Единороднаго посла Бог в мир, да живы будем Им* ¹³³³.

Если же Аполлинарий действительно своим учением о «небесном Человеке» приближается к софийному учению прот. Булгакова, то это может быть не заслугой Аполлинария, а только новым очень большим недостатком его еретического богословия, о котором Церковь еще не знала. Так или иначе, но для нас здесь интересна та причина, ради которой о. Булгаков так предпочитает Аполлинария в сравнении с св. отцами Церкви, и которая побуждает его также восхвалять еретическое богословие Нестория.

2. Восхваление о. Булгаковым еретического богословия Нестория на основании его сочинения «Книга Гераклида». Несостоятельность отождествления о. Булгаковым учения «Гераклида» с православным учением

Восхваление Нестория у прот. Булгакова основано на убеждении, что Несторий после своего осуждения будто дошел до мысли о соединении двух природ в одной Божественной Ипостаси Христа и выразил эту истину в своем сочинении «Книга Гераклида»¹³³⁴, написанном во время изгнания, с такою будто бы ясностью, с какою не учил об этом никто из св. отцов. Означенное свое убеждение о. Булгаков основывает на очень странной теории Нестория о соединении двух природ, каждая из коих имеет свой «просопон'», чрез особый «просопон'» единения, или: – об усвоении Сыном Божиим свойств обоих «просопон'» в Свое собственное «просопон'», в силу чего Сын Божий и Сын человеческий один и тот же из двух. С этой целью о. Булгаков приводит такие слова Нестория-Гераклида: «существует лишь одно просопон для двух природ»¹³³⁵, или – «с двумя природами»¹³³⁶. «Слово плоть бысть и вселися в ны. Раз он стал плотию и обитал среди нас, Он принял плоть чрез усвоение в Свое собственное просопон', которое существует для двух: с одной стороны, для сущности Божией, а с другой, для единения и усвоения плоти; отсюда самая плоть, которая есть плоть по природе, вследствие единения и усвоения просопон', есть одинаково Сын; хотя Он находится в двух, Он зовется единый Сын и единая плоть. По этой причине единый Сын Божий и Сын человеческий один и тот же из двух, зовется от двух, потому что Он усвоил свойства обоих просопон' в свое просопон' и потому обозначается и тем и тем, как Своим собственным просопон'»¹³³⁷. «Именно чрез Свое просопон' Он принял плоть, образ раба, это от него Он говорил, когда научал, когда действовал... Он дал свой собственный образ образу раба, и об этом образе Он говорил, как о Своем просопон' и от (лица) Божества. Просопон' есть, действительно, общее, одно и

то же. Образ раба принадлежит и Божеству, и образ Божества человечеству.»¹³³⁸

Имея в виду эти слова Гераклида, о. Булгаков говорит: «Нельзя было более приблизиться в предвосхищении к посланию п. Льва В. и будущей Халкидонской формуле, нежели в этих немотствующих выражениях. Поэтому несколько не удивительно, если Н. выражает свое полное сочувствие посланию папы Льва В., как и должен был бы выразить его Халкидонскому собору, до которого он лишь немного не дожил... Богословской заслугой является уже осознание самой проблемы единства ипостаси при двойстве природ, чего мы, кроме Н., в такой ясности не встречаем ни у кого, – ни раньше, ни после него, во всю святоотеческую эпоху. Очевидно, в то же время, что его мышление богословски совершенно не справилось с этой проблемой, которой даже вовсе не заметило и александрийское богословие, в частности, св. Кирилл в своем прямолинейном монизме. В теории Н. нет ответа на вопрос, каким же образом могут быть взаимовходны просопон' божеское и человеческое, принадлежащие Творцу и творению, если между ними существует онтологическая пропасть... Однако, в истории мысли иногда самое искание уже есть и обретение... Во всяком случае здесь Н.-Гераклид является прямым предшественником папы Льва В. и стучится в двери Халкидона, не только исторически, но и догматически»¹³³⁹.

Конечно, можно было бы согласиться с о. Булгаковым и считать Нестория сторонником и св. Льва и Вселенского Халкидонского Собора в учении о соединении двух естеств во Христе в одну Божественную Ипостась, если бы Несторий на «просопон'» единения двух природ смотрел, как на ипостась, точнее, – как на Христа в смысле Второй Божественной Ипостаси. Правда, у прот. Булгакова есть слова, из коих видно, что Гераклид понятие «просопон'» будто бы отождествляет с понятием ипостаси. «Для Нестория, – говорит он, – ...не существует природы без ипостаси или, как он обычно выражается, без *πρόσωπον* лица»¹³⁴⁰. И тут же, продолжая свою речь, о. Булгаков показывает, что «просопон'» единения не имеет ничего общего с Божественной Личностью Логоса до

воплощения, а также отличается и от Иисуса как «человеческого лица». «Бесспорно лишь то, – говорит о. Булгаков, – что без просопон' Н. не мыслит конкретной истинной природы. Поэтому, поскольку природы божеская и человеческая конкретны и реальны, они обладают и соответственными лицами, находящимися между собою в свободном согласии и соединении (synapheia). Это соединение таково, что оно означает новое лицо, именно лицо соединения, Христа, который постольку отличается от Логоса вне воплощения, и от Иисуса, как человеческого лица. Но от самого рождества Христова возникает эта ипостась соединения – Христос, лицо богочеловеческое»¹³⁴¹.

Впрочем, у прот. Булгакова мы находим и такие слова, в которых он свидетельствует, что понятие «просопон'» у Гераклида не имеет ничего сходственного с понятием личности вообще. «Что же такое просопон', – спрашивает о. Булгаков, – это многосмысленное и трудное понятие у Н.? Самое содержательное определение просопон', которое мы находим у Гераклида, в связи с частыми его ссылками на Флп. 2:67, есть форма или образ (μορφή) существования той или другой природы (Le livre d'Héraclide, стр. 147), модальность (и в этом смысле понятие более общее, чем личность, и во всяком случае менее определенное)... Конечно, такое определение слишком абстрактно, оно не содержит в себе понятия живой личности, а лишь образ ее бытия, пустую форму»¹³⁴².

Ввиду такого противоречия, которое вносится прот. Булгаковым в свое воззрение на «просопон'» вообще и в частности на «просопон'» единения, а также для пользы самого дела, мы считаем за лучшее рассмотреть те, приводимые о. Булгаковым выдержки из «Кн. Гераклида», в которых сам Несторий устанавливает свой взгляд на «просопон'» единения. Вот какие слова Нестория мы находим здесь: «просопон' не существует без сущности, и однако сущность и просопон' не одно и то же»¹³⁴³. Но у Гераклида есть слова, которые свидетельствуют, что нет тождества у просопон'а и с ипостасью. «Я говорю, – пишет в «Кн. Гераклида» Несторий, – о двух природах, – одной, которая одевает, и другой, которая

одевается. Каждая из них познается в различии природ не без просопон' и ипостаси»¹³⁴⁴. Из тех и других слов Нестория не только явствует, что понятие «просопон'» отлично от понятий природы и ипостаси, но с таким же отличием от сущности и ипостаси должно быть и «просопон'» единения для двух природ. Впрочем об этом свидетельствует Несторий в «Кн. Гераклида» и положительным образом. «Единство просопон'ов, – говорит он, – имеет место в просопон', а не в сущности и не в природе»¹³⁴⁵. Имея в виду то же самое «просопон'» единения для двух естеств, Божеского и человеческого, Несторий пишет в «Кн. Гераклида»: «Одно и то же просопон', но не сущности, ибо сущность образа Божия и сущность образа раба пребывают в их ипостасях»¹³⁴⁶.

Таким образом, Несторий своими собственными словами свидетельствует, что его учение в «Гераклиде» о единении двух природ не имеет ничего общего с учением св. Льва, папы Римского, и Халкидонского Собора. Несторий говорит, что эти природы объединяются в «просопон'е» единения, который не есть Божественная личность. А св. Лев и Халкидонский Собор учили, что эти природы объединяются именно в Божественной Личности Христа.

3. Различие между учением Церкви и учением Нестория-Гераклида по гностическому характеру последнего. Свидетельство «Книги Гераклида» о нераскаянности Нестория в своей ереси

Кроме того, Несторий говорит не только о единении двух природ, но о единении двух природ с их природными «просопон'ами» в «просопон'е» единения, или в собственном «просопон'е» Сына Божия. А св. Лев и Халкидонский Собор никогда не учили о единении двух природ с какими-то странными непонятными «просопон'ами» и в таком же странном и непонятном «просопон'е» единения, будто бы принадлежащем Божественному Слову.

Наконец, здесь надо иметь в виду следующее обстоятельство. Несторий говорит, что вследствие единения природ через «просопон'» Сына Божия, или что то же, – вследствие усвоения Его собственным «просопо'ном» плоти, т.е. человеческого естества, Сын Божий и Сын человеческий есть один и тот же. А св. Лев и Халкидонский Собор учат, что Сын Божий и Сын человеческий есть один и тот же в силу единения двух естеств в одной Божественной Ипостаси или усвоения нашего человеческого естества Самою Божественною Ипостасию, Итак, по учению Нестория, выходит, что при общении Сына Божия и Сына человеческого в действительности нет **непосредственного** единения. Сын Божий и Сын человеческий совсем не суть «один и тот же», но являются двумя лицами, которые настолько разъединяются между собою, что имеют общение только чрез «просопон'» единения. Что здесь выражается мысль не об одном, а двух различных лицах, об этом свидетельствуют следующие слова Нестория в той же «Кн. Гераклида». Имея в виду апостольское изречение о принятии Сыном Божиим зрака раба¹³⁴⁷, Несторий говорит: «Благодаря благоволению снисхождения Христос есть равно Бог и равно человек»¹³⁴⁸. Здесь Христос называется Богом в силу благоволения и снисхождения, т.е. называется Богом **по благодати**, как люди.

Еще откровеннее выражается Несторием мысль о различии лиц в воплотившемся Слове в таких словах того же Гераклида по поводу вышеобозначенных апостольских слов. Христос, – пишет Несторий, – „принял образ раба“, будучи в образе Божиим, „не по сущности, не по природе, но по сходству и „просопон““, чтобы участвовать в образе раба“»¹³⁴⁹. Этими словами Несторий ясно показывает, что родившийся от Девы Марии Христос не есть Бог-Слово, ибо не пребывает в сущности Отца, но есть совсем другое лицо, есть отдельная от Божественной человеческая личность.

Но этими же, как и всеми вышеприведенными своими словами из «Кн. Гераклида», Несторий свидетельствует, что его учение и в период жизни в изгнании осталось, по существу, тем же самым, каким оно было и в его 12-ти контранафематизмах и в его еретических главах, читанных на III и IV Вселенских Соборах. Можно даже сказать, что учение Нестория за указанный период его жизни стало хуже, чем было ранее, ибо приняло еще более уродливую гностическую форму. Эта последняя свидетельствуется, как мы видели, учением Нестория о единстве Сына Божия и Сына человеческого вследствие единения и усвоения „просопон“, а также вышеприведенными его словами: «Именно **чрез** Свое „просопон“ Он принял плоть, образ раба»¹³⁵⁰. Об этой гностической форме, как выдающемся достоинстве в учении Нестория, свидетельствует и о. Булгаков в приведенных нами выше своих словах. Здесь, обвиняя св. Кирилла в монофизитском учении, он видит причину этого в том, что у св. Кирилла в рассуждении о Боговоплощении «между Богом и человеком нет никакого моста или основания для их соединения, каковым у Нестория является συνάρησις»¹³⁵¹.

Поэтому совершенно нет никаких оснований отрицать факт, о котором говорит нам книга «Деяний III Вселенского Собора», что Несторий и в ссылке нисколько не сделался лучше, не переменил своих еретических мыслей в учении о воплощении и «не переставал изрыгать хулы на Господа Христа и Богородицу»¹³⁵². Достоверность этого факта подтверждается и откровением, которое было даровано одному иноку Феофану, по

молитвам великого старца Кириака, о чем сообщается в книге «Луг Духовный» блаж. Иоанна Мосха. Означенное откровение показывает нам, что никакого покаяния в тяжелой ереси своей Несторий не обнаружил, почему он вместе со своим учителем Феодором Мопсуетским, а также Евтихием, Аполлинарием, Евагрием, Дидимом, Диоскором, Севером, Арием и Оригеном погибли для вечной жизни небесного Царства Христова¹³⁵³. О. Булгаков ссылается на заявление Нестория, в котором он выражал свое сочувствие посланию папы Льва и на письмо его константинопольскому населению, в котором он говорил: «мое учение есть то же, которое определено почтенными мужами п. Флавианом и п. Львом»¹³⁵⁴. Но это заявление и письмо ровно ничего не говорят в пользу Нестория, т.к. сила означенных документов совершенно уничтожается действительным учением Нестория, изложенным в его контранафематизмах, в еретических главах и в той же самой его «Кн. Гераклида». Это учение, как мы уже знаем, свидетельствует, что у Нестория нет ничего общего с священномучеником Флавианом и св. Львом, как и со всем Халкидонским Собором. Поэтому говорить, что Несторий в высшей степени приближался к учению этого Собора и высказывал его, да еще с такою «ясностью», какая не встречается ни у кого из св. отцов, – это значит говорить абсурд.

Да, Несторий имеет заслугу, но только не перед Церковью, а перед о. Булгаковым, ибо своим нелепым, гностическим учением о «просопон'» единения приближается к софийному учению прот. Булгакова о воплощении.

Глава двадцать седьмая

1. Гностическое учение о. Булгакова о необходимости софийного посредства для воплощения. Опровержение этого учения на основании Св. Писания и святоотеческих свидетельств

Что же это за учение о. Булгакова, из за которого он так хулит св. Церковь в лице ее Вселенских Соборов и св. отцов и так превозносит еретиков? Это учение о воплощении, точнее – об образе соединения двух естеств во Христе – в своей основе есть учение гностическое. Как в сотворении Богом мира прот. Булгаков не допускает непосредственного соприкосновения Его с миром без Софии, так и в воплощении он отвергает соединение Бога с человеческим естеством без посредства Софии. Вот почему мы находим у него в книге «Агнец Божий» такие слова: «Христос, – говорит он, – един, и, будучи в двух природах, живет единою жизнью, чем и свидетельствуется сама возможность их соединения. Обе природы, включенные в единую жизнь единой ипостаси, – так сказать, без раздвоения личности, должны быть как-то между собою сродны, способны к этому жизненному отождествлению. В обеих природах, Божеской и человеческой, нетварной и тварной, должно быть нечто посредствующее или общее, что и может быть выведено за скобки, явлено, как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть софийность как мира Божественного, т.е. Божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы»¹³⁵⁵. «Нужно посредство, онтологический мост, по которому может пойти это соединение, или лестница, по которой может совершаться это восхождение -нисхождение. Обычное мнение таково, что между Богом и тварью не может быть никакого посредства, – *tertium non datur* (именно на этой проблеме преткнулся Арий). Но в действительности между Богом и тварью есть это посредство – *tertium datur*, и это *tertium* есть София, сущая Премудрость Божия, вечная и тварная»¹³⁵⁶.

Итак, без Софии, как учит прот. Булгаков, Господь не мог воплотиться и совершить наше спасение. В свое время мы приводили много свидетельств из Св. Писания и святоотеческой письменности для опровержения мысли, что Бог не мог сотворить мира без посредства. Из этих свидетельств было видно, что означенная мысль о посредстве является абсурдной. Много можно указать таких свидетельств для опровержения также абсурдной мысли, что Бог не мог воплотиться без посредства Софии. Свящ. Писание, говоря о воплощении Сына Божия от Девы, вообще исключает всякую мысль о посредстве, тем более в виде странного софийного существа, о бытии коего оно абсолютно ничего не говорит. Передавая с удивительной ясностью об участии в воплощении всех Трех Божественных Ипостасей¹³⁵⁷, Евангелие показывает нам, что воплощение, или соединение Бога с человеческим естеством совершилось непосредственно от Духа Святаго, при осенении Силю Вышнего, т.е. Самим Сыном Бога Отца. Если без посредства Софии не могло состояться воплощение, то почему же Архангел Гавриил, отвечая на вопрос Девы Марии: *како будет сие, идеже мужа не знаю?* ¹³⁵⁸ – не сказал Ей: *Дух Святый найдет на Тя, чрез Софию, и сила Вышняго чрез Софию осенит Тя*¹³⁵⁹. Точно также, если бы воплощение и спасение наше не могло бы состояться без посредства Софии, то странно, почему в Божественном Писании не сказано: *Егоже (Сына Своего) Отец святы и посла в мир* ¹³⁶⁰ *в подобии плоти греха*¹³⁶¹ *чрез Софию, раждаемага от жены* ¹³⁶² *чрез Софию; егда же благодать и человеколюбие явися Спаса нашего Бога чрез Софию, не от дел праведных, ихже сотворихом мы, но по Своей Его милости, спасе нас чрез Софию банею паки бытия, и обновления Духа Святаго, Его же излиа на нас обильно чрез Софию Иисус Христом Спасителем нашим*¹³⁶³. Но во всех этих изречениях Божественного Писания о воплощении Спасителя, как и вообще нигде в Слове Божиим ничего не сказано о софийном посредстве. Допустить мысль, что в вышеприведенных текстах Св. Писания София, как посредство, подразумевается, – это значит, вопреки здравому разуму, исказить самый смысл этих богооткровенных изречений,

которые положительно с непрекращаемой очевидностью свидетельствуют, что соединение Бога с человеческим естеством в воплощении совершилось без всякого посредства.

Такие же ясные и определенные свидетельства об этом дает нам Церковь на основании святоотеческих творений. Св. Афанасий Великий в своем творении: «Слово о воплощении Бога Слова», говорит: «Он только один мог все возсоздать, Он один довлек к тому, чтобы за всех пострадать и за всех ходатайствовать пред Отцом»¹³⁶⁴. «Само Слово прияло на Себя тело для принесения жертвы за подобные тела, это дают разуместь Писания, говоря: *понеже убо дети приобщашася плоти и крови, и Той преискренне приобщися техже, да смертью упразднит имущаго державу смерти...* (Евр. 2:14–15)»¹³⁶⁵. В означенных словах своих св. Афанасий ясно показывает нам, что Сын Божий, и только Он один, как Бог, и только Он Сам, т.е. без всякого посредства, совершил Свое воплощение для нашего спасения. Та же самая мысль о совершении воплощения непосредственно Самим Богом Словом выражается в учении св. Иоанна Дамаскина и св. Симеона Нового Богослова, которые, точнее уясняя данную истину, свидетельствуют, что Бог Слово совершил Свое воплощение Духом Святым, или чрез Духа Святаго.

Имея в виду вышеуказанные слова Архангела Гавриила Деве Марии¹³⁶⁶, св. Иоанн Дамаскин так изъясняет их: «после того, как св. Дева изъявила согласие, на Нее... сошел Св. Дух для принятия божества Слова, а вместе и для рождения Его. И тогда ипостасная Мудрость и Сила Всевышнего Бога, Сын Божий, единосущный со Отцом, осенил Ее... и из непорочных и чистейших Ея кровей образовал Себе плоть, одушевленную душою, одаренною, как разумом, так и умом... творческим образом, чрез Св. Духа»¹³⁶⁷. «Словом же: *Христос* называем имя ипостаси... служащее для обозначения двух естеств. Ибо Сам Он помазал Себя: помазывая Свое тело Своим Божеством, как Бог»¹³⁶⁸. «Сын и Слово Бога и Отца, говорит св. Симеон Новый Богослов, не отделившись от Отца, сошел с небес и воплотился от Духа Святаго и Марии Приснодевы»¹³⁶⁹. «И се Сам Бог, соделавшись человеком, принес Себя в жертву

умиловствления»¹³⁷⁰. «Когда слышишь, что Бог, создавший небо и землю... соделался человеком; не думай, что сие совершилось для другого чего, кроме как для того, чтобы возможно было Самому Богу подъять неким образом смерть посредством человеческого естества»¹³⁷¹. Указывает также св. Симеон на непосредственное совершение Словом Своего воплощения, когда ставит последнее в параллель факту создания Богом Евы из ребра Адамова, библейское описание чего исключает всякую мысль о посредстве при этом создании. «Как тогда, – говорит св. Симеон, – при сотворении праматери нашей Евы, взял Бог ребро Адамово и создал из него жену: таким же образом и теперь взял Создатель наш и Творец Бог от Богородицы и Приснодевы Марии плоть»¹³⁷².

Нельзя в данном случае не вспомнить и того факта, который имел место на I Вселенском Соборе. Мы имеем в виду спор арианского философа с Епископами Собора. В этом диспуте Епископы, на основании Св. Писания, доказали, что Христос не мог быть орудием при творении мира, ибо был Творцем всего существующего. Но вместе с тем, на основании того же Свящ. Писания, Епископы засвидетельствовали философу, что, как в творении, так и в воплощении исключается всякая мысль о посредстве. «В кн. Бытия, – говорили Епископы в споре с философом, – Моисей учит нас веровать, что Сын есть Творец вместе с Богом Отцом, именно в том самом месте, на которое мы и прежде указывали тебе: *сотворим человека по образу нашему и по подобию*. С такою речью обращаться естественно только к лицу, участвующему в творении, а не к орудию. Слова: *сотворим человека*, – **исключают мысль об орудии**... И надобно заметить, что подобно тому, как сказал Бог: *сотворили человека по образу нашему и по подобию*, и *сотвори Бог человека*, – так и впоследствии сказал: спасем погибающего человека, созданного по образу нашему и по подобию. Как Бог Отец сказал: *сотворим*, и Сын Бог от Бога, сотворил, так и после, по воле Отца, Он восхотел **спасти чрез Себя человека**»¹³⁷³.

Очень хорошо, наконец, свидетельствуют о непосредственном совершении Сыном Божиим Своего

воплощения и наши богослужебные книги, в частности «Октоих». В этой книге св. Церковь воспекает в некоторых Богородичных тропарях: «Бога родила еси, Мати Чистая, воплощенного из Тебе боголепно, Всепетая: понеже не познала еси мужеска пола, но от Святаго раждаеши Духа»¹³⁷⁴.

«Дверь Божию провиде Тя пророк, еюже **Сам пройде един**, якоже весть, Дево Пречистая, темже молюся Ти, покаяние двери Сама ми отверзи»¹³⁷⁵.

Трудно представить себе более сильное и яркое выражение мысли, исключаящей всякое посредство при воплощении, какое мы находим в том же «Октоихе» в 4-ой песне воскресных ирмосов: «**Пришел еси от Девы не ходатай, ни Ангел, но Сам Господи воплощься**, и спасл еси всего мя человека, тем зову Ти, слава силе Твоей, Господи».

Таким образом, мысль прот. Булгакова, что без Софии, как без посредства, не могло состояться воплощение Слова, не только исключается Св. Писанием и святоотеческим учением, но она противна тому и другому. Утверждать эту мысль, – значит идти против Божественной истины и, следовательно, допускать абсурд. Последний, как видим, находится в основе учение о. Булгакова о воплощении. Поэтому оно также не может быть не абсурдным. Остановимся на нем своим вниманием.

2. Учение о. Булгакова об ипостасном соединении и об основании и образе этого соединения.

Ниспровержение учения об основании ипостасного соединения

Это учение о воплощении делится о. Булгаковым на две части. В первой он говорит об образе соединения Ипостаси Логоса с человеческой природой, или – об ипостасном соединении; а во второй – об образе соединения двух природ, или – о природном соединении. Причем, и в том, и в другом своем учении прежде чем выяснять: как произошло это соединение, он говорит о той же Софии, как основании или возможности того и другого соединения.

Что касается учения о. Булгакова об ипостасном соединении, то очень трудно изложить его, в виду наличия здесь логической несвязности. Но несомненным в этом учении надо признать рассуждение прот. Булгакова, что онтологическим основанием принятия человеческим естеством Ипостаси Логоса вместо человеческой ипостаси¹³⁷⁶ является у него та же София. «Для того, – говорит о. Булгаков, – чтобы быть ипостасью человеческой, Ипостась Логоса должна быть человечна... точнее, сочеловечна, почему и ипостасирование ею человеческой природы не есть насилие над последнею, или разрушение ее, но соответствует изначальному соотношению между обеими»¹³⁷⁷. Но выражение: «Ипостась Логоса должна быть человечна» равносильно словам, что Ипостась Логоса софийна, или, что Божественная Ипостась имеет в Себе Софию, как небесное человечество, почему о. Булгаков и говорит: «София есть и небесное человечество, как первообраз тварнаго, и, как предвечно ипостасируемая в Логосе, она есть Его предвечное Богочеловечество»¹³⁷⁸. О. Булгаков даже называет Софией Самого Логоса. По его словам, «Ипостась Логоса непосредственно связана с Софией. Он в этом смысле есть София, как самооткровение Божества, ее непосредственная ипостась (хотя и не единственная)»¹³⁷⁹.

С другой стороны, по учению о. Булгакова, и сам человек должен иметь в себе эту Софию, чтобы оказаться способным для соединения с Ипостасью Логоса, ибо София, как говорит о. Булгаков, есть «онтологический мост, по которому может пойти это соединение»¹³⁸⁰. И человек, будучи тварной Софией¹³⁸¹, имеет в себе и эту небесную, не тварную Софию в своем не тварном ипостасном духе, чрез который он является не только человеком, но и богочеловеком¹³⁸².

Таким образом, София и есть, по свидетельству о. Булгакова, то основание для ипостасного соединения, или то «изначальное тожество, которое существует между Божеским Я Логоса и я человеческим»¹³⁸³, и благодаря которому для человеческого естества оказалось возможным соединение с Ипостасью Логоса.

Относительно вопроса: как произошло это соединение? – о. Булгаков рассуждает таким образом: «Логос для человеческой природы Христовой, – говорит он, – можно сказать, просто и естественно заместил собой тварную ипостась. Но это оказалось возможно потому, что и сама эта тварная ипостась была сверхприродна, представляя собой божественное начало в человеке. Нетварно-тварная, божественно-человеческая ипостась Адама во Христе была здесь замещена Божеской Ипостасью Логоса... Но это не нарушает общего строения человека, в котором две составные части: душевно-телесная его природа, сотворенная из ничего и поэтому в полном смысле тварная, и ипостасный дух божественного происхождения, который сотворен Богом не из ничего, но получил жизнь от собственной жизни Божией. Человеческая природа соединяется с ипостасным духом, причем ипостасные духи, исходящие от Бога, различны и множественны... В число этих ипостасных духов включает Себя и Логос, Который и заместил в человечестве Христе личную человеческую ипостась. И человеческая природа во Христе могла принять эту замену и понести в себе Божественную Личность в качестве собственного лица. Поэтому и исповедуем Христа, как совершенного человека, в котором сохраняется полностью человеческий состав, ибо вселение Логоса в человека имеет достаточное

онтологическое основание. То, что в человеке есть его человеческий, от Бога исшедший дух, то во Христе есть Предвечный Логос, Божественный Дух, Вторая Ипостась Пресв. Троицы. Новый Адам Христос, который в своем человеческом естестве ипостасируется Логосом, есть совершенный человек... Вследствие же того, что Логос, приемля «плоть», т.е. человеческое естество, остается в качестве Божественной ипостаси в нераздельности со Своей Божественной природой, Христос является единоипостасным, но двуприродным... Поэтому Христос, будучи совершенным Богом, есть и истинный человек»¹³⁸⁴.

Таково учение прот. Булгакова об ипостасном соединении. Насколько состоятельна здесь мысль о Софии, небесном человечестве или предвечном богочеловечестве Христа, как онтологическом основании означенного соединения, мы уже видели, когда указывали свидетельства Св. Писания и св. отцов Церкви, не допускающие никаких посредств или оснований при воплощении, помимо Самого Бога.

Нас удивляет то, что о. Булгаков отвергает учение аполлинаристов о предвечном существовании небесной плоти Христа до воплощения, говоря: «Свою человеческую природу Христос не принес с неба и не создал заново из земли, но взял от «пречистой плоти и крови Девы Марии»¹³⁸⁵. В этом месте своей книги о. Булгаков не расходится с учением св. отцов Церкви. Св. Афанасий в своей 1-ой книге против Аполлинария, имея в виду аполлинаристов, возмущается, что «они учат о небесной плоти Христа, считая ее то несозданною и небесною, то единосущною Божеству»¹³⁸⁶. Эту точку зрения св. Афанасие разделяет и св. Иоанн Дамаскин, говоря: «Божественное Слово соединилось не с такою плотью, которая прежде сама по себе существовала, но, вселившись в утробе св. Девы, Оно в Своей Ипостаси неописуемо восприняло Себе от чистых кровей Приснодевы плоть»¹³⁸⁷. В таком случае учение о. Булгакова о предвечном и небесном человечестве Логоса является странным с точки зрения православного учения. Ибо, утверждая вместе с св. отцами, что человеческая природа не принесена с неба и не создана заново, о. Булгаков тем самым должен

отвергать бытие этой природы до воплощения, а чрез то – отвергать и бытие Софии, которая, по его учению, есть предвечное небесное человечество Логоса. Говорить после этого о бытии небесного человечества, да еще как об основании воплощения, или соединения человеческого естества с Ипостасью Логоса, – это значит говорить пред лицом православной Церкви абсурд.

Конечно, не самая человеческая природа, а мысль о ней до воплощения была у Логоса, как и в Божественном Отце и Св. Духе. Но из этого вовсе не следует делать вывода, что самое человечество Христа до воплощения, как и весь мир до сотворения, хотя бы и представляемые на небесах, в уме Божиим были Самим Богом. По учению святоотеческому, изложенному нами выше, под самую мыслью о мире можно разуместь Бога, а под миром разуместь Его нельзя. Тем более нельзя разуместь под мыслью о мире до его сотворения и под человеческою природою Христа до воплощения Софию, ибо это, как мы в свое время говорили, будет ее обоготворением, что является также абсурдом.

3. Ниспровержение учения о. Булгакова об образе ипостасного соединения

Не лучше обстоит дело у прот. Булгакова и с решением вопроса: как соединилось человеческое естество с Ипостасью слова. Из вышеприведенных по сему поводу слов о. Булгакова видно, что здесь он излагает настоящее учение еретика Аполлинария, которое было осуждено на II-м Вселенском Соборе. Правда, прот. Булгаков заявляет, что обвинение его в аполлинарианстве «непомерно преувеличено»¹³⁸⁸. Но, оправдываясь от этого обвинения, о. Булгаков еще определеннее подтверждает свою причастность Аполлинарианской ереси. «Между духом и душою, – говорит он в свое оправдание, – коренное различие, как между сверхприродным, нетварным и природным, тварным началом. И когда говорится о Христе, что Он воспринял от Матери своей воодушевленную плоть, то, конечно, разумеется, что он воспринял от Нее все тварное человеческое естество. 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 человечесен в смысле предназначенности к воплощению (в отличие от ангельского), есть в нем начало сверхприродное, даже сверхтварное, которое приходит свыше и вселяется в человека. Это-то сверхприродное начало ипостасного духа во Христе был Логос, который воспринял от человека природное естество о́арξ плоть, и таким образом, Христос был «совершенный» человек, как и учит об этом Церковь»¹³⁸⁹.

Как видим, разница между учением о. Булгакова об образе соединения человеческого естества с Ипостасью Логоса и учением об этом Аполлинария состоит в том, что первый рассуждает о Софии, как основании для этого соединения, а второй об этом не говорит. Кроме того, в учении Аполлинария о замещении Логосом высшей части человеческого естества –

духа, последний не называется сверхприродным и нетварным. В вышеприведенных же словах своих о замещении Логосом этого духа о. Булгаков то называет его не тварным, то тварным. А, оправдываясь от обвинения в аполлинарианской ереси, прот. Булгаков неоднократно называет этот дух сверхприродным и нетварным и даже сверхтварным. Но, по существу, настоящее учение о. Булгакова об образе соединения нашего естества с Ипостасью Логоса является тождественным с еретическим учением Аполлинария, т.к. первым воспринята главная и существенная часть сего учение – о замещении Логосом при воплощении высшей части человеческого естества – духа.

Глава двадцать восьмая

I. Учение о. Булгакова о природном соединении и об основании этого соединения. Учение о воплощении Софии. Абсурдность этого учения

Что же касается второй части рассматриваемого нами учения о. Булгакова – о природном соединении, то сначала, как мы сказали выше, он говорит об основании этого соединения. Этим основанием, как и при ипостасном соединении, конечно, является та же небесная София. «Логос, – говорит прот. Булгаков, – изначально находится в положительном соотношении с человеческой природой, как и человеческая природа в недрах своих носит Его образ... Поэтому то, что „Логос стал плотью“, т.е. воспринял человеческую природу, не явилось онтологической неожиданностью... Но, становясь человеческой ипостасью, Логос не только ипостасно соединял с Собою человеческую природу, но соединялся с нею и природно, принося с Собою в это соединение еще и собственную божественную жизнь или божескую природу... Христос – един, и, будучи в двух природах, живет единою жизнью, чем и свидетельствуется сама возможность их соединения... В обеих природах, божеской и человеческой... должно быть нечто посредствующее или общее... как непреложное основание для такого их соединения. Это общее начало есть софийность, как мира Божественного, т.е. Божественной природы Христа, так и мира тварного, т.е. Его человеческой природы. Мир тварный создан на основании первообразов Божественного мира, как тварный образ Божественной Софии в ее становлении, но эта Божественная София сама и есть Божественная природа Логоса. Т.е., в основании своем и содержании Небесная София и земная... отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия... Отсюда становится понятно, что Логос мог принять человеческое естество без онтологического противоречия с Своим собственным. Препятствие здесь состояло бы не в несовместимости природ, но лишь в различии обоих образов природного бытия»¹³⁹⁰.

Прежде чем переходить к учению прот. Булгакова об образе природного соединения, рассмотрим приведенные слова его об основании данного соединения. Имея в виду эти слова, мы опять должны отвергнуть учение о. Булгакова о софийном посредстве, или что то же, – об основании для соединения природ во Христе, в силу тех данных из Св. Писания и святоотеческого учения, которые мы уже приводили.

Кроме того, мы должны сказать, что никакого изначального положительного соотношения между природами Божественной и человеческой никогда, в смысле учения о. Булгакова, не было, ибо это соотношение представляется им совершенно неправильным. Таким мы считаем его, во-первых, потому, что в основу означенного соотношения прот. Булгаков полагает ту же Софию; а во-вторых, неправильно оно, как видно из приведенных его слов, и по той причине, что Божественная и человеческая природы им отождествляются, различаясь лишь образом своего бытия. Св. Церковь на основании Божественного Откровения и святоотеческого учения ни о каком природном тождестве не учит, но смотрит на природы, соединившиеся нераздельно и неразлучно во Христе, как на совершенно различные и несоизмеримые, и потому, как на неслиянные и неизменные. Учение об этом различии природ во Христе мы также приводили, как основанное на свидетельствах Св. Писания и св. отцов Церкви.

Но самый главный дефект приведенных слов о. Булгакова об основании природного соединения заключается в том, что они говорят не о воплощении Логоса, а о воплощении Софии. Здесь, как и в других местах своей книги «Агнец Божий», о. Булгаков утверждает, что Божественная природа Логоса, как и человеческая природа, суть – София. Мы уже не будем останавливаться на абсурде, имеющем здесь место: София соединилась с Софией, которые отождествляются о. Булгаковым в своем основании и содержании, хотя одна из них называется нетварной, а другая тварной. Суть дела не в этом абсурде, а в учении о. Булгакова, что Божественная природа Логоса – София, или, по его словам, – Усия соединилась с человеческой природой. Но эта Усия-София, как об этом учит

прот. Булгаков, есть иное самобытное начало по сравнению с Божественными Ипостасями. Следовательно, соединилась с человеческой природой или воплотилась не вторая Божественная Ипостась, а София, которую с последней отождествлять, по словам о. Булгакова, нельзя.

Учение о. Булгакова о воплощении Софии подтверждается в тех же, приведенных нами, его словах, когда он говорит: «Христос – един и, будучи в двух природах, живет единою жизнью, чем и свидетельствуется сама возможность их соединения». По-видимому, эти слова можно поставить в параллель учению Церкви, если на природы Христа смотреть так, как смотрит она, а под единою жизнью Христа разуместь Его единую Божественную Ипостась. Но о. Булгаков не только на две природы, но и на **единую жизнь**, в которой объединяются эти природы, смотрит как на Софию, о чем мы говорили в свое время. И здесь получается абсурд, ибо выходит, что София соединяется с Софией и объединяется в Софии же. Но самая большая беда в том, что здесь уничтожается православное учение о единстве Ипостаси при двух естествах, или – о соединении двух естеств в Божественной Ипостаси Логоса. В итоге получается не православное, а **еретическое учение о воплощении Софии**, которое о. Булгаков считает «догматической аксиомой христологии», говоря: «Единство жизни Богочеловека в Его Богочеловеческом Я, с раскрытием обеих природ... – такова эта исходная догматическая аксиома христологии: не только две природы, но и единая жизнь»¹³⁹¹.

2. Подтверждение мысли о воплощении Софии в кенотическом учении о. Булгакова об образе природного соединения. Ссылка на Фил. 2:6–8 и на толкование сего текста Еп. Феофаном. Ниспровержение данного кенотического учения

Это учение о воплощении Софии выражается у прот. Булгакова и в его рассуждении об образе природного соединения. Данное рассуждение мы находим в его книге «Агнец Божий» под заглавием: «Уничожение Господа (кенозис)». «Как совершилось это соединение, – задает вопрос о.Булгаков, – и чем оно явилось и для Божества, и человечества?..» «Принятие высшим естеством низшего, божеским человеческого, – отвечает он, – очевидно, является со стороны божественной неким снисхождением или уничижением, кенозисом»¹³⁹². «Это снисхождение Божие, – говорит о. Булгаков, – которое в Слове Божием описывается как уничижение или вольное обнищание, в символе христианской веры выражено как сошествие с небес... Библейское раскрытие понятия „сошествия с небес“ и „становления Бога плотию“ мы имеем в основном тексте об уничижении Господа (Флп. 2:6–8)... В тексте... раскрывается характер и сила этого кенозиса, который... выражен тем же ап. Павлом в 2Кор. 8:9: „Он (Иисус Христос), будучи богат, обнищал ради нас – ἐπτωχέυεν“. В чем же состоит этот кенозис или обнищание? По Флп. 2:7 · оно состоит в изменении образа – μορφῇ Божия в образ раба. Что такое μορφῇ? Отличается ли это слово от οὐσίας и φύσις ? Хотя господствующее мнение в отеческой экзегезе склоняется – не без полемики с арианством – к отождествлению этих понятий, теперь преобладающее мнение экзегетов... решительно отвергает это отождествление, которое в истолковании Флп. 2:7 неизбежно приводило бы к крайнему кенотическому учению о совершенном оставлении Христом божественной природы. Еп. Феофан толкует μορφῇ как норму бытия, конечно, соответствующую природе... И вот этот-то образ или норму божественной жизни Христос вольно изменил во образ раба, –

именно, не неизменную природу, но поддающийся изменению образ... Бог вольно отказался от Своей Божественной славы, сошелся ея, обнажился, опустошился, обеднел, принял образ раба... Он поставил Себя в тварное отношение к Богу... Господь... молился Отцу, как Богу. Такова глубина кенозиса, в такой мере Бог-Слово перестает быть Самим Собой, всецело Отцу отдавшись, хотя и „не хищением имел быть наравне с Богом“»¹³⁹³.

Уясняя точнее значение этого кенозиса, прот. Булгаков говорит: «Бог становясь человеком, не перестает быть Богом и, сходя с небес, на небесах пребывает... Бог в вольном самоуничтожении от чего-то отказывается, нечто оставляет»¹³⁹⁴. «Что значит для Божества перестать быть Собою („сойти с небес“), Собою, однако, оставаясь? Бог... может по воле Своей... ограничивать для Себя самого полноту Своей жизни, отказываясь от ее блаженства, „будучи богат, обнищавать“... Итак... уничтожение относится не к природе (усии), но к морфѣ, к божественному образу, которого совлекается Христос в воплощении. Отсюда следует, что природа и образ, хотя они и находятся между собою во взаимной связи, как основание и следствие, однако, могут и разделяться между собою. Здесь уместно вспомнить существенное софиологическое различие между природою и славою в Боге. „Образ“ и есть эта слава, которую Сын имеет как Бог, но которой совлекается в уничтожении, чтобы снова в нее облечься (Ио. 17:5). Слава же есть София, как явленная, раскрывшаяся в себе Божественная природа... Совлечение славы именно и есть сошествие с небес. Сын Божий, предвечно будучи Богом, „сходит с небес“ и как бы оставляет божественную жизнь... „Отроча младо – предвечный Бог“ уже как бы перестает иметь для Себя Свое божество, но остается только с природою Божества, но без Его славы. Это непостижимое отделение природы от славы в Божестве есть собственное дело именно самой Второй ипостаси... Он (Сын Божий) для Себя перестает быть Богом (Θεός), иметь Божество (Θεότης) природно и ипостасно будучи Богом (ὁ Θεός) предвечным... Таким образом, Вторая ипостась, сохраняя божескую природу, оставляет божественную жизнь...

Это разделение природы и жизни, в котором и состоит кенозис Сына, есть не эмпирически человеческая, но метафизически божественная жертва, совершенно непостижимое чудо любви Божией, тайна, „в которую желают приникнуть и ангелы“ (1Пет. 1:12). Пред этим самоистощанием Божества вся тварь может только изумевать и поклоняться во веки веков»¹³⁹⁵.

По поводу данного кенотического учения прот. Булгакова, где он показывает образ природного соединения, нужно сказать, что оно противно учению православной Церкви, ибо противоречит и Свящ. Писанию и святоотеческому учению. Божественное Откровение свидетельствует, что никто другой, но Сам Бог-Слово подверг Себя уничижению или что тоже воплощению: *И Слово плоть бысть* ¹³⁹⁶. Эта истина о непосредственном восприятии плоти Самим Богом, как выше мы видели, хорошо свидетельствуется и св. отцами Церкви. Отсюда надо признать совершенно ложным объяснение прот. Булгаковым апостольских слов: *Иже во образе Божий сый, не восхищением непщева быти равен Богу, но Себе умалил, зрак раба приим в подобии человечестем быв и образом обретеса, якоже человек* ¹³⁹⁷. О. Булгаков думает, что в этих словах Ап. Павла уничижение Христа относится к образу Божию, а не к существу Божию, иначе сказать – к Софии, которая называется им образом Божиим, а не к Самому Богу.

Для подтверждения мысли, что здесь под образом Божиим нельзя разуметь Божественной сущности, или Божественной природы о. Булгаков ссылается на толкование Еп. Феофана Затворника, указывая, что он под образом понимает здесь норму бытия. Но последний, объясняя означенный текст на основании святоотеческого толкования, свидетельствует, что именно Божественное естество или Божественную природу и надо разуметь здесь под словом: «образ», которое он, согласно с учением св. Златоуста, отождествляет с словом: «норма», почему и под нормой в данном случае понимает то же Божественное естество. «Образ Божий, – говорит Еп. Феофан, – здесь не в том смысле, как в человеке есть образ Божий – черты подобия Богу; а в том, что само естество Его есть

Божеское. Для всякого рода существ есть своя норма бытия... Применительно к этому есть, рассуждая по-человечески, своя норма бытия и в Боге. Кто имеет сию норму Божеского бытия, тот Бог... О Господе Спасителе Апостол говорит здесь, что Он по норме бытия – Бог, – бытие Его, существо и естество есть Божеское»¹³⁹⁸.

При объяснении данных слов Ап. Павла Еп. Феофан приводит следующие слова св. Златоуста: «Арий говорит, что Сын имеет другую сущность. – Но скажи мне, что значат слова: *зрак раба приим?* То, говорит, что Он сделался человеком. Следовательно и *во образе Божиим сый* значит был Бог. Ибо и там и здесь стоит одно и то же слово: *образ* (μορφή). Если истинно первое, то и последнее. Быть *во образе раба* значит быть человеком по естеству, и быть *во образе Божиим* – значит быть Богом по естеству... Апостол не сказал: *во образе Божиим* бывший, но *сый*. Сие выражение равносильно словам: *Аз есмь сый* (Исх. 3:14). Образ, как образ (норма) показывает совершенное сходство. И быть не может, чтобы кто-нибудь имел сущность одного существа, а образ (норму) другого»¹³⁹⁹.

Следствием неправильного объяснения о. Булгаковым означенного текста являются и его слова, в которых он говорит: «этот образ или норму божественной жизни Христос вольно, разумеется при воплощении, изменил во образ раба, – именно не неизменную природу, но поддающийся изменению образ». Этими словами прот. Булгаков также противоречит учению Церкви. Разумея вместе с нею под образом Божиим Божественное естество, мы должны сказать, что оно, при соединении с человеческим, осталось неизменным. Тот же Еп. Феофан-Затворник в дальнейшем своем толковании вышеприведенных слов Ап. Павла, имея в виду его выражение: *но Себе умалил ἐκένωσεν* – истощил, говорит: «Сознавая Себя равным Богу, Он не восхитил чуждого, но... Сам Себя добровольно обхитил ἐκένωσεν – опустошил, Свое с Себя сложил, совлекаясь видимой славы и величия, свойственных Божеству, и Ему яко Богу принадлежащих. В сем отношении некоторые *умалил* разумеют: сокрыл славу Своего Божества.

«Бог по естеству имея равенство со Отцом, сокрыв достоинство, избрал крайнее смирение» (Феод.)¹⁴⁰⁰.

Таким образом, по толкованию Еп. Феофана, Господь в Своем уничижении или воплощении не изменился в Своем образе или Божественном естестве, но только сошел в видимой славы, или сокрыл ее под оболочкой человеческого естества. Вот почему Еп. Феофан Затворник в объяснение слов Апостола: *в подобии человеческом быв и образом обретеся якоже человек* приводит толкование того же Златоуста, который говорит: «Апостол... (словом) *образом...* выражает не то, будто природа изменилась, или произошло какое смешение, но что Он по образу стал человеком... замечай: говоря о Божестве, Апостол выражается: *во образе Божии сый*, – не восхищением непщева *быти равен Богу*, – не употребляет слов: стал, принял. Но, говоря о человечестве, употребляет слова: принял, стал: *зрак раба приим, образом обретеся...* Итак не будем ни смешивать, ни разделять (Божества и человечества)... так как одно естество не превратилось в другое, но только соединилось с ним»¹⁴⁰¹. Так же объясняет этот текст из послания Ап. Павла к Филиппийцам и св. Афанасий Великий¹⁴⁰², и св. Василий Великий, и св. Кирилл, слова коих по этому поводу мы приводили в свое время¹⁴⁰³. С таким толкованием согласно также и объяснение означенных апостольских слов и св. Иоанном Дамаскиным¹⁴⁰⁴.

Ясно отсюда, что не к образу Божию, как Софии, следует относить уничижение Бога-Слова до восприятия на Себя образа раба, а к Самому Богу-Слову. Иначе придется признать, что произошло воплощение не Сына Божия, а Софии, к чему сводится кенотическое учение о. Булгакова.

3. Противоречия между словами о. Булгакова о воплощении Логоса и его толкованием Флп. 2:7, – и наименованием человеческой природы вместилищем Софии

Правда, о. Булгаков, как это видно из приведенных его слов, говорит о воплощении Второй Божественной Ипостаси. Он приводит слова третьего члена из Символа веры¹⁴⁰⁵. И вообще очень часто повторяет исповедуемую нами истину о воплощении Логоса. Но не надо забывать учения о. Булгакова, что София есть действие Божие, в силу чего – София есть, как действие Божие, и самое воплощение Логоса. Она же, по учению о. Булгакова, есть усия, Божественная природа, или Божественное естество и Божественная жизнь Логоса. Что же оставляет о. Булгаков на долю Логоса в воплощении? Даже в наименовании он стремится отождествить Логос с Софией. «Христос, – говорит он, – как воплотившийся Логос, имеющий Божественную природу – Софию, и сам открывающий ее идеальное содержание в Своем земном воплощении, являет ипостасный образ Небесной Софии. И в этом смысле Он именуется апостолом как „Божия сила и Божия премудрость“ (1Кор. 1:24). Но именно как ипостасная София, Он соединяет в единстве двух Своих природ Божественную Софию, как Свое Божество, и тварную Софию, как Свое человечество, и поэтому может именоваться Премудростью Божией в двойном качестве, как ипостась Софии Небесной и Софии тварной»¹⁴⁰⁶. «Сын Божий, – говорит о. Булгаков в другом месте своей книги «Агнец Божий», – который есть в особом смысле София, в уничижении Своем вместо явленного и прославленного состояния Божественной жизни, как Софии, нисходит „с небес“ в область Софии становящейся»¹⁴⁰⁷.

В этих словах прот. Булгакова насколько ясно выражена мысль об отождествлении Логоса и Софии в наименовании, настолько неясно для читателя: кто же воплотился на земле, – один ли Логос, или воплотилась вместе с Ним, как Его Божественная природа, и София? Или же воплотилась в

качестве той же Божественной природы Логоса одна только София, к тому же отождествляемая о. Булгаковым, хотя и в «особом смысле», в наименовании с Логосом?

Но вместе с тем мы находим в данных словах прот. Булгакова и ответ на вышепоставленный нами вопрос. На долю Логоса он оставляет, быть Ему лицом, ипостасью для Софии, ибо Логос является, по словам о. Булгакова, ипостасью Софии, так как она своей ипостаси не имеет. В свое время мы говорили, какой абсурд допускает прот. Булгаков, когда присоединяет Ипостась Логоса к софийному существу, как не имеющему своей собственной ипостаси и как иному самобытному началу наряду с Божественными Ипостасями и не тождественному с ними. Итак, не будем на этом останавливаться.

В данный момент мы должны только сказать, что если о. Булгаков считает Логос ипостасью Софии, если он, как мы отметили выше, часто говорит о воплощении Второй Божественной Ипостаси, то ему следовало бы уничижение (кенозис) или воплощение относить к той же Второй Божественной Ипостаси, а не к Софии, как существу не тождественному с этой Ипостасью.

Таким образом, перед нами налицо учение о. Булгакова о воплощении Софии, которое выражается им в толковании вышеуказанных слов Ап. Павла из его послания к Филиппийцам. Это учение выражается о. Булгаковым и в словах, где он, продолжая рассуждать об образе природного соединения, говорит: «Со стороны природного своего естества человек есть тварная София и, именно благодаря софийности своей природы, он может быть вместилищем Софии Божественной, которая умалилась до образа Софии тварной, зрака раба»¹⁴⁰⁸. Из этих слов о. Булгакова явствует, что Пречистая Дева Мария, как «тварная София», сделалась вместилищем не Сына Божия, а Божественной Софии, – иного, по учению о. Булгакова, существа по сравнению со Второй Божественной Ипостасью. А также здесь подтверждается его учение, что уничижение или воплощение относится не к Божественному естеству, а к образу Божию, т.е. Софии. Следовательно, здесь идет речь не о воплощении Логоса, а о воплощении Софии.

Глава двадцать девятая

1. Другие воззрения о. Булгакова на воплощение. Их противоречия. Абсурдность отнесения о. Булгаковым кенозиса не к природе, а к образу. Софиологическое разделение образа от природы, как новая нелепость

В тех же словах о. Булгакова о природном соединении мы находим и другие различные его воззрения относительно того: кто воплотился от Пречистой Девы Марии, но не подтвержденные Св. Писанием. Поэтому вышеизложенное нами его учение об уничтожении или воплощении Софии, как имеющее тенденцию быть основанным на Св. Писании, мы должны считать выражающим настоящий точный его взгляд на воплощение. Что же касается других его воззрений по настоящему догматическому вопросу, то их нужно отнести просто к противоречиям, чем отличаются богословские сочинения о. Булгакова, как своим существенным признаком.

Однако рассмотрим и эти воззрения о. Булгакова. Желая показать всю силу кенозиса, о котором идет речь, о. Булгаков говорит: «Такова глубина кенозиса, в такой мере Бог-Слово перестает быть Самим Собой». Но в тех же словах о природном соединении о. Булгаков говорит: «Бог, становясь человеком, не перестает быть Богом и, сходя с небес, на небесах пребывает... Что значит для Божества перестать быть Собою („сойти с небес“), Собою однако оставаясь?» По поводу первых слов прот. Булгакова нужно сказать: если мы допустим мысль, что воплотившийся Господь в какой бы то ни было мере перестал быть Богом, тогда нам придется отрицать воплощение истинного Бога. Ведь эта тайна на том и основана, что родился, страдал и умер Сам Бог Своею плотию. Ясно отсюда, что означенные слова о. Булгакова приводят к отрицанию воплощения Бога-Слова. По поводу же последних его слов нужно сказать, что здесь выражается мысль о воплощении именно Самого Бога.

Далее. В словах своих о природном соединении, как видели мы выше, о. Булгаков, опираясь ошибочно на слова Ап. Павла из послание к Филиппийцам¹⁴⁰⁹, унижение или воплощение

относит к Софии. Но в тех же самых словах о. Булгаков говорит: «Он (Сын Божий) для Себя перестает быть Богом (Θεός), иметь Божество (Θεότης) природно и ипостасно, будучи Богом (ὁ Θεός), предвечным». Здесь в начале, после слова: «Богом» в скобках стоит греческое слово: (Θεός) – без члена, а после слова: «Божество» стоит греческое слово: (Θεότης). Этими греческими словами о. Булгаков показывает, что под ними надо понимать не Самого Бога, а Его Божественную природу, в смысле его учения, – Софию, как Усию. Следовательно, говоря, что Сын Божий в воплощении перестает быть Софией-Усией, о. Булгаков тем самым отрицает воплощение Софии и признает воплощение одного только Сына Божия без Софии.

Хотя здесь надо помнить учение о. Булгакова, что Логос есть ипостась Софии, как Его Божественной природы. А личность неотделима от природы¹⁴¹⁰. Следовательно, означенное учение о. Булгакова свидетельствует, что, по воззрению последнего, Логос воплотился вместе с Софией.

Таким образом, вышеприведенные слова о. Булгакова дают право говорить, что он учит о воплощении Софии, о воплощении Софии и Логоса, о воплощении только Логоса, и, что и Логос и София не воплощались.

Абсурдно, наконец, здесь в словах о. Булгакова о природном соединении и рассуждение, в котором он говорит, что уничтожение относится не к природе (Усии), но к Божественному образу, которого, как Своей славы, или Божественной жизни совлекается Христос в воплощении, сохраняя Божественную природу, и каковое «софиологическое различие» между природой и образом, или славой, или Божественною жизнью прот. Булгаков называет непостижимой тайною. Всеми этими понятиями: Божественная природа, Божественный образ, Божественная слава и Божественная жизнь, по учению о. Булгакова, означает София. Поэтому говорить, что уничтожение относится не к природе, а к образу, или славе, или жизни, это значит сказать: воплотилась София, – София и **не** воплотилась.

Правда, о. Булгаков говорит, что в данном случае налицо «софиологическое» разделение природы и жизни. В таком

случае надо признать, что софийное существо разделилось на две половины. О. Булгаков уверяет, что в этом разделении и состоит кенозис Христа и тайна, в которую желают *приникнуть* Ангелы¹⁴¹¹. На самом же деле это разделение в Софии есть только новый абсурд и ничего больше. Сама по себе София, о которой учит о. Булгаков, есть величайшая нелепость, ибо есть ничто иное, как гностический вымысел, абсолютно не соответствующий действительности. Но эта нелепость усугубляется от нового вымысла о. Булгакова, который, по своей фантазии уподобляется в данном случае древним гностикам, производившим от одного эона великое множество эонов.

Ясно отсюда, что не может быть никакого сходства между тайной спасения, о которой проповедывали Апостолы и в которую желают *приникнуть* Ангелы и тайною, о которой говорит о. Булгаков. Первая тайна говорит о происшедшем в действительности деле нашего спасения, а вторая – о разделении несуществующей Софии на никогда не бывшее и не могущее быть в действительности разделение «природы от жизни». Первая тайна не противоречит разуму, а вторая – противоречит. Первая является предметом нашей веры и средством нашего спасения, а вторая – предметом еретического заблуждения и верным средством вечной гибели для тех, кто будет считать ее истинною, богооткровенною тайною.

Итак, вот ради какого софийного учения о воплощении, точнее – об ипостасном и природном софийном соединении о. Булгаков так злословит св. отцов, так поносит нашу православную Церковь, так искажает и даже уничтожает один из главных и основных наших догматов – о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась Христа.

2. Ниспровержение обвинения св. Максима в антропоморфизме. Обвинение св. Иоанна Дамаскина в схоластичности, – в неразъяснении вопроса о соединении двух волей в богомужном действовании, – в монофизитстве и аполлинарианстве. Ниспровержение первого из этих обвинений

Но не оставляет в покое нашу Церковь о. Булгаков и в ее догматическом учении о двух волях и действиях во Христе и о вознесении Христовом.

Что касается учения нашей Церкви о двух волях и действиях во Христе, то о. Булгаков выступает с обвинением в антропоморфизме против выразителя сего учения св. Максима Исповедника. «Этот антропоморфизм, – говорит прот. Булгаков, – сравнительно еще незаметный, когда говорится неопределенно о двух действиях, становится совершенно явным, когда речь идет о двух волях. И этот параллелизм двух волей, – божеской и человеческой, проводится столь решительно, что одним из аргументов св. Максима является следующее сопоставление: если бы воля относилась к лицу, а не к природе, то во Св. Троице было бы три воли; но так как во Св. Троице воля одна, то отсюда следует, что воля соотносится природе... Этот односторонний антропоморфизм, вносящий психологизм в недра Св. Троицы, составляет слабую сторону в формулировке догмата»¹⁴¹².

По поводу означенного обвинения мы должны сказать следующее. Еще в детстве, при изучении самых элементарных начатков христианской веры, православные христиане уже знают, что Бог есть дух, и если даже Св. Писание придает Ему те или иные черты из человеческого образа и не только душевные, но и телесные, то это надо понимать не в буквальном смысле. Так, в Катихизисе М. Филарета, в разборе первого члена Символа веры, на вопрос: «Если Бог есть Дух, то как же Свящ. Писание приписывает Ему телесные члены,

например: сердце, очи, уши, руки?» – мы находим такой ответ: «Св. Писание применяется в сем к обыкновенному языку человеческому, а понимать сие надобно духовным и высшим образом, например: сердце Божие значит благодать, или любовь Божию, очи и уши значат всеведение, руки всемогущество». В данном случае не надо забывать, что Сам Спаситель наряду с Своей человеческой волей говорит и о Божественной воле Отца Своего, когда в молитве в Саду Гефсиманском сказал: *Обаче не Моя воля, но Твоя да будет* ¹⁴¹³. Само собою разумеется, что здесь нет никакого антропоморфизма. Поэтому нет его и в словах св. Максима исповедника о двух волях во Христе.

Особенно сильно о. Булгаков злословит св. Иоанна Дамаскина. Он обвиняет его богословие в схоластичности¹⁴¹⁴, в том, что основной вопрос о соединении двух волей в новом феандрическом-богомужном действии остается у него неразъясненным и даже, как предполагает о. Булгаков, затемненным¹⁴¹⁵; винит св. Иоанна, на основании его учения о богомужном действовании, даже в монофизитстве и аполлинарианстве, говоря: «Эту, столь любезную монофизитам и им действительно сродную, мысль о феандрической энергии воспринял, в развитии общей мысли об общении свойств во Христе, св. Иоанн Дамаскин»¹⁴¹⁶. В доказательство что последнему присущи ереси монофизитская и аполлинарианская, о. Булгаков приводит следующие слова: из учения св. Иоанна о богомужном действовании: «То что свойственно человеку, Иисус Христос совершил не так, как обычно совершает человек, т.к. он не был простой человек, равно и свойственное Богу совершал не так, как Бог только, п. ч. был не только Бог, но вместе Бог и человек», «каждое естество действует с участием другого», и «божеские действия совершались посредством тела, как бы посредством орудия» („разве же это не аполлинарианство?“ – восклицает о. Булгаков)». «Итак (продолжаются слова св. Иоанна), богомужное действие означает то, что, т.к. Бог соделался мужем, т.е. вочеловечился, то и человеческое его действие было божественным, т.е. обожествленным и нелишенным участия в божеском Его действовании. Равным

образом, и божеское Его действова­ние не было лишено участия в человеческом Его действовании, но каждое из обоих действований созерцалось вместе с другим»¹⁴¹⁷. «Хотя св. И. Д., – заключает прот. Булгаков, – соответ­ственным образом и излагает учение о двух волях и дей­ствованиях во Христе, но его истолкование богомужного действия... есть все-таки род перелицованного монофизитства, да иным и не может быть при том недостаточном физическом понимании ипостасного духа, которое ему свойственно»¹⁴¹⁸.

По поводу первого из означенных обвинений следует обратить внимание, что здесь о. Булгаков диаметрально расходится со всею православною Церковью. Последняя считает богословие св. Иоанна Дамаскина проникнутым не схоластичностью, а Св. Духом. Поэтому она смотрит на св. Иоанна Дамаскина, как на величайшего представителя православного догматического богословия, учение которого является не схоластичным, мертвым, а живым, озаряющим нас светом благодати Св. Духа, и потому перерождающим и спасительным. Св. Иоанн Дамаскин для всей православной Церкви, от древних лет и до настоящего времени является ее славою и украшением. И трудно сказать, какое чудо более поразительно: исцеление его руки Пречистою Божией Материю или же догматическое его учение, его богословие? Здесь всегда надо помнить слова Пречистой Божией Матери, сказанные в видении старцу св. Иоанна: «Зачем ты загасил источник, могущий изливать воду живительную и изобильную... воду, которую обещал Самарянке Христос. Пусть течет источник, он не оскудеет и напоит вселенную, обилием вод своих покроет моря ересей... Своими песнопениями превзойдет он Моисея и Мариам... Иоанн даст точное изложение догматов православной веры и обличит неправоту ересей»¹⁴¹⁹.

3. Ниспровержение обвинений св. Иоанна в неразъяснении вопроса о соединении двух волей в богомужном действовании. Учение св. Софрония. Ниспровержение обвинений в монофизитстве и аполлинарианстве

Что касается обвинения, что св. Иоанн Дамаскин оставил основной вопрос о соединении двух волей в новом «феандрическом» действии невыясненным, и даже затемненным, то надо сказать следующее. Не мог этого выяснения сделать св. Иоанн по той причине, что такого «основного» и даже просто вопроса никогда не существовало и не может существовать, ибо можно говорить только о соединении двух волей во Христе. А говорить о соединении двух волей в богомужном действовании, – это значит учить о соединении двух волей в двух волях, ибо богомужное действование по учению св. Иоанна Дамаскина, включает в себя те же два действия и, следовательно, две воли, из коих исходят действия. Одним богомужное действие называется в силу того, что два действия, как и две природы, объединяются, но не упраздняются, в одном Лице Богочеловека, Который как один и тот же действует и чрез Божественное, и чрез человеческое естество; отсюда, когда мы мыслим о каждом естестве в отдельности, то говорим о двух естествах и двух их действиях. Когда же мы имеем в виду два естества и два действия в их соединении в одном Лице Богочеловека, тогда говорим об одном богомужном действии. Таким образом, будем ли мы говорить об одном богомужном действии или о двух действиях Христа, все равно, как в первом, так и во втором случае мы должны считать существующими две воли и два действований во Христе. Ясно, что богомужное действие – это есть ничто иное, как только особый вид проявления тех же двух действий во Христе.

Вот почему св. Иоанн Дамаскин в том же самом своем учении о богомужном действовании, на которое ссылается о. Булгаков, говорит: «Блаженный Дионисий, сказав, что Христос

(живя) среди нас, совершил некоторое новое богомужное действо, говорит об одном действовании, происшедшем как из человеческого, так и божественного, не упраздняя естественных действований. Ибо при этих условиях мы могли бы назвать новым и единое естество, происшедшее как из божеского, так и человеческого, потому что чего действование одно, этого, по мнению святых Отцов, одна и сущность. Но он говорит, желая показать новый и неизреченный вид обнаружения естественных действований Христа, соответственно неизреченному образу проникновения Христовых естеств – одного в другое, – также и человеческий род Его жизни – необыкновенный и удивительный и неведомый естеству сущего, – и образ общения, возникающего по причине неизреченного соединения... Итак, должно знать, что в отношении к Господу нашему Иисусу Христу мы говорим то как о двух естествах, то как об одном Лице, но и это, и то восходит к одному представлению; ибо два естества – один Христос, и один Христос – два естества. Поэтому, одно и то же – сказать действует Христос и тем, и другим из Его естеств и действует каждое из двух естество во Христе с участием другого»¹⁴²⁰.

Так, в смысле учения св. Иоанна Дамаскина, смотрит на богомужное действие, о котором впервые учил св. Дионисий Ареопагит и св. Софроний, Патриарх Иерусалимский. В его послании, которое было прочтено на VI Вселенском Соборе, мы находим такие слова: «И мы утверждаем... и веруем, что все изречения и действия суть Его (Сына и Христа), хотя одни из них и приличны Богу, а другие опять приличны человеку, а иные занимают какое-то среднее положение, как имеющие в себе и приличное Богу, и человеческое. Мы говорим, что той же силе принадлежит и так называемое общее (новое) и богомужное действие, которое по существу своему **неодинаково, но разнородно и различно**, как назвал его божественным образом восхищенный из Ареопага божественным Павлом богоглаголивый Дионисий, так как оно заключает в себе **и приличное Богу, и человеческое** и посредством весьма искусного и сложного выражения вполне обозначает всякое действие того и другого существа и естества»¹⁴²¹.

В силу такого святоотеческого изъяснения значение богомужного действия само собой уничтожается и обвинение прот. Булгаковым св. Иоанна Дамаскина в монофизитской ереси за принятие им учение о богомужном действии, как будто бы сродного по мысли учению монофизитов. Только в том случае это обвинение имело бы под собой достаточное основание, если бы богомужное действие говорило об одной воле и об одном действовании Христа. Но, как видели мы, богомужное действие свидетельствует о бытии двух волей и действований Христа и само оно состоит из них.

Что же касается обвинения о. Булгаковым св. Иоанна в монофизитстве на основании приведенных им слов сего великого отца Церкви из его учения о богомужном действии, то мы должны назвать это обвинение странным, ибо в означенных словах своих св. Иоанн Дамаскин положительно и ясно говорит как о Божественном, так и человеческом действовании, а не об одном только действовании Божественном. Таким же странным надо назвать и обвинение св. Иоанна в аполлинарианской ереси за слова его, что «божеские действия совершались посредством тела, как бы посредством орудия»: из повествования евангелистов ясно видно, что Господь, являя Свою Божественную силу в чудесах, делал это посредством Своего тела. Например, при исцелении слепорожденного, Он *плюну на землю, и сотвори брение от плюновения, и помаза очи брением слепому*¹⁴²², а при воскрешении дочери Иаира, взял ее за руку, сопровождая эти исцеления Своими словами¹⁴²³. В таком случае надо о. Булгакову обвинить и самих евангелистов в аполлинарианской ереси за эти повествования, в которых тело Христа также изображаются, как посредство или орудие, чрез которые совершались Его Божественные действия.

Мы не будем рассматривать другие обвинения о. Булгаковым св. Максима и св. Иоанна Дамаскина¹⁴²⁴. Их учение строго соответствует Божественному Откровению, имея его своим основанием. Отсюда, – отвергать и критиковать означенное учение, – это значит отрицательно относиться к Св. Писанию. Кроме того, рассматривая только что указанные

обвинения о. Булгакова, а также и те, с которыми мы познакомились по поводу учения св. отцов Церкви о соединении двух естеств в одну Божественную Ипостась Христа, мы видели, насколько все эти обвинения несерьезны и несостоятельны. Поэтому остановимся своим вниманием на обвинениях о. Булгаковым VI Вселенского Собора, чтобы еще раз убедиться в отрицательном отношении о. Булгакова не только к учению св. отцов в отдельности, но и к учению всей Вселенской Православной Церкви.

Глава тридцатая

1. Несостоятельность обвинения о. Булгаковым VI Вселенского Собора за осуждение Макария, за необсуждение вопроса о соединении двух волей в богомужном действовании и за отрицательные, будто бы неточные и неокончательные определения

О. Булгаков обвиняет VI Вселенский Собор, прежде всего, хотя и не прямо и открыто, в том, что он будто бы неправосудно осудил Антиохийского Патриарха Макария. Это обвинение скрывается о. Булгаковым в его следующих словах: «Насколько не готов был (на Соборе) к богословскому разрешению вопрос о моно- или дифелитстве, свидетельствует контроверса с Макарием Антиохийским, признанным отцами собора ересиархом и в этом качестве изверженным. Когда ему был поставлен (в 8-м деянии) собором вопрос о волях во Христе, он отвечал, ссылаясь на признанное православным ареопагитское учение, в силу которого «воплотившийся Бог Слово совершал и божественное не как Бог, и человеческое не как человек, но совершал некоторое новое богомужное действие». «Это-то действие... Макарий истолковывает в смысле одного хотения, вернее, с ним отождествляет»¹⁴²⁵.

По поводу сказанного о. Булгаковым нужно заметить, что он приводит здесь слова из учения о богомужном действии, в котором есть неточность, именно, в словах: «Бог Слово совершал и божественное не как Бог» – надо было сказать: «не как Бог **только**»¹⁴²⁶.

Затем, о. Булгаков совершенно неверно заявляет, что вопрос о моно или дифелитстве был не готов к богословскому разрешению на VI Вселенском Соборе. Он был готов к своему разрешению еще на IV Вселенском Соборе и в предшествующее ему время, так как на сем уже Соборе были чтения выдержек из святоотеческих творений, которые ясно свидетельствовали, что если Христос имеет два естества, то Он имеет и две воли и два действования. Ведь на IV Вселенском

Соборе читалось послание св. Льва, папы Римского, к Архиеп. Константинопольскому Флавиану, в котором находились следующие слова: «каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти»¹⁴²⁷. Читались на этом Соборе подобные свидетельства не только о двух естествах, но и о двух волях и действиях из творений и других св. отцов Церкви. Например: бл. Аттика, Еп. Константинопольского¹⁴²⁸, Илария¹⁴²⁹, Амвросия Медиоланского¹⁴³⁰ и Амфилохия, Еп. Иконийского¹⁴³¹. Очень много святоотеческих свидетельств о двух волях и действиях Христа было приведено на VI Вселенском Соборе, в особенности, если мы будем иметь в виду прочитанное здесь послание папы Римского Агафона. Здесь приведены были выдержки из учения св. отцов Церкви; Афанасия Александрийского, Амвросия Медиоланского, бл. Августина, Льва, папы Римского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Дионисия Ареопагита¹⁴³². Читались на VI Вселенском Соборе и другие выдержки из святоотеческих творений о двух волях и действиях во Христе, которые не содержались в указанном послании папы Агофона¹⁴³³. Очень хорошо это учение было изложено и в послании знаменитого борца за православие Патриарха Иерусалимского св. Софрония к Константинопольскому Патриарху – монофелиту Сергию¹⁴³⁴. Это послание в особенности могло быть спасительным для ересиарха Макария Антиохийского, ибо здесь указывается истинный смысл богомужного действия, которого он не понимал¹⁴³⁵.

Таким образом, совершенно напрасно о. Булгаков говорит, что вопрос, бывший предметом суждения на VI Вселенском Соборе, не был готов к своему богословскому разрешению, показывая тем, что Собор поспешил наложить анафему на Макария. Собор поступил с Макарием совершенно правильно. Вопрос был уже разработан в святоотеческой письменности, и Макарий, если не понимал богомужного действия, отождествляя его с одним хотением Христа, то хорошо знал положительное и весьма распространенное святоотеческое учение о двух волях и

действиях во Христе. Но он считал свое мнение выше учения св. отцов и всей Церкви в лице VI Вселенского Собора и упорно противился ей, отстаивая свою ересь. Поэтому данное обвинение о. Булгаковым VI Вселенского Собора не имеет под собой никакого достаточного основания.

Затем обвиняет прот. Булгаков VI Вселенский Собор в том, что он не обсуждал основного догматического вопроса о двух волях и их соединении в «новой феандрической энергии»¹⁴³⁶. Что же касается самого соборного определения о двух волях и действиях Христа¹⁴³⁷, то о. Булгаков также обвиняет Собор за то, что последний отрицательными определениями о пребывании во Христе двух волей и двух действий нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, – не установил на самом деле взаимного отношения между ними; а словами, что человеческая воля не противоречит, не противоборствует, но подчиняется воле Божественной, показал неточность и неокончателность этих определений¹⁴³⁸.

Мы уже говорили, что тот вопрос, который называется о. Булгаковым «догматическим основным» не мог возникнуть у св. Иоанна Дамаскина. Не мог он возникнуть и на VI В. Соборе, ибо последний не мог допустить абсурда и говорить о соединении двух волей в богомужном действии, которое состоит из двух же волей и действий. VI Вселенский Собор должен был заняться решением только того вопроса, который волновал и раздирал на двое хитон Христов, т.е. св. Церковь. Таковым и был вопрос о двух волях и действиях во Христе. И Собор, при содействии Духа Святого, решил его как нельзя лучше, – именно так, как IV Всел. Собор решил вопрос о взаимном отношении естеств во Христе, чрез четыре отрицательных определения и чрез указание, что человеческая воля не противоречит и не противоборствует воле Божественной, но подчиняется ей. О каком же другом взаимоотношении волей и действий говорит о. Булгаков? и что он понимает под точностью и окончательностью определений об отношении человеческой воли к Божественной? Об этом он ничего ясно не говорит. Но очевидно, что желательные для него взаимное отношение, точность и окончательность определений в учении VI Всел. Собора

отсутствовали по той причине, что в этом учении не было даже и намека на Софию.

2. Обвинение о. Булгаковым VI Вселенского Собора в занятии схоластическим спором. Отвержение соборного определения с заменой его нелепым учением о Софии

Несомненно по этой причине о. Булгаков обвиняет VI Вселенский Собор наконец в том, что он будто занимался схоластическим спором: одна или две воли во Христе? – И совсем отвергает определение сего Собора. «Нам теперь этот спор, – говорит о.Булгаков, – представляется схоластическим. По существу, обе стороны не правы. И воля, и энергия есть проявление жизни духа, заключенного в себе и раскрывающегося для себя... Но дух есть живое и нераздельное единство лица и природы, так что... нет природы безличной, как и личности безприродной»¹⁴³⁹. Точнее это единство лица и природы о. Булгаков определяет в другом месте своей книги «Агнец Божий» в таких словах: «Бог есть Дух и, как таковой, имеет личное самосознание, „ипостась“, и природу, „усию“, и это нераздельное соединение природы и ипостаси есть жизнь Божества в себе»¹⁴⁴⁰. А жизнь Божества или Божественная жизнь есть, по словам о. Булгакова, София¹⁴⁴¹. Таким образом, под жизнью духа, как единством лица и природы, надо разумеать Софию. Отсюда, воля и энергия суть по учению о. Булгакова, проявление Софии. Правда, жизнь духа двояка, ибо дух есть Божественный, дух есть и тварный. Сообразно этому, по учению о. Булгакова, помимо Софии Божественной, есть София и тварная. Но та и другая София, по существу, между собой тождественны, ибо София тварная, как свидетельствует о. Булгаков, есть та же Божественная София только в своем становлении, отличаясь от первой лишь образом своего бытия¹⁴⁴². Поэтому, по учению о. Булгакова, воля и энергия одинаково, как человеческие, так и Божественные во Христе суть проявления Софии и ей принадлежат.

Мы уже не будем говорить, что здесь о. Булгаков допускает противоречие, ибо и под природой разумеет Софию, и под единством природы и лица разумеет ту же Софию. Мы не

можем только не отметить того, что о. Булгаков взамен учения VI Вселенского Собора предлагает какую-то нелепость и даже еще большую по сравнению с еретическим монофелитским учением. Ибо в итоге у него выходит, что ни одна воля с одним действием, ни две воли с двумя действиями не принадлежат Христу, но все это принадлежит Софии, не тождественной со Второю Божественною Ипостасью. Так, ниспровергая учение всей Церкви, о. Булгаков доходит до выводов, противных не только ее учению, но и здравому разуму. То же самое мы находим в учении прот. Булгакова и о вознесении Христовом.

3. Гностическое учение о. Булгакова о вознесении. Определение Софии: «Тело Христово». Отождествление Софии с Св. Троицей и Славой Ее. Ложный взгляд о. Булгакова на Евхаристическое Тело

В своем учении о вознесении Христовом прот. Булгаков явно и открыто, как и в учении о творении мира и воплощении, выражает и даже многократно свое гностическое мирозерцание, не допускающее непосредственного соприкосновения Бога с тварным миром. В силу этого, в данном своем учении о вознесении он говорит: «Мы оказываемся здесь пред антиномией: с одной стороны, не может быть помыслено развоплощение, но с другой, – телу плоти, хотя и прославленной, нет места в царстве чистого абсолютного Духа, каковым является Божество...»¹⁴⁴³. В каком же смысле, спрашивает о. Булгаков, человеческое душевно-телесное естество может присутствовать в небесах, одесную Отца, и что означает это «одесную»?¹⁴⁴⁴

Прежде чем излагать учение о. Булгакова, выраженное им в ответе на поставленный вопрос, укажем его слова, в которых содержится объяснение им слова: «одесную». «Небо, – говорит он, – есть божественное, премирное и сверхтварное бытие, оно есть сама Св. Троица во Славе Своей, оно есть Божественная София. К ней, к Славе Своей, возвращается сошедший на землю Сын Божий. И это же самое возвращение в лоно Св. Троицы означает и одесную Отца седение, которое предвечно принадлежит Сыну и в Вознесении Ему возвращается»¹⁴⁴⁵.

Что же касается указанного вопроса, то, отвечая на него, о. Булгаков говорит, что «Вознесение, как удаление из мира, есть еще новое изменение в телесности Христовой, сравнительно и с Воскресением. Оно равносильно оставлению земного тела, – плоти, которой нет места в Божественном Царстве Духа... Это не есть и такое новое состояние прославленного тела, в силу которого это последнее могло бы войти в недра Св. Троицы, ибо никакая одуховленность не делает его духом... Земное

прославленное тело принадлежит миру, хотя и пребывает в таком состоянии, в котором оно для человека недоступно. Если в Воскресении Христово тело находилось в состоянии надземном... то в Вознесении оно пребывает в состоянии уже надмирном, хотя и не сверхмирном... Эта сверхмирно сущая в мире телесность неизменно принадлежит Господу и Он явит ее чрез возвращение Свое на землю...»¹⁴⁴⁶.

В этой-то «сверхмирной телесности», по учению о. Булгакова, и присутствует Христос в небесах и сидит одесную Бога Отца. Выясняя точнее эту «сверхмирную телесность», о. Булгаков говорит: «Возносясь Своим телом в надмирное небо, на грани мира, Господь возносит за грани его, в премирное „небо“, его (т.е. прославленного, но еще принадлежащего миру, тела) идеальный образ, или подлинно духовное тело... Это „духовное“ вознесшееся тело уже не есть тело в смысле земного воплощения, оно есть идеальная форма, или образ тела, его энергия, которою и было образовано тело при воплощении... Это небесное духовное „тело“ есть подлинно дух... – связь с тварным миром, как особая окачественность Божественного Духа Логоса. В чем же состоит эта окачественность? Это может быть разъяснено лишь помощью исходных понятий софиологии. Бог имеет Божественную Софию, как Божественный нетварный мир, Божественное Все в единстве, Всеединство... Это всеединство в известном смысле также может быть названо Духовным Телом Божества... Поэтому вознесшийся Христос имеет Софию, как Свое Духовное Тело, или Славу...»¹⁴⁴⁷.

Таким образом, по словам прот. Булгакова, сверхмирная телесность или духовное тело есть, в конце концов, София. Спрашивается, что же представляет собою евхаристическое тело? Относительно последнего о. Булгаков говорит, что Господь «возвращается на землю в Божественной Евхаристии, облекается Своим прославленным Телом и в него таинственно включает евхаристические элементы, Св. Дары, для духовно-телесного приобщения. Таково, – заключает он, – значение Вознесения. В нем не плоть Христова, как принадлежащая

этому миру, вводится в недра Св. Троицы, но... тело поистине духовное. Можно сказать, что это есть Тело тела»¹⁴⁴⁸.

По поводу означенного учения о. Булгакова о вознесении, или, что то же, – софийного определения, в котором София именуется Телом Христовым, прежде всего заметим, что здесь София им отождествляется с Самой Пресвятой Троицей и славой Св. Троицы. Мы на этом отождествлении останавливаться не будем. Это учение о. Булгакова, как основанное только на одном его фантастическом вымысле и как противное учению Церкви, уже нами в свое время рассматривалось. Не будем подробно останавливаться на явно ошибочном истолковании о. Булгакова «одесную Отца седения» в смысле возвращения Сына Божиего в лоно Св. Троицы к славе Своей, или к Софии. Из толкования св. Златоустом слов Христа: *и ныне прослави Мя Ты, Отче, у Тебе Самого славою, юже имех у Тебе прежде мир не бысть*¹⁴⁴⁹ видно, что здесь идет речь о восприятии Божественной славы Сыном Божиим не по Божеству, а по человечеству¹⁴⁵⁰, что и означает, по учению св. Иоанна Дамаскина, седение одесную Отца¹⁴⁵¹. Как Бог, Сын Божий никогда не разлучался с Отцом и с Своею Божественною славою, которую Он проявлял на земле и при Своем воплощении. Следовательно о возвращении Сына Божия в лоно Св. Троицы, к славе Божественной, да еще в смысле абсурдной Софии, не может быть никакой речи.

4. Ниспровержение гностического учения о. Булгакова о вознесении учением Церкви о нерасторжимости св. плоти с Божеством Христа

Что же касается гностического характера софийного учения о. Булгакова о вознесении, то не будем снова говорить о всей несостоятельности этого мирозозерцания, в силу которого не допускается непосредственное общение Бога с Своим творением. Мы достаточно уже раскрыли эту несостоятельность, когда излагали учение нашей Церкви о непосредственном творении Богом мира и о таком же Его воплощении.

Но с точки зрения этого учения Церкви падает данное учение о. Булгакова, что по вознесении Сын Божий сидит одесную Бога Отца не с телом воплощения и прославленным после воскресения, а только с идеальным его образом, с подлинным духом, т.е. с Софией. Не так учит св. Церковь. Напротив, устами св. отцов своих она свидетельствует, что Христос вознесся именно с тем естеством человека, которое было Им заимствовано от Пречистой Девы Марии, и что этой человеческой плоти, конечно, прославленной после воскресения, поклоняются и Ангелы на небесах и люди на земле, зная, что она принадлежит Богу и стало едино со Второю Божественною Ипостасью по причине соединения с Нею, хотя и не преложилося в Божество. «Ему (Богу Слову), а не другому, – говорит св. Афанасий, – принадлежало тело, вознесенное от мертвых и взятое на небеса... поскольку тело принадлежит Ему, и не вне тела – само Слово; то справедливо говорится, что с возносимым телом и Сам, как человек, возносится по причине тела»¹⁴⁵². «Поистине, – говорит св. Иоанн Златоуст, – велико, удивительно и изумительно то, что наша плоть возседит на небесах, и приемлет поклонение от ангелов, архангелов, серафимов и херувимов»¹⁴⁵³.

По словам св. Иоанна Дамаскина, «один есть Христос, совершенный Бог и совершенный человек, Которому с Отцом и Духом мы поклоняемся единым поклонением, не исключая и

непорочной Его плоти... ибо поклоняемся ей не как простой плоти, но как соединенной с божеством»¹⁴⁵⁴. «Мы утверждаем, – говорит тот же св. Иоанн Дамаскин, – что Христос телесным образом сел по правую руку Бога и Отца... Но под правой рукой Отца разумеем славу и честь божества, в которой Сын Божий, как Бог и как единосущный с Отцом, находясь прежде веков, *в последок дней* воплотившись, пребывает и телесным образом, так как плоть Его прославлена вместе с Ним; ибо Он вместе с плотию Его приветствуется единым поклонением со стороны всякой твари»¹⁴⁵⁵.

Из приведенного святоотеческого учения явствует, насколько здесь расходится прот. Булгаков с учением Церкви, которая свидетельствует, что св. плоть Христа остается неразлучной с Его Божеством и в самых недрах Св. Троицы после вознесения¹⁴⁵⁶.

5. Расхождение о. Булгакова в Евхаристическом вопросе с учением Церкви, а в учении о вознесении – с требованиями разума. Нелепость и пагубность сего учения о. Булгакова

Но здесь в учении о вознесении о. Булгаков одновременно расходится с учением Церкви и о причащении. Церковь не знает такого странного учения, что для Божественной Евхаристии требуется Спасителю опять облекаться Своим прославленным телом, т.е. вновь воплощаться, хотя и в прославленное тело и *включать* в него евхаристические элементы, т.е. хлеб и вино. Да, о. Булгаков заявляет, что учение о развоплощении есть хульная ересь¹⁴⁵⁷. И, несмотря на это, он именно и предлагает учение о развоплощении, когда говорит, что Господь за грани мира возносит идеальный образ тела, давая разуметь, что самое тело воплощения оставляется Господом на грани мира тварного и нетварного, почему и побуждается говорить, что в Божественной Евхаристии Господь, возвращаясь на землю, облекается Своим прославленным телом. Ни о каком новом воплощении Христа, и ни о каком *включении* евхаристических элементов в прославленное тело Его Св. Церковь наша никогда не учила и никогда не могла этого говорить. Она учит что для Божественного таинства Евхаристии требуется совершение литургии с молитвой священнослужителя о призывании Св. Духа, после чего и происходит пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Христовы.

Возвращаясь опять к учению о. Булгакова о вознесении, мы должны сказать, что оно не только расходится с учением Церкви, но и с требованиями разума. Оно является таким уже в силу того одного, что ему присуща нелепая гностическая точка зрения. Но и помимо этого мы находим в данном учении о. Булгакова несообразности. Одной из них и является баснословное повествование о разоблачении от тела и облачении в тело Самого Бога и притом в каком-то особом месте, на границе мира тварного и мира нетварного.

Эту границу никак не может принять наш разум, ибо не может он допустить мысли о бытии такого места между тварным и нетварным миром, где Господь складывает, как одежду, свое человеческое естество до момента, когда Он возвращается в Божественной Евхаристии на землю.

Отсюда возникает новое недоумение. Где же окажется это прославленное тело Христа, при кончине мира и после страшного суда Христова, когда тварный мир преобразится в новое небо и новую землю, и, таким образом, Господу уже не придется в Божественной Евхаристии возвращаться на прежнюю землю для совершения на ней сего таинства. А также, – где будут после всеобщего воскресения человеческие прославленные тела? И как о. Булгаков относится к учению Церкви, что святые вместе с этими телами будут блаженствовать в Царстве именно абсолютного Духа, т.е. Св. Троицы. Ведь это учение Церкви имеет в своем основании слова Спасителя: *грядет час, в оньже вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшии блага в воскресение живота*¹⁴⁵⁸ ; *и аще уготовлю место вам, паки прииду и поиму вы к Себе, да, идеже есмь Аз, и вы будете*¹⁴⁵⁹ а также слова Ап. Павла, сказавшего: *Аще бо веруем, яко Иисус умре и воскрес, тако и Бог умершыя во Иисусе приведет с Ним. Яко Сам Господь в повелении, во гласе архангелове и в трубе Божии снидет с небесе, и мертвии о Христе воскреснут первее; потом же мы живущии оставшии купно с ними восхищени будем на облацех в сретение Господне на воздухе, и тако всегда с Господом будем*¹⁴⁶⁰.

Так своим гностическим учением о. Булгаков разрушает не только учение нашей Церкви о вознесении, но и веру в будущее блаженство людей при полном человеческом составе, с душой и телом, в небесном Царстве Господа нашего Иисуса Христа.

Лучше было бы о. Булгакову верить в богооткровенные тайны так, как верует наша Церковь. Но он этого не делает и предлагает свое собственное догматическое учение, противное и Божественному Откровению, и учению Церкви, которое в силу этого является еретическим и пагубным, в особенности для самого о. Булгакова.

Поэтому, имея в виду данное софийное учение, мы должны указать о. Булгакову на слова св. Григория Богослова, которые он должен всегда помнить: «Если, – пишет св. Григорий в своем послании к пресвитеру Кледонию, – кто говорит, что теперь отложена Им плоть, и Божество пребывает обнаженным от тела, а не признает, что с воспрнятым человечеством и теперь пребывает Он и придет; – то да не узрит таковой славы Его пришествия»¹⁴⁶¹.

Таково учение прот. Булгакова о вознесении, или его софийное определение, именующее Софию «Телом Христовым», и которое является последним в числе всех выше рассмотренных нами определений Софии.

Заключение

Имея в виду все вышеизложенное нами касательно софийного учения, мы должны констатировать, в качестве общих выводов, это учение в таком виде.

Прежде всего, учения о. о. Булгакова и Флоренского о Софии нет ни в Священном Писании, ни у св. отцов Церкви. Правда, прот. Булгаков и свящ. Флоренский делают попытки обосновать свое учение на свидетельствах Божественного Писания и святоотеческого учения. Но мы уже знаем, что все эти попытки совершенно беспочвенны и, кроме того, в устах о. Булгакова являются в высшей степени странными в виду его резко отрицательного отношения к святоотеческому авторитету¹⁴⁶². Как мы видели, он даже обвиняет св. отцов в несторианской, аполлинарианской и монофизитской ересь¹⁴⁶³. Своей критикой IV Вселенского Собора он уничтожает значение его догматического определения¹⁴⁶⁴. А определение VI Всел. Собора им буквально отвергается наряду с еретическим монофелитским учением, как несоответствующее истине¹⁴⁶⁵. Конечно, вследствие такого отношения к Вселенским Соборам о. Булгаков сам отсекает себя от единения с православной Церковью и своими собственными устами свидетельствует, что он не является ее сыном.

Не имея возможности в учении нашей Церкви найти основу для своего собственного учения о Софии и в частности, как о посредстве, чрез которое Господь сотворил мир, он ищет ее в философии Платона¹⁴⁶⁶ и даже в каббалистическом учении¹⁴⁶⁷. Здесь, в вопросе о творении Богом мира посредством Софии, между учением о. Булгакова и учением каббалы наблюдается очень большое сходство.

Но еще большее сходство в учении о Софии наблюдается у о. Булгакова, а также и о. Флоренского с гностицизмом и в особенности с учением гностиков валентиниан¹⁴⁶⁸. В гностицизме и находится самое главное основание для учения о Софии прот. Булгакова и свящ. Флоренского. Поэтому в введении нашей настоящей книги по обследованию софийного

учения, мы говорили, что исходной мыслью последнего является учение гностиков о посредстве между Богом и миром. К тому же, по словам о. Флоренского, в этом посредстве, чрез которое соприкасается или соединяется Бог со всем существующим, и заключается весь смысл великого софийного существа, т.е. Софии¹⁴⁶⁹.

Итак, основой данного учения о. о. Булгакова и Флоренского является не учение Церкви, а гностическая мысль о посредстве, без которого Бог будто не может иметь соприкосновения с тварью¹⁴⁷⁰. Эта гностическая мысль о посредстве содержится в основе учения о. Булгакова о творении¹⁴⁷¹, о воплощении¹⁴⁷² и о вознесении Господа¹⁴⁷³. Она имеется в виду во всех, рассмотренных нами софийных определениях. Ею проникнуто все учение о Софии о. о. Булгакова и Флоренского.

Но эта гностическая мысль является ложной. Таким она делает и все софийное учение о. о. Булгакова и Флоренского. Этою исходною, основною мыслью объясняются те бесчисленные противоречия, которые наблюдаются в учении прот. Булгакова и свящ. Флоренского.

Противоречия мы находим, прежде всего, между учениями того и другого. О. Булгаков заявляет, что Божественная София есть не ипостась, а ипостасность¹⁴⁷⁴. О. Флоренский называет Софию личностью, точнее – «четвертым тварным лицом»¹⁴⁷⁵.

По словам прот. Булгакова, София не «участвует в жизни внутрибожественной»¹⁴⁷⁶. А свящ. Флоренский говорит, что «София участвует в жизни триипостасного Божества, входит в троичные недра»¹⁴⁷⁷.

Но еще больше противоречий мы находим у каждого из них в отдельности. Так, заявляя в одном из своих сочинений, что Божественная София есть не ипостась, а ипостасность, о. Булгаков в другом месте утверждает совсем иное, говоря, что София есть четвертая ипостась¹⁴⁷⁸.

В своем очерке «Ипостась и ипостасность» прот. Булгаков говорит, что «Премудрость Божию – надо строго отличать от сущности Божией или природы (οὐσία или φύσις)». А в своей книге «Агнец Божий» София и Усия – (сущность Божия или Божественная природа) им отождествляются¹⁴⁷⁹.

Прот. Булгаков свидетельствует, что София не есть тварь: и тут же говорит, что София есть «создание и дочь Божия»¹⁴⁸⁰. В той же своей книге «Свет невечерний» о. Булгаков учит, что «София не имеет своей собственной мощи, но получает ее от Бога». А в своем сочинении «Купина Неопалимая», а также и в других своих сочинениях он определяет Софию, как «творческое» или миротворческое начало¹⁴⁸¹.

Прот. Булгаков заявляет, что София не Бог¹⁴⁸² и это заявление не препятствует ему определять Софию наименованиями, приложимыми к одному только Богу и даже прямо называть ее богиней¹⁴⁸³.

Подобные противоречия мы находим и в кн. о. Флоренского. В своем определении Софии, где последняя именуется великим, царственным и женственным существом, о. Флоренский не отождествляет Софию с тварными существами¹⁴⁸⁴. Но это не мешает ему называть ее четвертым тварным лицом¹⁴⁸⁵.

Несмотря на то, что о. Флоренский называет Софию тварным лицом¹⁴⁸⁶, он как и о. Булгаков, прилагает к ней такие именованья, которые приложимы только к одному Богу. Это противоречие выступает с особенною силою при его вышеуказанном наименовании Софии великим, царственным и женственным существом, которому будто приносит почитание Божия Матерь и вне которого смерть и безумие¹⁴⁸⁷, каковым существом исключительно может быть один только Бог.

Мы не будем здесь указывать всех противоречий в софийном учении о.о. Булгакова и Флоренского. Их слишком много. Обо всем этом нами в свое время было сказано. В своем заключении мы говорим об этих противоречиях, желая отметить, что расхождение софийного учения прот. Булгакова и свящ. Флоренского с логическими требованиями разума является одним из самых существенных недостатков этого учения.

Само собою разумеется, что расхождение настоящего софийного учения с православною Церковью является еще большим и самым главным его недостатком. Под последним мы разумеем множество нелепых заблуждений, присущих сему софийному учению, на которые также надо смотреть, как на

следствие его ложной гностической основы, и которые также в данный момент не будем перечислять полностью. Отметим только главные из этих заблуждений.

Во всех определениях, в которых Софии приписывается о. о. Булгаковым и Флоренским Божественное достоинство, вводится языческое мирозерцание, ибо наряду с Св. Троицей здесь предлагается учение о бытии в лице Софии другого бога, и, таким образом, здесь содержится учение о двубожии.

В тех наименованиях, в которых София определяется о. Флоренским, как «самое истинное чистое и полное человечество», как «истинная Тварь или тварь в Истине»¹⁴⁸⁸, а также в том определении Софии, в котором она именуется и о. Булгаковым и о. Флоренским душою мира¹⁴⁸⁹, выражается языческое пантеистическое мирозерцание.

В определении Софии, где она именуется о. Булгаковым энергией Божией и где София, как действие Божие, отождествляется с самим Богом, выражается учение варлаамитов, которые вопреки учению св. Григория Паламы, отождествляли энергию Божию с самим Богом, за что и были осуждены Церковью¹⁴⁹⁰.

В наименовании, в котором София определяется о. о. Булгаковым и Флоренским именем Божиим и под этим предлогом, как действие Божие, отождествляется с самим Богом, – мы находим еретическое учение Евномия, отождествлявшего имя Божие: «Нерожденный» с самим Богом. Это учение также было осуждено Церковью¹⁴⁹¹.

В определении о. Булгаковым Софии, как Усии, мы видим еретическое учение, уничтожающее основной христианский догмат о Св. Троице¹⁴⁹².

В софийном учении о сотворении Богом мира, при содействии гностического посредства – Софии, искажается православное учение о творении, почему это софийное учение, как гностическое, нужно назвать еретическим¹⁴⁹³.

В учении о. Булгакова о воплощении, точнее – об образе соединения во Христе двух естеств, – уничтожается православное учение о воплощении и заменяется учением гностического характера о воплощении Софии¹⁴⁹⁴.

В учении прот. Булгакова по поводу догматического определения VI В. Собора о двух волях и действиях во Христе, последнее им отвергается и заменяется еретическим софийным учением, что «воля и энергия есть проявление жизни духа»¹⁴⁹⁵.

В учении того же о. Булгакова о вознесении уничтожается православный о сем догмат, который заменяется еретическим учением гностического характера о пребывании вознесшегося Господа одесную Отца не с человеческим прославленным телом, а лишь с идеальным его образом – Софией»¹⁴⁹⁶. Здесь уничтожается и православное учение нашей Церкви о загробном блаженстве святых людей после страшного суда Христова с воскрешенными и прославленными своими телами в небесном царстве Св. Троицы; а также здесь искажается православный взгляд на таинство Евхаристии.

Таким образом, имея в виду означенные заблуждения о. о. Булгакова и Флоренского в их учении, мы должны последнее назвать настоящим еретическим учением с гностическим и языческим мирозерцанием.

Это софийное учение примешивается прот. Булгаковым и свящ. Флоренским к православному учению, благодаря чему истина смешивается с ложью. В итоге получается догматический хаос. Впрочем в этом хаосе с еретической настойчивостью проводится, как самая главная, болезненная мысль, что София – это «Все», и «Все» – это София, которая на самом деле есть ничто – нелепая, кощунственная фантазия древних гностиков, принявшая новую форму в учении о. о. Булгакова и Флоренского.

* *

Святая наша Церковь искони тщательно охраняла истину православной веры и не допускала ее смешения с ложью, отмечая всякую ересь. Должна она это сделать и теперь по отношению к нелепому еретическому учению о Софии, Премудрости Божией. При этом надо иметь в виду то, что главным представителем и распространителем этого софийного учения за рубежом России является лицо, имеющее за собой большой научный авторитет, облеченное в священный сан и поставленное во главе Богословского Института – рассадника

духовного просвещения для нашего верующего русского юношества.

В виду всего вышеизложенного необходимо нашей зарубежной Русской Церкви, как и всем православным Церквям *отвергнуть* настоящее софийное учение о. о. Булгакова, Флоренского и Вл. Соловьева, как еретическое, не имеющее ничего общего с православным учением. Это нужно сделать во исполнение слов Христа: *Мните ли, яко мир приидох дати на землю? Ни, глаголю вам, но разделение;* ¹⁴⁹⁷ а также и слов Ап. Павла, сказавшего: *Кое бо причастие правде к беззаконию? Или кое общение свету ко тьме?* ¹⁴⁹⁸ Твердо убо основание Божие стоит, имущее печать сию: *позна Господь сущия Своя, и: да отступит от неправды всяк именуяй имя Господне* ¹⁴⁹⁹.

Русский Спасов Александро-невский монастырь.

30 августа 1935 года.

Примечания

¹ - Прот. Сергей Булгаков. «Купина Неопалимая». Опыт догматического изложения некоторых черт в православном почитании Богоматери. 255 стр. Париж. 1927 г.

² - С. Булгаков. «Свет невечерний». Стр. 215, 219–225, 239–241. Москва. 1917 г. Сборник статей, посвященных П.Б. Струве. Учение о Софии, Премудрости Божией. Пр. С. Булгаков. «Ипостась и ипостасность». стр. 364–365. Прага 1925 г. «Купина Неопалимая» стр. 190, 228, 246–250, 252, 258.

³ - Ист. Хр. Церк. Д.С. Робертсон, т. I, етр. 188–189. СПб. 1890 г.

⁴ - «Купина Неопалимая», стр. 263–266.

⁵ - Ibid., стр. 263.

⁶ - Ibid., стр. 263–264.

⁷ - Ин. 16:13.

⁸ - Быт. 2:7.

⁹ - Учение св. Феоплпта. Добротолубие V, стр. 190. Москва 1889 г.; св. Феодор Студит. Доброт. IV, стр. 306; св. Григорий Богослов т. II, стр. 122, СПб; св. Симеон Нов. Богослов, ч. I. стр. Мос. 1882 г. ч. II стр. 88, М. 1890.

¹⁰ - Доброт. III. стр. 231 М. 1888 г.

¹¹ - Ibid. стр. 340–341.

¹² - Св. Симеон Н. Б., ч. II, стр. 74.

¹³ - Св. Симеон Н. Б., ч. I, стр. 335.

¹⁴ - Св. Симеон Н. Б., ч. II, стр. 84.

¹⁵ - Творения св. Афанасия В. ч. I. стр. 269, 183. Св.-Тр. Серг. Лавр. 1902 г.

¹⁶ - Беседы св. И. Златоуста на Ев. св. Иоанна Бог. Бес. 5, стр. 43–46, СПб, 1902 г.

¹⁷ - Добротолубие, т. I, стр. 91, Москва, 1895 г.

¹⁸ - Творения св. Григ. Бог. ч. I, стр. 303, ч. II, стр. 27.

¹⁹ - Твор. св. Афанасия В. ч. II, стр. 302, 355.

²⁰ - Ин. 1:1.

- ²¹ - Ин. 5:17, 19, 21, 22, 26; 6: 69; 8:18, 25, 58; 10:30, 38; 14:10–11; 15:15; 16:28; 17:10, 21–22; 19:7; 20:28.
- ²² - Ин. 20:31.
- ²³ - Ин. 5:20.
- ²⁴ - 1Тим. 2:3; 3:16; 4:10.
- ²⁵ - Тит. 1:3; 2:10, 13; 3:4.
- ²⁶ - Твор. св. Григ. Бог. т. II, стр 33.
- ²⁷ - «Опыт прав. догм. бог.» еп. Сильвестра, т. III, стр. 20, Киев, 1898 г.
- ²⁸ - Доброт. т. V, стр. 514.
- ²⁹ - «Опыт прав. догм. бог.» еп. Сильвестра, т. III, стр. 27.
- ³⁰ - Твор. св. Афанасия В. ч. II, стр. 293, 305.
- ³¹ - Ibid. стр. 296.
- ³² - Ibid. стр. 299–300.
- ³³ - Догматич. богосл. Еп. Сильвестра, т. III, стр. 38.
- ³⁴ - Руководство к основ. богос. Арх. Августин, стр. 282, Москва 1912 г.
- ³⁵ - Ibid., стр. 27.
- ³⁶ - Догмат. Богосл. еп. Сильвестра, т. III, стр. 16.
- ³⁷ - Деян. 14:15–17.
- ³⁸ - Евр. 1:12.
- ³⁹ - Соч. св. Иринея, еп. Лионского. Кн. IV, стр. 323, СПб. 1900 г.
- ⁴⁰ - Догмат. Богосл. еп. Сильвестра, т. III, стр. 16, 26.
- ⁴¹ - Ibid. стр. 84–85.
- ⁴² - Ibid. стр. 38–39.
- ⁴³ - Ibid. стр. 39.
- ⁴⁴ - Творения св. Афанасия, ч. II, 3-е Слов против ариан, стр. 447.
- ⁴⁵ - Догмат. Богосл. еп. Сильвестра, стр. 40.
- ⁴⁶ - Ibid.
- ⁴⁷ - «Купина Неопалимая», стр. 269.
- ⁴⁸ - 2Мак. 7:28.

- 49 - Соч. св. Иринея, кн. II, стр. 132. СПб. 1900 г.
- 50 - Добротолюбие, т. III, стр. 267.
- 51 - Ibid., т. IV, стр. 591.
- 52 - Слова св. Симеона Н. Б., ч. II, стр. 81, 76.
- 53 - Мк. 13:19.
- 54 - 1Кор. 2:7; Кол. 1:26.
- 55 - Евр. 2:3.
- 56 - Догмат. Богосл. еп. Сильвестра, т. III. стр. 14–15.
- 57 - Доброт., т. III, стр. 231.
- 58 - Рим. 4:17.
- 59 - Твор. св. Григория Богослова, ч. II, стр. 26.
- 60 - Ин. 1:3.
- 61 - Рим. 10:36.
- 62 - Догм. Богосл. еп. Сильвестра. Т. III, стр. 9, 11, 15, 16, 21, 26, 37, 41–44, 49–50, 53, 85, 100, 120–123.
- 63 - Мф. 5:8.
- 64 - Ин. 15:15.
- 65 - Мф. 20:21–22, Мк. 8:17, Лк. 22:24–27; Ин. 16:17–18.
- 66 - Ин. 16:12–13; 14:26.
- 67 - Еф. 1:8.
- 68 - 1Кор. 2:16.
- 69 - 1Пет. 3:15.
- 70 - «Воскресное Чтение». изд. Киево-Печ. Лавры, стр. 142–143, Киев, 1840 г.
- 71 - Ист. Христ. Церкви. Д.С. Робертсон. Т. I, стр. 99.
- 72 - Подвижнические слова св. Исаака Сир. стр. 332. Москва, 1854 г.
- 73 - Преп. Отцев Варсонуфия В. и Иоанна руководство к духовной жизни. С греческого. Стр. 381–384. Москва, 1892 г.
- 74 - Подпал анафеме Ориген и на первом Вселенском Соборе, как оскотливший себя.
- 75 - Четьи-Минеи на 21 Июля.
- 76 - Твор. Афанасия, часть I, стр. 185.

- 77 - I Правило VI Трулльского Собора.
- 78 - Ibid. стр. 269.
- 79 - Ibid. стр. 269.
- 80 - «Купина Неопалимая», «Свет невечерний», «Ипостась и ипостасность».
- 81 - «Свет невечерний», стр. 213.
- 82 - «Свет невечерний», стр. 212–214.
- 83 - «Столп и утверждение истины», свящ. П. Флоренский, стр. 390. Берлин, 1929.
- 84 - «Свет невечерний», стр. 213.
- 85 - «Столп и утверждение истины», стр. 326.
- 86 - Ibid. стр. 349.
- 87 - «Свет невечерний», стр. 212–213.
- 88 - Ibid. стр. 212. «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- 89 - «Купина Неопалимая», стр. 253.
- 90 - «Свет невечерний», стр. 212.
- 91 - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- 92 - «Свет невечерний», стр. 212.
- 93 - Ibid. стр. 215.
- 94 - «Свет невечерний», стр. 212.
- 95 - «Купина Неопалимая», стр. 254.
- 96 - «Осн. Богосл.» архим. Августина, стр. 282.
- 97 - Ibid. стр. 304.
- 98 - «Догмат. Богосл.» еп. Сильвестра, стр. 56–57.
- 99 - «Осн. Богосл.» архим. Августина», стр. 118.
- 100 - Твор. бл. Августина, часть II, О бессмертии души, гл. III, стр. 302. Киев, 1905; часть VIII, О книге Бытия, гл. V, стр. 177, 200. Киев, 1895.
- 101 - «Ипостась и ипостасность», стр. 364–365.
- 102 - «Столп и утверждение истины», стр. 349.
- 103 - «Свет невечерний», стр. 212, 215.
- 104 - Ibid. стр. 216.
- 105 - Ibid. стр. 221.

- ¹⁰⁶ - Добротолубие, т. III, стр. 266, 267.
- ¹⁰⁷ - Ibid., т. V, стр. 155.
- ¹⁰⁸ - Ibid. стр. 203.
- ¹⁰⁹ - Твор. св. Григория Богослова, т. I, стр. 441 (изд. Сойкина); ср. Добротолубие, т. V, стр. 150; св. Григ. Бог., т. II, стр. 33.
- ¹¹⁰ - Творения св. Афанасия Великого, ч. I, стр. 186.
- ¹¹¹ - Ibid., часть I, стр. 467.
- ¹¹² - Твор. св. Григория Богослова, т. II, стр. 20.
- ¹¹³ - Твор. бл. Августина, часть VII, стр. 185. Киев, 1912 г.
- ¹¹⁴ - «Свет невечерний», стр. 219.
- ¹¹⁵ - Догмат. Богосл. еп. Сильвестра, т. I, стр. 48–49.
- ¹¹⁶ - Ibid. стр. 452.
- ¹¹⁷ - Твор. св. Григория Богослова, т. I, стр. 391.
- ¹¹⁸ - Беседы св. Иоанна Златоуста на Еванг. св. Иоанна Богослова. Беседа 2-я, стр. 14–16. СПб. Дух. Академ. 1912 г.
- ¹¹⁹ - «Свет невечерний», стр. 220.
- ¹²⁰ - «Столп и утверждение истины», стр. 329.
- ¹²¹ - «Свет невечерний», стр. 218.
- ¹²² - Твор. Св. Афанасия Великого, ч. II, стр. 295–296.
- ¹²³ - «Столп и утверждение истины», стр. 325.
- ¹²⁴ - «Свет невечерний», стр. 212, 214; «Столп и утверждение истины», стр. 390.
- ¹²⁵ - «Свет невечерний», стр. 218.
- ¹²⁶ - Ibid. стр. 215.
- ¹²⁷ - Ibid. стр. 239–240.
- ¹²⁸ - «Купина Неопалимая», стр. 190, 239, 252.
- ¹²⁹ - «Свет невечерний», стр. 219; Прит. 8:22–23, 30.
- ¹³⁰ - Ibid. стр. 203–239.
- ¹³¹ - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- ¹³² - «Свет невечерний», стр. 219, прим. 1-ое.
- ¹³³ - «Руководство к Основн. Богосл.» Арх. Августин, стр. 296–300, Москва 1912 г.

- 134 - «Свет невечерний», стр. 216.
- 135 - Быт. 1:1.
- 136 - Твор. св. Афанасия Великого, часть III. стр. 52. Ср. стр. 33.
- 137 - Беседы на Евангелие Иоанна Богослова. Беседа 3я, 25. СПб 1903 г.
- 138 - Быт. 1:1.
- 139 - Творения св. Василия Великого, ч. I, стр. 7–8, Москва, 1891.
- 140 - Ibid. стр. 8–9, 11.
- 141 - Ibid. стр. 11–12.
- 142 - Ibid. стр. 12–13.
- 143 - Быт. 1:1.
- 144 - Твор. бл. Августина, часть VII, стр. 99.
- 145 - Твор. бл. Августина, часть IV, кн. XI, стр. 227–228. Киев, 1905 г.
- 146 - Ин. 1:1.
- 147 - Афанасия Великого, часть I, стр. 468–469.
- 148 - Твор. бл. Августина, часть VII, стр. 56.
- 149 - Твор. св. Василия Великого, часть III, стр. 73. Свято-Троиц. Лавра, 1900 г.
- 150 - Ин. 1:1.
- 151 - Твор. св. Василия Великого, часть III, стр. 230.
- 152 - Ин. 1:1.
- 153 - Беседы св. Иоанна Злат. на Евангелие Иоанна Богослова, бес. 3-я, стр. 18.
- 154 - Ibid., беседа 3-я, стр. 26.
- 155 - Сборник писем Феофана, вып. 2-й, Москва, 1898 г., стр. 15–16; вып. 7-й, Москва, 1900 г., стр. 55, 60–62; Твор. бл. Авг. О граде Божиим, ч. VI, стр. 70–72. Киев, 1910 г.
- 156 - Письма Феофана, т. VII, стр. 73.
- 157 - Прит. 8:22–23, 30
- 158 - Творения св. Афанасия Великого, ч. III, стр. 265.
- 159 - Ibid., стр. 323.

- 160 - Вар. 10:5.
- 161 - Творения св. Афанасия Великого, ч. II, часть II, слово 2-е против ариан, стр. 323–324.
- 162 - Ibid., стр. 323.
- 163 - Ibid., стр. 341.
- 164 - Кол. 1:18.
- 165 - Твор св. Афанасия Великого, часть II, стр. 347.
- 166 - Ibid., стр. 348–349.
- 167 - Ibid., стр. 349–350.
- 168 - Ibid., стр. 264–267.
- 169 - Ibid., стр. 275.
- 170 - Притч. 8:23.
- 171 - 1Кор. 3:10–11.
- 172 - Твор. св. Афанасия Великого, часть II, стр. 358–359.
- 173 - Притч. 8:23.
- 174 - Твор. св. Афан. Вел., сл. 2-е против ариан, стр. 359, 362, ч. II.
- 175 - Притч. 8:25.
- 176 - Твор. св. Афанасия Великого, часть II, стр. 303, 335–336; ср. стр. 340–341.
- 177 - Твор. св. Афанасия Великого, часть I, стр. 437.
- 178 - Ibid., часть II, стр. 368–369.
- 179 - Быт. 1:26.
- 180 - Твор. св. Афанасия Великого, часть I, стр. 189–190.
- 181 - Притч. 8:22.
- 182 - Твор. св. Василия Великого, часть III, стр. 145.
- 183 - Ibid., стр. 146.
- 184 - Твор. св. Василия Великого, часть IV, стр. 34.
- 185 - Мф 6:13; ср. Мф. 25:34.
- 186 - «Ипостась и ипостасность», стр. 358.
- 187 - «Столп и утверждение истины», стр. 333.
- 188 - «Благовестник» или толкование бл. Феофилакта, арх. болг. на св. Еванг. Матфея, стр. 111. Казань. 1875 г.

- 189 - Св. Симеон Н. Б., понятие Царства Божиего и Царства Небесного отождествляет; см. Добротолюбие, т. IV, стр. 44.
- 190 - Твор. св. Афанасия Великого, часть IV, стр. 154.
- 191 - Ин. 14:2.
- 192 - Твор. св. Исаака Сирианина, стр. 379.
- 193 - Ин. 14:15–16.
- 194 - Ин. 14:21.
- 195 - Ин. 14:16, 23.
- 196 - Ин. 15, 10–11.
- 197 - Мф. 6:33.
- 198 - Твор. св. Афанасия Великого, том IV, стр. 434.
- 199 - Добротолюбие, т. I, стр. 571; ср. Добротолюбие, т. III, стр. 318.
- 200 - Твор. св. Исаака Сирианина, стр. 483.
- 201 - Рим. 14:17.
- 202 - Слова св. Симеона Нового Богослова, том II, сл. 66, стр. 202, 208.
- 203 - Ibid., т. II, слово 81, стр. 348.
- 204 - Ibid., стр. 542.
- 205 - Ин. 15:5.
- 206 - Слова св. Симеона Нового Богослова, том II, сл. 89, стр. 479.
- 207 - «Столп и утверждение истины», стр. 295.
- 208 - Ин. 14:16; 16:13.
- 209 - Догм. Богосл. митр. Макария, том I, §38, стр. 255.
- 210 - 1Кор. 1:24.
- 211 - Догм. Богосл. митр. Макария, том I, §34, стр. 232.
- 212 - 1Кор. 1:24.
- 213 - ср. там же, т. IV, стр. 234, 271, 317.
- 214 - Евр. 1:3.
- 215 - Деян. 7:2; Твор. св. Аф. Вел., том III, стр. 279–280.
- 216 - Ibid., стр. 312.
- 217 - Пс. 23:10.

- 218 - Твор. св. Афанасия Великого, том III, стр. 270.
- 219 - Ibid., стр. 269–270.
- 220 - Ibid., стр. 340.
- 221 - «Купина неопалимая», стр. 255.
- 222 - «Свет невечерний», стр. 239–240.
- 223 - Ibid., стр. 363–364.
- 224 - Догматическое Богословие еп. Сильвестра, том III, гл. II § 5, стр. 32.
- 225 - Твор. бл. Августина, часть VII. О книге Бытия, гл. IV, стр. 105; гл. XVII, стр. 162.
- 226 - Догматическое Богословие еп. Сильвестра, §5, стр. 36–38; ср. §6, стр. 43.
- 227 - «Друг Жениха» прот. Сер. Булгаков, стр. 128. Париж, 1927 г.
- 228 - Твор. Иоанна Злат., том VII, кн. I, беседа 36, стр. 396–401.
- 229 - Мф. 11:3.
- 230 - Собрание этих свидетельств св. Златоуста, Илария, Кирилла Ал. и др. у Вишнякова, ц. с. 316 сл. Примечание о. Булгакова.
- 231 - «Друг Жениха», стр. 123–129.
- 232 - Ин. 10:38.
- 233 - Четьи-Минеи 20 ноября.
- 234 - Св. Ириней. Против ересей. Книга III, гл. 4; Посл. Восточ. Патр., гл. 12; Христ. Катехиз. Митрополита Филарета, стр. 7, 58.
- 235 - Ин. 16:13.
- 236 - Мал. 3:1; Мф. 11:10; Мк. 1:2; Лк. 7:27.
- 237 - «Друг Жениха», стр. 187–188, 191, 196–198; 200, 203, 207:208.
- 238 - Правосл. Догм. Богословие Макария, арх. Харьковскаго, т. I, § 63, стр 377–382, изд. 3-е СПб. 1868 г.
- 239 - Означенные слова о. Булгакова помещены в той же главе в тексте подстрочных примечаний. «Друг жениха», стр.

182.

²⁴⁰ - Ibid., гл. 10, стр. 200; там же, экскурс 1-й, стр. 240.

²⁴¹ - Мал. 3:1.

²⁴² - «Благовестник» бл. Феофилакта, часть I, Ев. от Мф. гл. 2, стр. 157.

²⁴³ - «Свет Невечерний», стр. 219.

²⁴⁴ - Прем. Солом. 1:5, 78; 7:22–28; 8:2–18; 9:4,6; 10–12.

²⁴⁵ - Прем. Иис. сына Сирах. 1 и 24.

²⁴⁶ - «Купина Неопалимая», экскурс II, стр. 241–252.

²⁴⁷ - Проф. А. Олесницкий. «Рук. о св. Пис. Сведения». СПб, 1894. § 33. стр. 81–83.

²⁴⁸ - «Толковая Библия» изд. приемников проф. Лопухина. Том V, стр. 159–161. СПб. 1908 г.

²⁴⁹ - «Толк. Библия, том V, стр. 193.

²⁵⁰ - «Руков. о св. Писан. Сведения». Проф. А. Олесницкий, § 32, стр. 80–81.

²⁵¹ - «Прем. Солом.» 9:2; Твор. св. Афанасия Великого, часть II. Слово 2-е на ариан. стр. 321.

²⁵² - Твор. св. Афанасия Великого, часть I, стр. 189–190; 468–469.

²⁵³ - Ibid. Часть II, Слово 2-е на ариан, стр. 303, 323–325, 335–336, 340–341, 362–363, 368–369.

²⁵⁴ - «Толк. Библия, том V, стр. 120–121; «Прем. Солом.», 10:15–21.

²⁵⁵ - «Толк. Библия, том V, стр. 193.

²⁵⁶ - Быт. 1:1, 26–27; Мф. 19:4; Мк. 10:6; 4Цар. 19:15; Пс. 85:9; 103:19; 118:3; Иса. 40:28; 45; 12; Иер. 33:2; 38:16; Ин. 1:9; Деян. 7:50; 17:24; Иак. 3:9; Евр. 1:2; Откр. 4:11; 10

²⁵⁷ - Учение св. Феодикта. Доброт., т. V, стр. 190; Св. Феодор Студит. Доброт., т. IV, стр. 306; св. Григорий Богослов, т. II. Иф. стр. 122; св. Симеон Новый Богослов, т. I, стр. 344, т. II, стр. 88.

²⁵⁸ - «Купина Неопалимая», стр. 253.

²⁵⁹ - Притч. 8:22.

²⁶⁰ - 1Кор. 1: 24.

- 261 - «Купина Неопалимая», стр. 253.
- 262 - Твор. св. Исаака Сирианова, слово 21, стр. 101.
- 263 - Слова преп. Симеона Нового Богослова, т. I, стр. 280. Москва. 1882 г.
- 264 - Деятельные главы Никиты Стифата. Добротол. т. V, стр. 96.
- 265 - Слова преп. Симеона Н. Б., т. II. стр. 220.
- 266 - Никита Стифат. Добротол., т. V, стр. 154.
- 267 - Житие св. Григория Синаита, перевод с греческого И. Соколова, стр. 63. Москва, 1904 г.
- 268 - «Купина Неопалимая», стр. 196–197.
- 269 - Об этом засвидетельствовано нам лично заштатным свящ. означенной церкви о. экономом, прот. Апостолом Георгиевым.
- 270 - Ин. 20:28.
- 271 - Евр. 1:3.
- 272 - 1Кор. 1:23–24.
- 273 - «Купина Неопалимая», стр. 271–272.
- 274 - 1Кор. 1:24.
- 275 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 3–49; 92.
- 276 - Твор. св. Афанасия В., т. III, стр. 64.
- 277 - Ibid., т. I. Изложение веры, стр. 264–267. Послание о том, что Собор Никейский определение свое против арианской ереси изложил правильным образом и благочестно. Стр. 436, 442–443, О Дионисии Александрийском... стр. 459; *ibid*, ч. II, Слово второе на ариан, стр. 196–197; 236–242. Слово третье на ариан, стр. 389. Слово четвертое на ариан, стр. 469, 486–487; ч. IV-я, стр. 440–443.
- 278 - Ibid., стр. 312.
- 279 - Евр. 3:1,2.
- 280 - Деян. 2:36; Твор. св. Афанасия В., ч. II. Первое слово на ариан, стр. 245–246.
- 281 - Ibid., стр. 402–404.

- ²⁸² - Твор. св. Афанасия В., ч. II, слово 2-е на ариан, стр. 303, 335–336; сравн. стр. 340–341.
- ²⁸³ - Прот. Булгаков имеет в виду слова «Притчей» гл. VIII, 22–31.
- ²⁸⁴ - «Купина Неопалимая», стр. 239.
- ²⁸⁵ - 1 Кор. 1:24.
- ²⁸⁶ - Ин. 14:6. Жизнь – евр. חַיִּים; истина – אֱמֻנָה, ж. р.
- ²⁸⁷ - Ин. 10, 9. Дверь – евр. בֵּית ж. р.
- ²⁸⁸ - «Купина Неопалимая», стр. 281–282.
- ²⁸⁹ - «Куп. Неоп.», стр. 273.
- ²⁹⁰ - Ibid., стр. 271.
- ²⁹¹ - Ibid., стр. 271.
- ²⁹² - Ibid., стр. 266.
- ²⁹³ - Ibid., стр. 263.
- ²⁹⁴ - Ibid., стр. 271, 279, 239.
- ²⁹⁵ - «Свет невечерний», стр. 212.
- ²⁹⁶ - Твор. св. Афанасия Вел., часть II, стр. 28–29; срав. Слово второе на ариан, стр. 343–344.
- ²⁹⁷ - Ibid., стр. 313–314; сравн. Твор. Бл. Августина ч. 4-я: О граде Божием. Кн. II-я, гл. X, стр. 189, 192. Киев, 1905 г.
- ²⁹⁸ - Православное Догматическое богословие Макария, Архиеп. Харьковского. Том I, изд. третье. Образ творения. §58, стр.365–367. СПб. 1868.
- ²⁹⁹ - Ibid., стр. 360
- ³⁰⁰ - Ibid., стр. 539–541; сравн. § 105, стр. 544–545.
- ³⁰¹ - Ibid, стр. 559.
- ³⁰² - Ibid., стр. 370.
- ³⁰³ - «Свет невечерний», стр. 212, 214; «Столп и утвержд. истины», стр. 390.
- ³⁰⁴ - Догм. Богосл. М. Макария, стр. 354; «Точн. изл. прав. веры», кн. I, стр. 5, СПб., 1894 г.
- ³⁰⁵ - «Куп. Неоп.», стр. 281.
- ³⁰⁶ - Творен. св. Григория Богослова, ч. II, стр. 39.
- ³⁰⁷ - Догм. Богосл. М. Макария, стр. 207–208.

- 308 - «Свет невечерний», стр. 224–225.
- 309 - «Купина Неопалимая». Экскурс II, стр. 240.
- 310 - Ibid., стр. 240.
- 311 - Св. Феофил, епископ Антиохийский умер в 80-х годах II в., Св. Ириней, еп. Лионский – родился в 130 г.; умер в 202 г.
- 312 - «Деяния Вселенских Соборов», изданные в Рус. переводе при Казан. Дух Академии. Казань. Том I, издание второе, 1887 г., стр. 19–28.
- 313 - Ibid., стр. 51–52.
- 314 - «Деяния» – II том. Изд. второе. Казань. 1883 г., стр. 33.
- 315 - Ibid., стр. 89.
- 316 - «Деяния». Том VI. Изд. второе. Казань. 1882 г., стр. 242.
- 317 - «Деяния». Том VII. Изд. второе. Казань. 1891 г., стр. 39.
- 318 - «Столп и утверждение истины», стр. 348; сравн. 330, 332.
- 319 - Ibid. стр. 348–349.
- 320 - Еф. 1:3–4.
- 321 - Притч. 8:23.
- 322 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. II, Слово второе на ариан, стр. 362.
- 323 - «Столп и утверждение истины», стр. 383.
- 324 - Ibid., стр. 390.
- 325 - Жития святых составлен. Архиеп. Черниг. Филаретом, кн. за Авг. мес. 15 чис. Празднование Св. Софии – Премудрости Божией, стр. 119–120. С-Петербург, 1892 г.; б) А. Никольский, «Ико» на Св. Софии, Премудрости Божией». «Родная Старина № 5/6, 25'XII. 1928 г. – ч. I. 1929 г. Издания Староверческого кружка ревнителей старины при обществе «Гребенщиковское училище» в г. Рига, Латвия; в) Проф. Г.В. Флоровский «О почитании Софии Премудрости Божией, в Византии и на Руси», Труды V-го съезда рус. академических организаций за границей ч. 1, 1932 г., стр. 492; г) «Богоматери». Полное иллюстрированное описание Ея земной жизни и посвященных Ея чудотворных икон. Икона Софии, Премудрости Божией,

Новгородская. Под редакцией Е. Поселянина. Бесплатн. приложение к журналу «Русский Паломник», за 1909 г., кн. III. Издание П.П. Сойкина, за мес. авг., 15 чис. стр. 536; д) «Столп и утверждение истины», стр. 370; «Ипостась и ипостасность», стр. 369.

326 - «Ипостась и ипостасность», стр. 369.

327 - «Свет невечерний», стр. 212–213.

328 - «Столп и утверждение истины», стр. 374–375.

329 - Иса. 9:6.

330 - 1Кор 1:24.

331 - Иса. 9:6.

332 - Проф. Флоровский, «О почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси», стр. 489–490.

333 - Трулл. 82.

334 - Ibid., стр. 494–495.

335 - Ibid., стр. 494–495.

336 - Ibid., стр. 494–495.

337 - То и другое сказания были изданы Г.Д. Филимоновым по рукописи XVI века. Вестник Общества древне-русского искусства при Московск. Публичн. Музее. Т. I, 1874–1876 г.г; стр. 487–488, 493.

338 - Ипостасную.

339 - «Родная Старина» № 5/6.

340 - Проф. Флоровский, «О почитании Софии»... Стр. 487.

341 - А. Никольский, Икона св. Софии, Премудрости Божией, «Родная Старина» № 5/6.

342 - Жития святых, Архиеп. Филарета, стр. 119–120.

343 - «Богоматерь». Полное иллюстрированное описание Ея земной жизни и посвященных Ея имени чудотворных икон», стр. 536.

344 - Проф. Флоровский, «О почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси», стр. 493.

345 - Ibid., стр. 496.

346 - А. Никольский, «Родная Старина» № 5/6.

- 347 - Евр. 12:29.
- 348 - Проф. Флоровский, «О почитании Софии, Премудрости Божией в Византии и на Руси», стр. 489–497.
- 349 - «Ипостась и ипостасность», стр. 369.
- 350 - «Столп и утверждение истины», стр. 370–378.
- 351 - «Ипостась и ипостасность», стр. 364–365.
- 352 - Ibid., стр. 368–369.
- 353 - «Столп и утверждение истины», стр. 326.
- 354 - Ibid., стр. 349.
- 355 - «Свет невечерний», стр. 219.
- 356 - Ibid., стр. 239.
- 357 - «Столп и утверждение истины», стр. 326.
- 358 - «Ипостась и ипостасность», стр. 368–369.
- 359 - «Купина Неопалимая», стр. 246.
- 360 - «Столп и утверждение истины», стр. 248–249.
- 361 - «Купина Неопалимая», стр. 246.
- 362 - «Столп и утверждение истины», стр. 349.
- 363 - Ин. 14:6.
- 364 - Твор. св. Афан. Вел., ч. II, стр. 203; ч. III, стр. 48–49, 157; ч. IV, стр. 289, 293; Твор. св. Григ. Боговл., т. I, стр. 58.
- 365 - Ин. 4:21, 23, 24.
- 366 - Твор. св. Афан. Вел., ч. III, стр. 48–49.
- 367 - Ин. 8:31, 32. Беседы св. Иоанна Златоуста на Ев. Иоанна, стр. 353.
- 368 - 1Ин. 5:20.
- 369 - Мф. 11:27, срав. Ин. 10:15.
- 370 - Твор. св. Афанасия В. ч. I, стр. 274–276; ч. II, стр. 31, 191; 290.
- 371 - Мф. 23:8–9; срав. Ин. 13:13.
- 372 - Кол. 2:3.
- 373 - Твор. св. Афан. Вел., ч. I, стр. 189.
- 374 - Еф. 3:17–19.

- 375 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. I, стр. 211; сравн. стр. 204–210, 213.
- 376 - Ин. 16:12. Сравн. Мф. 20:21–22; Мк. 3:17; Лук. 22:24–27; 16, 17–18.
- 377 - Ин. 16:13.
- 378 - Ibid., 14, 26.
- 379 - 1 Кор. 2:7–8, 10.
- 380 - Твор. св. Афан. Вел., ч. IV, стр. 118.
- 381 - 2Пет. 1:21.
- 382 - Догматич. Богословие М. Макария, § 105, стр. 544–545.
- 383 - Ibid., § 104, стр. 539.
- 384 - Ibid., стр. 540.
- 385 - Твор. св. Григория Богослова, т. I, стр. 581–582.
- 386 - Еф. 1:16–18.
- 387 - 1Кор. 12:3.
- 388 - Твор. св. Афанасия В., часть III. К Серапиону, епископу Тмуйсскому. Послание первое, стр. 41.
- 389 - Твор. св. Григория Богослова, т. II, стр. 30.
- 390 - Твор. св. Афанас. Вел., ч. II, стр. 456.
- 391 - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- 392 - Ibid., стр. 363.
- 393 - Ibid., стр. 359.
- 394 - Ibid., стр. 362–363.
- 395 - Ibid., стр. 366.
- 396 - Исх. 3:14.
- 397 - Твор. св. Афанасия В., ч. III, стр. 41; Твор. св. Григория Б., т. 1, стр. 30.
- 398 - Ин. 5:26.
- 399 - Ин. 5:21.
- 400 - Ин. 5:28–29.
- 401 - Ин. 16:15.
- 402 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. Iя, стр. 273–274.

- 403 - Беседы на Евангелие св. Ап. Иоанна Богослова, бес.
39, стр. 250–257.
- 404 - Ин. 11:25–26.
- 405 - Ин. 14:6.
- 406 - Твор. св. Афан. Вел., ч. I, стр. 216, 218; ч. III, стр. 35.
- 407 - Твор. св. Григ. Богосл., т. I, стр. 528.
- 408 - Пс. 103:30.
- 409 - Твор. св. Василия Великого, кн. 5-я. О Духе Святом,
стр. 226–228.
- 410 - Ин. 17: 21–23.
- 411 - Твор. св. Афанас. Вел., ч. II, стр. 395–401.
- 412 - Деян. 4:32.
- 413 - Слова Симеона Нов. Богосл. т. II, стр. 568.
- 414 - 1Ин. 3:2.
- 415 - Ин. 14:16, 23.
- 416 - Твор. св. Васил. Велик. ч. III, стр. 57. Св. Троицкая
Лавра. 1900 г.
- 417 - «Столп и утверждение истины», стр. 348–349.
- 418 - Ин. 10:27–28.
- 419 - Ин. 17, 12.
- 420 - Ин. 6, 47–48. 51, 53–54.
- 421 - Мф. 19:17.
- 422 - Рим. 6:23.
- 423 - 1Ин. 5: 11.
- 424 - Ин. 6:48.
- 425 - Ин. 6:49–58.
- 426 - Ин. 5:20.
- 427 - Ин. 3:5.
- 428 - Ин. 15:26.
- 429 - Ин. 16:7, 13.
- 430 - Ин. 4:14.
- 431 - Ин. 7:37–39.

- ⁴³² - Беседы св. Иоанна Зл. на евангелие св. Апост. Иоанна Богослова. Бес. 32-я, стр. 205–207.
- ⁴³³ - Апокал. 1:8; 22:13.
- ⁴³⁴ - Духовн. беседы, послания и слова преп. Макария Египетск. Беседа 3-я, стр. 20.
- ⁴³⁵ - Ibid., Послание, стр. 326.
- ⁴³⁶ - Ibid., Беседа 47-я, стр. 304.
- ⁴³⁷ - Доброт. т. II, «О трезвении и молитве», стр. 174.
- ⁴³⁸ - Слова Симеона Нов. Богосл., т. I-ый, слово 18-е, стр. 153. Сравни слово 37-е, стр. 289.
- ⁴³⁹ - Ibid., слово 23-е, стр. 197; сравни слово 26-е, стр. 219.
- ⁴⁴⁰ - Ibid, слово 25-е, стр. 211.
- ⁴⁴¹ - Ibid., слово 39, стр. 296.
- ⁴⁴² - Духовн. Беседы преп. Макария Великого. Беседа 1-я, стр. 11–12; Слова преп. Симеона Н. Б., т. I, слово 11-е, стр. 101, 219.
- ⁴⁴³ - Ин. 6:47–58.
- ⁴⁴⁴ - Слова св. Симеона Н. Б., т. I, слово 52-е, стр. 447–448.
- ⁴⁴⁵ - Беседы преп. Макария В. Бес. 39, стр. 267.
- ⁴⁴⁶ - 2Кор. 5:17.
- ⁴⁴⁷ - Мк. 16:16.
- ⁴⁴⁸ - Слова св. Симеона Н. Б., т. I, слово 11-е, стр. 101.
- ⁴⁴⁹ - Ibid., Слово 18-е, стр. 156. Сравни слово 21-е, стр. 173, слово 26-е, стр. 219; слово 30-е, стр. 239; слово 49-е, стр. 410–411.
- ⁴⁵⁰ - Ibid, т. I, слово 23-е, стр. 195. Сравни т. II, сл. 87-е, стр. 445; Дух. беседы пр. Макария В. Бес. 24-я, стр. 184.
- ⁴⁵¹ - Дух. беседы. пр. Макария Вел. Бес. 30-я, стр. 231.
- ⁴⁵² - Выше преп. Симеон Н. Б. побуждал провождать жизнь в покаянии и сокрушении.
- ⁴⁵³ - Слова св. Симеона Н. Б. т. II, слово 66-е, стр. 200–202. Сравни стр. 208.
- ⁴⁵⁴ - Ibid, т. II, слово 81-е, стр. 357.
- ⁴⁵⁵ - Добротолубие, т. I, стр. 479–480.

- 456 - Дух. Бес. преп. Макария Вел. Бес. 24, стр. 182.
457 - 1Кор. 3:11.
458 - Ин. 1:3.
459 - Твор. св. Афанасия Вел. ч. II, стр. 456.
460 - Твор. св. Григория Бог. т. II, стр. 30.
461 - Ibid., стр. 19–20.
462 - Ibid., стр. 39.
463 - Добротолубие, т. IV. Москва. 1889. Стр. 102.
464 - Твор. бл. Августина, ч. 7-я, изд. 2-ое. Киев, 1912 год.
Стр. 93.
465 - Творения св. Василия Вел., ч. IV, стр. 327. Св. Троице-Сергиев. Лавра, 1901 г.
466 - Ин. 17:6.
467 - Ин. 5:17; 19:21–23, 26; 8:25, 58; 10: 30–38; 11:25; 14: 9–11.
468 - Мф. 16:21.
469 - Ин. 6:40.
470 - Ин. 15:10–11.
471 - Ин. 6:29–58.
472 - Ин. 3:5.
473 - Мф. 12:28.
474 - Мф. 12:31–32.
475 - Ин. 15:26.
476 - Ин. 16:7.
477 - Мф. 28:19.
478 - Твор. св. Афанасия Вел. ч. I «Слово о воплощении Бога-Слова», стр. 215; сравни *ibid.* стр. 209–211.
479 - Ibid., стр. 214; сравни *ibid.* стр. 211.
480 - Ibid., ч. III, стр. 63.
481 - Ин. 14:26.
482 - Ин. 17:6; 3:16; 5:17; Мф. 16:21; Ин. 6: 40; 15:10–11; 6:29–58; 3:5; Мф. 12:28; 12:31–32; Ин. 15:26; 16:7; Мф. 28:19.
483 - Ин. 14:26.
484 - Св. Симеон Н. Б., т. II, стр. 70.

- 485 - Ин. 14:16.
486 - Галат. 5:22–23.
487 - Ин. 14:20. св. Симеон Н. Б. т. II, стр. 71.
488 - Ин. 14:23.
489 - 1Кор. 3:16.
490 - Твор. св. Афан. В., ч. III, стр. 264–265.
491 - Св. Симеон Н. Б., т. II, стр. 121.
492 - Творения св. Григория Богосл., т. II, стр. 22.
493 - Ibid., т. I, стр. 460; сравни *ibid.* стр. 581–582.
494 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, к Серапиону еп. Тмуйскому, послание первое, стр. 29.
495 - Ibid., стр. 48.
496 - Слова Симеона Н. Б., т. II, слово 61-е, стр. 98.
497 - Деян. 7:2.
498 - Твор. еп. Афанасия Вел. ч. III. О явлении во плоти Бога Слова и против Ариан», стр. 270.
499 - Ис. 6:1. 9, 10.
500 - Твор. св. Васнлия Вел. ч. III, кн. 5-я. О Духе Святом; стр. 188. Москва, 1846 г.
501 - Ин. 10:30.
502 - Беседы св. Иоанна Злат. на Еванг. от Ин.; бес. 51, стр. 408.
503 - Ин. 14: 7–11.
504 - Мф. 3:17; 17:5.
505 - Ин. 12:27–28.
506 - Мф. 16:17.
507 - Твор. св. И. Златоуста. Т. VII, бес. 44, стр. 555.
508 - Еф. 4:6.
509 - Твор. св. Афанасия Вел., часть III, стр. 41.
510 - Твор. св. Афанасия Вел., часть III, к Серапиону еп. Тмуйскому послание первое, стр. 20–21.
511 - Иоил. 2:28.
512 - Иез. 36:26.

- 513 - Ин. 14:16.
514 - Ин. 15:26.
515 - 1Кор. 2:11–12.
516 - Лк. 10:22; Мф. 11:27.
517 - И. Златоуста, т. VII, бес. 44, стр. 554.
518 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, стр. 215.
519 - Тит. 3:4–6.
520 - Слова св. Симеона Нов. Бо., т. I, слово 13-ое, стр. 116.
521 - Третья Божественная Ипостась.
522 - Вторая Божественная Ипостась.
523 - Первая Божественная Ипостась.
524 - 1Кор. 12:4–6.
525 - 2Кор. 13:13.
526 - Ин. 14:16.
527 - Ин. 17:11, 17.
528 - 1Сол. 5:23.
529 - Ин. 14:16.
530 - Ин. 14:26.
531 - Ин. 7:39.
532 - Еф. 5:25–27.
533 - Мф. 3:11.
534 - Ин. 7:37–38; сравни Ин. 4:14.
535 - Рим. 16:24; 1Кор. 16:23; 2Кор. 13:13; Гал. 6:18; Фил. 4:23; 2Сол. 3:18.
536 - Гал. 1:6; 2Кор. 12
537 - Рим. 8:9.
538 - Евр. 2:11.
539 - 1Кор. 1:2; Догмат. Богословие М. Макария, т. II, § 165, стр. 183–187.
540 - Ин. 14:26.
541 - Ин. 14:16. 20. 23.
542 - Ин. 3:5.
543 - Ис. 11:2.

- 544 - 1Кор. 6:19.
- 545 - Гал. 5: 22–23.
- 546 - 1Кор. 12:3.
- 547 - 1Кор. 12:4–6.
- 548 - Творения св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 44.
- 549 - 2Кор. 13:13.
- 550 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 45.
- 551 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 5-я «О Духе Св.», стр. 229; Афан. Вел., ч. III, стр. 6; Учение св. Кирилла Ал. «Догматич. Бог.» М. Макария, т. I, § 100, стр. 528–531.
- 552 - Ин. 17:18–19.
- 553 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. II, на ариан слово первое, стр. 237; сравни *ibid.* на ариан слово 2-ое, стр. 284; Слова св. Симеона Нов. Бог., т. 1, сл. 13-ое, стр. 118.
- 554 - Твор. св. Василия Велик., ч. III, кн. 5-я «О Духе Святом», стр. 192, 226.
- 555 - *Ibid.*, стр. 193; сравни *ibid*, стр. 229.
- 556 - Лк. 17:21; Слова св. Симеона Нов. Бог., II т., «Деятельная и богословская главы», стр. 547.
- 557 - *Ibid*, т. I, слово 49-ое, стр. 410.
- 558 - *Ibid.*, слово 18-е, стр. 156.
- 559 - Означенное слово вставлено нами.
- 560 - Слова св. Симеона Нов. Бог., т. I, стр. 156.
- 561 - *Ibid.*, слово 21, стр. 179.
- 562 - *Ibid.*, стр. 180.
- 563 - *Ibid*, слово 52-е, стр. 448.
- 564 - *Ibid*, стр. 447.
- 565 - *Ibid*, стр. 444–445.
- 566 - Учение свв. Иоанна Дамаскина и Кирилла Иерусалимского: «Точное изложение прав. веры», кн. II., гл. 3; «Огласительные поучения». «Догматич. Богословие» М. Макария. § 104, стр. 539.
- 567 - Твор. св. Афанасия Вел., т. III, стр. 32.
- 568 - Ис. 6:3.

- 569 - Ин. 17:11.
- 570 - Деян. 3:14. Сравни 1Пет. 1:15.
- 571 - Мк. 1: 24; Лк. 4:34.
- 572 - Ин. 14:26.
- 573 - Откр. 15:4; 16:5.
- 574 - Твор. св. Василия Вел., ч.III, кн. 3, «О Духе Святом», стр. 135.
- 575 - Дан. 9, 24–25.
- 576 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. 1, «Слово о воплощении Бога-Слова», стр. 240–241.
- 577 - Ibid., стр. 274.
- 578 - Духа Святаго.
- 579 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. II, на ариан слово первое, стр. 238.
- 580 - Твор. св. Григорие Богослова, т. I, слово 3-е, стр. 58.
- 581 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 34.
- 582 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, кн. 3, стр. 134.
- 583 - Ibid., О Св. Духе, стр. 134.
- 584 - «Свет невечерний», стр. 216.
- 585 - «Столп и утверждение истины», стр. 329.
- 586 - Фил. 2:6.
- 587 - 2Кор. 4:4; Кол. 1:15.
- 588 - Евр. 1:3.
- 589 - Ин. 14:9.
- 590 - Догматич. Богословие М. Макария § 34, стр. 230–231.
- 591 - Ibid., стр. 232.
- 592 - Твор. Св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 281–282; сравн. *ibid.* IV, стр. 384.
- 593 - Твор. св. Григория Бог., т. II, стр. 20.
- 594 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. V, о Духе Святом, стр. 190, 214.
- 595 - Слова св. Симеона Н. В., т. I, слово 52-е, стр. 443.
- 596 - Твор. св. Афанасия Вел.» ч. II, стр. 203; срав. *ibid.*, ч. III, стр. 37.

- 597 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 4, стр. 162–163.
- 598 - Слова св. Симеона Нов. Бог., т. I, слово 52-е, стр. 443.
- 599 - Твор. св. Афанасия Вел., ч. Ш, стр. 37–39; сравни *ibid.* стр. 70.
- 600 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 5, стр. 190–191; 196, 214.
- 601 - Слова св. Симеона Н. В., т. I, слово 52-е, стр. 443.
- 602 - Твор. св. Григория Бог., т. I, слово 32-е, стр. 479.
- 603 - Быт. 1:25.
- 604 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 4-я, стр. 162.
- 605 - *Ibid.*, стр. 191.
- 606 - *Ibid.*, стр. 190.
- 607 - «Столп и утверждение истины», стр. 390.
- 608 - 1Цар. 2:6; сравни Ин. 5: 21; 11: 25.
- 609 - Пс. 103:29.
- 610 - Твор. св. Афанасия Алекс., Слово о воплощении Бога-Слова, ч. I, стр. 216, 218.
- 611 - Ин. 14:6.
- 612 - Ин. 16:7, 13–14.
- 613 - Быт. 2:16–17.
- 614 - Твор. св. Афанасия Алекс., ч. I, стр. 195–204.
- 615 - Рим. 1:18–32.
- 616 - Творения св. Афанасия Вел., ч. 1, стр. 205–216.
- 617 - Дух. бес. преп. Макария Вел. Беседа 30-я, стр. 231.
- 618 - *Ibid*, стр. 233; сравни Слова св. Симеона Нов. Бог., т. II, слово 78-е, стр. 305,
- 619 - С. Булгаков. «Два града». Исследование о природе общественных нравов. Т. I. Москва 1911 г., стр. 17.
- 620 - «Два града», стр. 59.
- 621 - *Ibid*, стр. 58.
- 622 - *Ibid.*, стр. 88.
- 623 - С. Булгаков, «Два града», т. 1, стр. 9.
- 624 - «Столп и утверждение истины», стр. 329–330.

- 625 - Твор. св. Исаака Сирианяна, стр. 379.
- 626 - Твор. св. Афанасия В., ч. II, стр. 28–29; сравни стр. 310–312.
- 627 - «Столп и утверждение истины», стр. 348.
- 628 - Твор. св. Афанасия В., ч. II, стр. 363–368.
- 629 - Твор. св. Григория Богослова, т. I, стр. 403.
- 630 - 2Кор. 5:1–4.
- 631 - Толкование еп. Феофана на 2Кор. 5:2–3; стр. 170, Москва, 1894.
- 632 - «Столп и утверждение истины», стр. 349.
- 633 - Ibid., стр. 348; сравн. стр. 332.
- 634 - Ibid., стр. 391.
- 635 - Ibid., стр. 391.
- 636 - Ibid., стр. 350.
- 637 - «Столп и утверждение истины», стр. 348, срав. стр. 332.
- 638 - Ibid., стр. 349.
- 639 - Ibid., стр. 350.
- 640 - Деян. 8:9–11; 18–24.
- 641 - Твор. Св. Иринея, кн. I-я, стр. 86–88. История христианской Церкви. Робертсон. Т. I, стр. 36.
- 642 - Твор. Св. Иринея; против ересей; кн. I-я, стр. 94–95.
- 643 - История христ. церкви. Робертсон. Т. I, стр. 38–39.
- 644 - Твор. Св. Иринея; против ересей; кн. I-я, стр. 88–89; «Ист. Хр. Церкви». Робертсон, т. I, стр. 42.
- 645 - Твор. Св. Иринея, стр. 89–91. «Ист. Хр. Церкви». Робертсон, стр. 44–44.
- 646 - Твор. Св. Иринея, кн. I-я, стр. 98–100.
- 647 - Ibid. стр. 101–103.
- 648 - Твор. Св. Иринея, стр. 11–12; сравни стр. 59.
- 649 - Ibid. стр. 14.
- 650 - Твор. Св. Иринея. Пять книг против ересей; ср. «Ист. Хр. Церкви». Д. Робертсон, ч. I, стр. 46–52.

- 651 - Название это заимствовано из каббалы от еврейского.....
- 652 - Твор. св. Иринея. стр. 30.
- 653 - Ibid., стр. 24–25.
- 654 - Ibid, стр. 24, прим. 12.
- 655 - Ibid., стр. 29, прим. 42.
- 656 - Ibid., стр. 32, ср. прим. 51, стр. 29.
- 657 - Ibid., стр. 34.
- 658 - Твор. св. Иринея, кн. 2-я, стр. 198; сравни стр. 160.
- 659 - Ibid., кн. I, стр. 34.
- 660 - Ibid., кн. 2-я, стр. 124–129.
- 661 - Твор. св. Иринея, стр. 127.
- 662 - Ibidem.
- 663 - Ibidem.
- 664 - Ibid., стр. 34.
- 665 - Ibid., стр. 34; прим. 55.
- 666 - Ibid., стр. 14.
- 667 - Ibid., стр. 75–76.
- 668 - Ibid., стр. 76–79.
- 669 - Ibid., стр. 64.
- 670 - Под этими тремя силами понимаются три Божественные зоны: Отец, Слово и Человек, что явствует из 149-го примечания в I кн. св. Иринея, стр. 65.
- 671 - По учению валентиниан, «Отец» есть начало всех вещей. А «Слово» и «Человек» вместе с «Отцом» находятся в родоначальной осмерице» по отношению ко всем прочим, происшедшим от нее Божественным зонам. (Твор. св. Иринея, стр. 21–22).
- 672 - Ibid., стр. 64; прим. 146.
- 673 - Ibid., стр. 64; прим. 147.
- 674 - Ibid., прим. 148.
- 675 - Под этими тремя стихиями, сопряженными с тремя силами, т.е. «Отцом», «Словом» и «Человеком», понимаются,

как видно из предшествующих слов, «Небесной Четверицы», – «Истина», «Жизнь» и «Церковь».

676 - Твор. св. Иринея, стр. 64–66; прим. 151.

677 - См. прим. 151. Творение св. Иринея, кн. I, стр. 65.

678 - Ibid., прим. 149.

679 - Твор. св. Иринея, стр. 21–22.

680 - Ibid., стр. 64–65.

681 - Твор. св. Иринея, кн. I, стр. 70.

682 - Ibid., стр. 64, 66.

683 - Ibid, стр. 68, прии. 169.

684 - Ibid., стр. 69.

685 - Ibid., стр. 68, прим. 143.

686 - Ibid., стр. 68–69.

687 - Ibid., стр. 64.

688 - Ibid., стр. 68.

689 - См. примеч. 84-е в кн. II Твор. св. Иринея, стр. 178.

690 - Ibid., кн. II, стр. 178–179.

691 - Ibid., стр. 147; прим. 36-е.

692 - Ibid., стр. 147.

693 - Ibid., стр. 146.

694 - Руководство к Основному Богословию, Архим.
Августина, стр. 304–305.

695 - «Истор. Христ. Церкви», Робертсон, т. 1, стр. 47.

696 - Твор. св. Иринея, стр. 33.

697 - Твор. св. Иринея, кн. 1, стр. 33–34.

698 - Ibid., стр. 34, прим. 55.

699 - Ibid, стр. 34; сравни «Ист. Хр. Церкви». Робертсон, ч. I,
стр. 51.

700 - Ibid. стр. 34, примечание 56.

701 - Ibid., кн. I, стр. 100.

702 - Ibid., стр, 101–102.

703 - «Истор. Хр. Церк.», Робертсон, стр. 48–49.

704 - Твор. св. Иринея, кн II, стр. 159.

- 705 - Ibid., кн. 1, стр. 157.
706 - Ibid., стр. 74.
707 - «Свет невечерний», стр. 212.
708 - «Купина Неопалимая», стр. 253.
709 - «Свет невечерний», стр. 212, 214.
710 - «Столп и утверждение истины», стр. 330.
711 - Ibid., стр. 348–349.
712 - «Свет невечерний», стр. 216.
713 - «Столп и утверждение истины», стр. 329.
714 - Твор. св. Иринея, стр. 24–29.
715 - Ibid., стр. 33–35.
716 - Ахамофою; твор. св. Иринея, кн. II, стр. 198.
717 - Твор. св. св. Иринея, кн. II, стр. стр. 127; стр. 34, прим.
55.
718 - Твор. св. Афанасия В., ч. II, стр. 203; ср. ч. III, стр. 37; Твор. св. Василия В., ч. III, кн. 4, стр. 162–163; Слова св. Симеона Н. Б., т. I, слово 52-е, стр. 443.
719 - Твор. св. Василия В., ч. III, кн. 4, стр. 191.
720 - Твор. св. Иринея, стр. 61; примечание 136.
721 - Ibid., стр. 124–129.
722 - Ibid., стр. 151–153.
723 - Ibid., стр. 67–68.
724 - Ibid., стр. 151.
725 - Ibid., стр. 146.
726 - Ibid., стр. 147.
727 - Ibid., стр. 62–63.
728 - Ibid., стр. 64–65.
729 - Твор. св. Иринея, кн. 2, стр. 125–127.
730 - «Свет невечерний», стр. 219.
731 - Ibid., стр. 214.
732 - Ibid., стр. 222.
733 - Ibid., 262; 213–215; сравни «Ипостась и ипостасность», стр. 363–364.

- 734 - «Столп и утверждение истины», стр. 348.
- 735 - «Купина Неопалимая», стр. 281–282.
- 736 - «Свет невечерний», стр. 219.
- 737 - Ibid., стр. 216.
- 738 - «Свет невечерний», стр. 219.
- 739 - Ibid., стр. 216.
- 740 - Творение св. Иринея, кн. I, стр. 33–34.
- 741 - Ibid., стр. 33.
- 742 - «Свет невечерний», стр. 239; сравни «Купина Неопалимая», стр. 190, 239, 252.
- 743 - «Столп и утверждение истины», стр. 329; «Свет невечерний», стр. 215.
- 744 - Твор. св. Иринея, стр. 33.
- 745 - Ibid., стр. 34, прим. 55.
- 746 - «Свет невечерний», стр. 339–340; «Ипостась и ипостасность», стр. 363–364.
- 747 - Твор. св. Иринея, кн. IV, стр. 368.
- 748 - «История Хр. Церкви», Робертсон, стр. 51; твор. св. Иринея, кн. I, стр. 34.
- 749 - Твор. св. Иринея, кн. II, стр. 118–121.
- 750 - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- 751 - «Столп и утверждение истины», стр. 390.
- 752 - Быт. 1:1.
- 753 - Твор. св. Иринея, кн. I, стр. 41–49; 72–74; 76–79; кн. II, стр. 131–133; 167–178; кн. III, стр. 220–228; кн. IV, стр. 368–378.
- 754 - Ibid., кн. II, стр. 115–116.
- 755 - «Столп и утверждение истины», стр. 329.
- 756 - Пс. 138:7–10.
- 757 - Иер. 23:24.
- 758 - Рим. 11:36.
- 759 - Твор. св. Афанасия Великого, ч. I, О воплощении Бога-Слова, стр. 243–244; сравни *ibid.* Слово на язычников, стр. 183.
- 760 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 5, О Духе Святом, стр. 214; Москва, 1841 г.

- ⁷⁶¹ - Ibid., стр. 205.
- ⁷⁶² - Ibid., стр. 204.
- ⁷⁶³ - Ibid., стр. 226–228.
- ⁷⁶⁴ - Твор. св. Иринея, кн. IV, стр. 369.
- ⁷⁶⁵ - Твор. св. Афанасия Велик. Слово о воплощении Бога-Слова, стр. 247.
- ⁷⁶⁶ - Догматич. Богословие М. Макария, т. 1, § 96, стр. 513–515; С.-Петербург, 1868 г.
- ⁷⁶⁷ - Ин. 15:5–6.
- ⁷⁶⁸ - Ин. 14:16–20.
- ⁷⁶⁹ - Слова св. Симеона Нов. Бог, выпуск II, сл. 59, стр. 70–71.
- ⁷⁷⁰ - Творения св. Иринея, кн. 5, стр. 447.
- ⁷⁷¹ - Твор. св. Афанасия Вел., ч. III, стр. 20.
- ⁷⁷² - Слова св. Симеона Нов. Бог, выпуск II, стр. 538; сравни сл. 65, стр. 129; сл. 80, стр. 334; сл. 91, стр. 499; стр. 561.
- ⁷⁷³ - Ibid., стр. 541; сравни сл. 59, стр. 72.
- ⁷⁷⁴ - Мф. 25:41.
- ⁷⁷⁵ - 1Ин. 1:5.
- ⁷⁷⁶ - 2Кор. 6:14–15.
- ⁷⁷⁷ - Мк. 5:1–13.
- ⁷⁷⁸ - Иуд. 1:6.
- ⁷⁷⁹ - «Ипостась и ипостасность», стр. 363.
- ⁷⁸⁰ - Мф. 22:23–33.
- ⁷⁸¹ - Твор. св. Василия Вел., кн. 3-я, О Духе Святом, стр. 134.
- ⁷⁸² - Догматическое Богословие. Еп. Сильвестр, т. III, § 6, стр. 47–48.
- ⁷⁸³ - Энтелехия есть, по учению Аристотеля, творческая форма. «Свет невечерний», стр. 46.
- ⁷⁸⁴ - «Столп и утверждение истины», стр. 390.
- ⁷⁸⁵ - «Свет невечерний», стр. 221–225; «Ипостась и ипостасность», стр. 368–369.
- ⁷⁸⁶ - «Свет невечерний», стр. 262.

- 787 - Ibid., стр. 213.
- 788 - Ibid., стр. 213.
- 789 - Ibid., стр. 214.
- 790 - Ibid., стр. 215.
- 791 - «Ипостась и ипостасность», стр. 363–364.
- 792 - Догмат. Богословие, М. Макарий, т. I, § 59, стр. 370.
- 793 - Твор. св. Василия Вел., кн. 3, «О Духе Святом», стр. 134.
- 794 - Пс. 138:14.
- 795 - Рим. 1:19–20.
- 796 - Твор. св. Афанасия Великого, т. 1, Слово на язычников, стр. 173–174, 176, 183.
- 797 - Сравни «Точное изложение Прав. Веры», св. Иоанн Дамаскин, кн. 2, гл. 22, стр. 111.
- 798 - Твор. св. Григория Богослова, т. I, слово 6, стр. 154–155; *ibid.*, т. II, Похвала девству, стр. 134.
- 799 - Быт. 1:2.
- 800 - «Шестоднев» св. Василия Вел.; «Догмат. Богосл.» Еп. Сильвестра, т. III, § 13, стр. 90.
- 801 - Твор. бл. Августина, ч. VII, О книге Бытия, гл. IV, стр. 106; гл. XVIII, стр. 167. Издание 2-е. Киев, 1912 г.
- 802 - Деян. 17:25, 28.
- 803 - Твор. св. Афанасия Великого, ч. I, О воплощении Бога-Слова, стр. 181–182.
- 804 - Слова преп. Симеона Нов. Бог., т. 1, сл. 38-е, стр. 291.
- 805 - «Свет невечерний», стр. 210.
- 806 - Здесь имеется в виду прот. Булгаковым книга: «Премудрость Соломонова».
- 807 - «Купина Неопалимая», стр. 249–250.
- 808 - Житие иже во святых отца нашего Григория Синаита. С греческого (по изданному списку XVI в.) перевел, предисловиями и примечаниями снабдил И. Соколов, Изд. Афонского Рус. Пантел. мон. Москва, 1904 г.

⁸⁰⁹ - Сочинения: Варлаама (Migne. Patrologia graeca, t. 151); Акиндина (там же), Никифора Григоры (Migne t. 148 и 149); св. Григория Паламы (там же, t. 150); Иоанна Кантакузена и других участников спора, а также синодальные определения относительно предмета спора (см. Miclosich et Muller, Acta, t. I, 11). Пособия: 1) Krutbacher: Geschichte der bizantinischen Litteratur. 2) Ф.И. Успенский, очерки по истории византийской образованности. СПб. 1892. 3) Ф.И. Успенский, Синодик в неделю православия. Одесса 1893. 4) Епископ Порфирий Успенский, История Афона, ч. III, отд. 2. СПб. 1892. 5) П.А. Сырку. К истории исправления книг в Болгарии. СПб. 1899. 6) Проф. А.П. Лебедев, Очерки истории византийско-восточной Церкви от конца XI до половины XV века. Издание второе. Москва 1902. 7) Недетовский, Варлаамитская ересь (Труды Киевской Духовной Академии, 1873, февраль). 8) Статьи И. Соколова о Варлааме, Акиндине и Григоре в III и IV томах «Православной Богословской Энциклопедии», в издании проф. А.П. Лопухина. Ibid., стр. 108–109 (или Житие св. Григория Синаита, примечание 1-е).

⁸¹⁰ - Подразумевается еретик Варлаам.

⁸¹¹ - Еп. Порфирий Успенский, «Восток Христианский – Афон». СПб. 1892 г. часть III, отд. 2, стр. 228–230.

⁸¹² - Еп. Порфирий Успенский, «Восток Христианский. Афон». т. I, ч. I, стр. 251–259. Киев, 1877 г.

⁸¹³ - Еп. Порфирий Успенский, «Восток Христианский. Афон». Отд. III, стр. 235–238, СПб, 1892 г.

⁸¹⁴ - Ibid., стр. 251.

⁸¹⁵ - «Свет невечерний», стр. 210.

⁸¹⁶ - «Церковные Ведомости», № 20, 1913 г., стр. 895; сравни Еп. Порфирий. История Афона, III, 2, 260; Собора 1352 г. анафема 4.

⁸¹⁷ - «Церковные Ведомости», № 20, 1913 г., стр. 280.

⁸¹⁸ - Ibid., стр. 859–864; 876–877; 893–895.

⁸¹⁹ - «Купина Неопалимая», стр. 249–254.

⁸²⁰ - «Свет невечерний», стр. 210.

⁸²¹ - «Свет невечерний», стр. 210.

- 822 - «Столп и утверждение истины», стр. 347.
- 823 - «Свет невечерний», стр. 216.
- 824 - Ответы на грамоты святейших вселенских патриархов Германа V и Иоакима III, стр. 14; Прибавление к Церковным Ведомостям за 1919 г., № 20, стр. 1920.
- 825 - Иеросхим. Антоний (Булатович). «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус», стр. 5. Москва, 1913 г.
- 826 - Ibid., стр. 187–188.
- 827 - Ibid., стр. 187–188.
- 828 - Ин. 10:34–35.
- 829 - Проф. С. Троицкий. «Афонская смута»; Прибавление к Церковным Ведомостям за 1913 г., № 20, стр. 889 и 893, примечание 1-ое.
- 830 - «Апология», стр. 188 и 101.
- 831 - Ibid., стр. 26.
- 832 - Ibid., стр. 53.
- 833 - Ibid., стр. 101.
- 834 - С. Троицкий. Учение об именах Божиих св. Григория Нисского; Прибавл. к Церковн. Ведомостям, № 43, 1979.
- 835 - «Апология», стр. 177.
- 836 - Ibid., стр. 162.
- 837 - С. Троицкий. «Афонская смута». Прибавление к Церк. Ведомостям за 1913 г., стр. 883–884.
- 838 - Ibid., стр. 884–885.
- 839 - «Церк. Вед.» за 1913 г., №20, стр. 277–286; Прибавление к Церк. В., к №20 за тот же 1913 г., стр. 853–909.
- 840 - Приб. к Ц. В.. за 1913 г., №№ 37–48, 50–52.
- 841 - «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники». Прибавление к Ц. В., № 37, стр. 1659–1660.
- 842 - Твор. св. Григория Нисского, т. VI. Опровержение 2-й книги Евномия, кн. 12-я, часть вторая, стр. 424. Москва, 1864 г.
- 843 - Твор. св. Григория Нисского, т. VI, Москва, 1864 г. Опровержение 2-й книги Евномия, кн. 12-я, часть вторая, стр. 344.

- ⁸⁴⁴ - Ibid., стр. 347.
- ⁸⁴⁵ - Ibid., стр. 361, 367–369, 371, 378, 380.
- ⁸⁴⁶ - Быт. 1:10, 5.
- ⁸⁴⁷ - Твор. св. Григория Нисск., т. VI... Кн. 12-я, часть вторая, стр. 373.
- ⁸⁴⁸ - Пс. 146:4; Твор. св. Григория Нисск., т. VI, стр. 430.
- ⁸⁴⁹ - Ис. 3:4; Твор. св. Григория Нис., т. VI, кн. 7, стр. 92–95; кн. 10, стр. 198.
- ⁸⁵⁰ - Ibid., кн. 12. стр. 382.
- ⁸⁵¹ - Ibid., стр. 481; сравни стр. 364, 367, 378.
- ⁸⁵² - Ibid., стр. 330.
- ⁸⁵³ - Твор. св. Василия Вел., ч. III. Москва 1846 г. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия; кн. I, стр. 22–23; сравни св. Григория Нис., стр. 400.
- ⁸⁵⁴ - Твор. св. Григория Нис., т. VI, кн. 12 стр. 337.
- ⁸⁵⁵ - Ibid., стр. 336–337.
- ⁸⁵⁶ - Ibid., стр. 420.
- ⁸⁵⁷ - Ibid., стр. 327.
- ⁸⁵⁸ - Твор. св. Василия Вел., ч. III. Опровержение на защит. речь злочест. Евномия, кн. 1, стр. 23–24.
- ⁸⁵⁹ - Твор. Св. Григория Нисского, т. VI, кн. 12-я, против Евномия, стр. 384–385.
- ⁸⁶⁰ - Ibid., стр. 372; сравн.: ibid. 323, 330–331, 371, 380–381, 420–421.
- ⁸⁶¹ - Ibid., стр. 378; сравни: ibid., стр. 364, 373, 375, 377, 436.
- ⁸⁶² - Ibid., стр. 420–421; сравни: ibid., стр. 337–338.
- ⁸⁶³ - Против Евномия т. VI, кн. 12-я, стр. 422–423.
- ⁸⁶⁴ - Ibid., стр. 367.
- ⁸⁶⁵ - Ibid., стр. 356.
- ⁸⁶⁶ - Ibid., стр. 358.
- ⁸⁶⁷ - Ibid, стр. 356–358.
- ⁸⁶⁸ - На шестоднев беседа I, стр. 4; т. V Твор. свв. отцов в русск. переводе; там же беседа XI, стр. 35. «Догматич.

Богословие» М. Макария, т. I, изд. 3-е СПб. 1868 г. § 58, стр. 368.

⁸⁶⁹ - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. 1, стр. 368.

⁸⁷⁰ - Быт. 1: 3, 6, 9, 11, 20.

⁸⁷¹ - Твор. св. Григория Нисск., Против Евномия, Кн., 7-я, стр. 369.

⁸⁷² - Ibid., стр. 420.

⁸⁷³ - Ibid., стр. 369.

⁸⁷⁴ - Мф. 3:17.

⁸⁷⁵ - Мф. 17:6.

⁸⁷⁶ - Ин. 12:28.

⁸⁷⁷ - Творения св. Григория Нисского, часть VI, стр. 364–365.

⁸⁷⁸ - Ibid., стр. 427–429.

⁸⁷⁹ - Ibid., стр. 361.

⁸⁸⁰ - Ibid., стр. 362, 421.

⁸⁸¹ - Ibid., стр. 358.

⁸⁸² - Ibid., стр. 347, 349, 351, 352.

⁸⁸³ - Ibid., стр. 344–347.

⁸⁸⁴ - Быт. 1:10, 5.

⁸⁸⁵ - Твор. св. Григория Нисского ч.VI, стр. 419.

⁸⁸⁶ - Пс. 146:4.

⁸⁸⁷ - Твор. св. Григория Нисского ч.VI, стр. 434–435.

⁸⁸⁸ - Исх. 3:14.

⁸⁸⁹ - Твор. св. Григория Нисского ч.VI, стр. 198–199.

⁸⁹⁰ - Пр. Догмат. Богосл. М. Макария. Том. I, § 9, стр. 70.

⁸⁹¹ - Приб. к Церк. Вед. за 1913 г. №42, стр. 1925–1926; см. Быт. 4, 26, по евр. тексту.

⁸⁹² - Твор. св. Григория Нисского ч.VI, кн. 12, стр. 382–385.

⁸⁹³ - Твор. Св. Василия Вел. ч. III, Опроверж. на защит. речь злочестивого Евномия, кн. I, стр. 23–24; Твор. св. Григория Нисского ч.VI, Против Евномия, кн. 12, стр. 384–385.

⁸⁹⁴ - Творения св. Григория Нисского, часть VI. Против Евномия, кн. 12, стр. 230.

⁸⁹⁵ - Ibid., стр. 445.

- ⁸⁹⁶ - Ibid., стр. 289–290.
- ⁸⁹⁷ - Ibid., стр. 291.
- ⁸⁹⁸ - Ibid., стр. 294–297.
- ⁸⁹⁹ - Ibid., стр. 308.
- ⁹⁰⁰ - Ibid, стр. 172.
- ⁹⁰¹ - Ibid., стр. 297–298.
- ⁹⁰² - Твор. св. Григория Богосл., том I, Слово 28, о богословии 2-ое, стр. 398. СПб., изд. Сойкина.
- ⁹⁰³ - Ibid стр. 402–404.
- ⁹⁰⁴ - Ibid., стр. 391–413.
- ⁹⁰⁵ - Твор. св. Иоанна Злат. Том I, кн. 2-я, стр. 493–644. СПб. 1904 г.
- ⁹⁰⁶ - Твор. св. Афанасия Великого, ч.IV, стр. 244.
- ⁹⁰⁷ - Слова св. Симеона Н. Б., вып. II, сл. 60, стр. 76, 82–83.
- ⁹⁰⁸ - «Пр.Догмат. Бог.» М. Макария, т. I, § 9, стр. 68–70; § 16, стр. 92–93.
- ⁹⁰⁹ - «Точн. изл. прав. веры», стр. 38, 44.
- ⁹¹⁰ - Творения св. Григория Нисского, часть V, стр. 256–257.
- ⁹¹¹ - Ibid, стр. 271, 306, 415–418.
- ⁹¹² - Ibid., стр. 117, 118, 127, 396, 397.
- ⁹¹³ - Ibid., стр. 92, 94–95, 104, 174–175, 273, 289, 307, 321, 334, 341, 494.
- ⁹¹⁴ - С. Троицкий. «Учение об именах Божиих св. Григория Нисского»; Прибавл. к Церковн. Ведом. за 1913 г., № 38, стр. 1708–1709. Прим. 3-е.
- ⁹¹⁵ - Твор. св. Василия Вел., «Опров. на защит. речь злочестив. Евномия», ч. III, кн.1, стр. 31.
- ⁹¹⁶ - Твор. св. Григория Богосл., том 1, сл. 30-е, о богословии 4-е. стр. 440.
- ⁹¹⁷ - Ibid., сл. 28-е, о богословии 2-е, стр. 393.
- ⁹¹⁸ - «Пр. Догм. Бог.» М. Макария, т. I, § 9, стр. 70–71.
- ⁹¹⁹ - Творения св. Григория Нисского, часть VI, против Евномия, кн. 12, стр. 321–322; сравни стр. 92–93, 334–341.

- 920 - Твор. св. Григория Богосл., т. 1, сл. 30-е, о богословии 4-е. стр. 440.
- 921 - Ibid., сл. 45-е, на св. Пасху, стр. 663.
- 922 - «Точн. излож. Прав. Веры», кн. I, гл. 9. стр. 28.
- 923 - Твор. св. Григория Нисского, часть VI, стр. 104.
- 924 - Сый или Бог есть.
- 925 - Ibid., стр. 93–94.
- 926 - Ibid., стр. 94.
- 927 - Суд. 13:2–23; Твор. св. Григория Богослова, т. 1, сл. 28, о богословии второе, стр. 403.
- 928 - Исх. 3:14.
- 929 - Ис. 44:6.
- 930 - Имеется в виду пророчество Божие о рождении от жены Маноя Самсона (Суд. 13:3).
- 931 - Твор. св. Григория Нисс., ч. VI, кн. 12, против Евномия, стр. 102–103.
- 932 - Твор. св. Григория Богослова, т. 1, сл. 28, о богословии второе, стр. 397.
- 933 - Твор. св. Григория Нисск., часть 5-я, Опровержение Евномия, кн. III, стр. 418.
- 934 - Ibid., ч. VI. Опроверж. Евномия, кн. VII, стр. 92.
- 935 - Ис. 14:13–14.
- 936 - Твор. св. Василия Вел., Опровержение на защит. речь злочест. Евномия», ч. III, кн.1, стр. 35.
- 937 - Божия.
- 938 - Божиим.
- 939 - Твор. св. Григория Нисс., ч. VI, стр. 324.
- 940 - Ibid, стр. 324–325.
- 941 - Ibid., стр. 324.
- 942 - Ibid., стр. 323.
- 943 - Пс. 102:8.
- 944 - Божиего.
- 945 - Ibid., ч. IV, стр. 396–397.
- 946 - Ibid., ч. VI, стр. 324.

⁹⁴⁷ - Твор. св. Григория Богосл., т. I; сл. 30, о богословии четвертое, стр. 440.

⁹⁴⁸ - «Точн. излож. Прав. Веры» Пр. Иоанна Дамаскина, перевод Бронзова, стр. 28.

⁹⁴⁹ - Письмо 8, к Кесарийским монахам, Р. п. 1911. ч. III, стр. 24. Прибавл. к Церк. Вед. за 1913 г., № 40, прим. 1, стр. 1812.

⁹⁵⁰ - Бес. на Ев. Иоанна. Р. п. VIII, стр. 27; Приб. к Ц. В. за 1913 г., № 40, прим. 2, стр. 1813.

⁹⁵¹ - Твор. св. Василия Вел. Опровержение на защит. речь злоч. Евномия. Кн. 2, стр. 64.

⁹⁵² - Ibid., стр. 67; сравни учение св. Григория Нисс., ч. V, стр. 270.

⁹⁵³ - Твор. св. Григория Нисс., ч. VI, стр. 118–119.

⁹⁵⁴ - «Все, – говорит св. Григорий Нисский, – рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы выражаем в форме имен». (Твор. св. Григория Нисского, ч. VI, стр. 493).

⁹⁵⁵ - Ibid., ч. IV, стр. 118.

⁹⁵⁶ - Ibid., ч. VI, стр. 324–325, 493.

⁹⁵⁷ - Пс. 144:35.

⁹⁵⁸ - Твор. св. Григория Нисского, ч. V, стр. 415.

⁹⁵⁹ - Ibid., ч. VI, стр. 464.

⁹⁶⁰ - Рим. 11:33.

⁹⁶¹ - Рим. 11.

⁹⁶² - Твор. св. Григория Нисского, ч. V, стр. 416–417.

⁹⁶³ - Твор. св. Григория Богослова, т. I; сл. 28, о богословии второе, стр. 402.

⁹⁶⁴ - Ibid., стр. 403.

⁹⁶⁵ - 1Кор. 13:9.

⁹⁶⁶ - Твор. св. Григория Бог., т. I, стр. 404.

⁹⁶⁷ - Рим. 11:33.

⁹⁶⁸ - Твор. св. Григория Богосл., т. I, стр. 404–405.

⁹⁶⁹ - Твор. св. Григория Нисс., т. VI, стр. 232.

⁹⁷⁰ - Ibid., стр. 233.

⁹⁷¹ - Ibid., стр. 232.

- 972 - Ibid., стр. 232.
- 973 - Ibid., стр. 232.
- 974 - Ibid., стр. 234.
- 975 - Евномий.
- 976 - Ibid., стр. 230–232.
- 977 - Иак. 2:26.
- 978 - «Луг Духовный» Блаж. Иоанна Мосха. Св. Тр. Сергиева Лавра, 1896 г., гл. 150, стр. 178–180.
- 979 - Твор. св. Иоанна Злат. На Мф. бесед. XXIV, 2; Р. п. стр. 278; Прибавл. к Церковн. Ведом. за 1913 г., № 48, стр. 22–28.
- 980 - Деян. VII Вселен. Собора, стр. 306–311; Приб. к Ц. В. за 1913, г. № 48, стр. 22–29.
- 981 - Здесь надо разуместь еще и таинство св. миропомазания, которое совершается вместе с крещением.
- 982 - Письма о духовн. жизни. Еп. Феофана Затворн. Москва, 1903 г.. Письмо 19, стр. 201.
- 983 - Ibid. стр. 202–203.
- 984 - твор. пр. Макария Вел., стр. 349, Св. троиц. Лавра, 1904 г.
- 985 - Ibid. стр. 372.
- 986 - Слова пр. Симеона Нов. Бог., вып. II; сл. 68, стр. 183–187.
- 987 - Письма о дух. жизни Еп. Феофана Затв. Письмо 17, стр. 184–192. М. 1913, изд. 4-е.
- 988 - Слова пр. Ис. Сир., сл. 21, стр. 128.
- 989 - Ibid., стр. 128.
- 990 - Слова пр. Исаака Сир., сл. 16 (о чистой молитве), стр. 75–77.
- 991 - Ibid., стр. 78.
- 992 - Ibid., стр. 76.
- 993 - Ibid., стр. 79–80.
- 994 - Ibid., стр. 80–83.
- 995 - Ibid., стр. 83–84.
- 996 - Афонский Патерик. Часть I, СПб. 1876 г., Стр. 275.

- 997 - Ibid., стр. 275–276.
- 998 - Слова пр. Симеона Нов. Бог., вып. II; сл. 68, стр. 187.
- 999 - Ibid., стр. 179–180.
- 1000 - Ibid., стр. 186.
- 1001 - Ibid., стр. 185.
- 1002 - Ibid., стр. 180.
- 1003 - Ibid., стр. 180–181.
- 1004 - Ibid., стр. 182.
- 1005 - Мф. 15:19.
- 1006 - Слова пр. Симеона Н. Б., вып. II; сл. 68, стр. 182–183.
- 1007 - Твор. св. Григория Нисс., т. VI, стр. 232.
- 1008 - Слова св. Исаака Сирианина, сл. 16, стр. 83.
- 1009 - Твор. св. Григория Нисск., ч. VI, стр. 332.
- 1010 - Ibid., стр. 360.
- 1011 - Твор. св. Исаака Сир., сл. 16, стр. 75–76.
- 1012 - Ibid., стр. 76.
- 1013 - Ibid., стр. 80.
- 1014 - Ibid., стр. 83–84.
- 1015 - Твор. св. Григория Нисского., ч. V, стр. 488.
- 1016 - Ibid., ч. VI, стр. 490, 492.
- 1017 - Ibid., ч. VI, стр. 319.
- 1018 - Василий Великий.
- 1019 - Ibid., ч. VI, стр. 360.
- 1020 - Ibid., ч. VI, стр. 495.
- 1021 - Ibid., ч. VI, стр. 325.
- 1022 - Евномияне.
- 1023 - Твор. св. Григория Нисского., ч. V, стр. 425.
- 1024 - Ibid., ч. VI, стр. 80.
- 1025 - Ibid. стр. 388.
- 1026 - Ibid., ч. VI, стр. 289.
- 1027 - Ibid., стр. 305–306.
- 1028 - Ibid. ч. VI, стр. 274, 289, 305–306, 315, 323–324, 335, 414, 452, 472, 478.

¹⁰²⁹ - Твор. св. Василия Вел. «Опровержение на защит. речь злоч. Евномия, ч. III, кн. I, стр. 34; кн. II, стр. 120; кн. III, стр. 153, 155.

¹⁰³⁰ - Твор. св. Григория Богослова, т. 1, слово 28, о богословии второе, стр. 395.

¹⁰³¹ - Здесь слово: сущность употреблено в смысле предмета. (Твор. св. Григория Нисс., ч. VI, стр. 335.)

¹⁰³² - Твор. св. Василия Вел. ч. III, кн. 4, стр. 153.

¹⁰³³ - Твор. св. Григория Нисского, ч. VI, стр. 359–360.

¹⁰³⁴ - Ibid., стр. 324; сравни стр. 328.

¹⁰³⁵ - Ibid., стр. 335.

¹⁰³⁶ - Ibid., стр. 452.

¹⁰³⁷ - Ibid., стр. 472.

¹⁰³⁸ - Правило 1-е, II Вселенского Собора. «Святые отцы, собравшиеся в Константинополе, определили, да не отменяется Символ веры трех сот осминадесяти отцев, бывших на Соборе в Никее, что в Вифинии, но да пребывает онный непреложен: и да предается анафеме всякая ересь и именно ересь Евномиян, Аномеев, Ариан или Евдоксиян, полуариан, или духоборцев, Савеллиан, Маркелиан, Фотиниан и Аполлинариан».

¹⁰³⁹ - «Моя жизнь во Христе». Прот. Иоанн Сергиев. Том II, стр. 129, 248, 307; Москва 1899; изд. 5е.

¹⁰⁴⁰ - Творения св. Григория Нисского, ч. VI, стр. 490; сравни стр. 492.

¹⁰⁴¹ - «Моя жизнь во Христе». Т. I, стр. 130; т. II, стр. 129, 307. Москва, 1899 г., изд. 5-е.

¹⁰⁴² - Канон пасхальный, 9 песнь, 2-й тропарь.

¹⁰⁴³ - «Моя жизнь во Христе», т. II, стр. 293.

¹⁰⁴⁴ - Ibid., том II, стр. 30. Изд. 2-ое, исправленное автором. СПб. 1899.

¹⁰⁴⁵ - Ibid., стр. 237, 354.

¹⁰⁴⁶ - Ibid., том II, стр. 412.

¹⁰⁴⁷ - Церковн. Ведом. за 1913 г., № 20, стр. 277.

¹⁰⁴⁸ - 2Кор. 11:12.

- 1049 - «Свет невечерний», стр. 213.
- 1050 - «Купина Неопалимая», стр. 189; сравни *ibid.*, стр. 249.
- 1051 - «Купина Неопалимая», стр. 258.
- 1052 - *Ibid.*, стр. 258.
- 1053 - «Столп и утверждение истины», стр. 385.
- 1054 - -/1054 *Ibid.*, Примечание 701, стр. 775–776.
- 1055 - «Купина Неопалимая», стр. 258.
- 1056 - Вместо слова: «субстанция». «Столп и утверждение истины», стр. 385.
- 1057 - *Ibid.*, стр. 339.
- 1058 - *Ibid.*, стр. 339.
- 1059 - Издание на франц. яз. под заглавием: «L'Orthodoxie».
- 1060 - «L'Orthodoxie», стр. 146, § VI.
- 1061 - Мф. 11:19. «L'Orthodoxie», стр. 166.
- 1062 - *Ibid.*, стр. 181.
- 1063 - *Ibid.*, стр. 197.
- 1064 - *Ibid.*, стр. 208.
- 1065 - Творения т. III и Россия и вселенская Церковь, III ч.; «L'Orthodoxie», стр. 208–209.
- 1066 - «Агнец Божий», о Богочеловечестве, ч. I, гл. 1, София Божественная. Божественный мир; стр. 125. 1933 г.
- 1067 - В уничижении.
- 1068 - «Агнец Божий». Гл 4, стр. 249–350.
- 1069 - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.
- 1070 - «Агнец Божий», стр. 129.
- 1071 - *Ibid.*, стр. 133.
- 1072 - «Агнец Божий», стр. 125.
- 1073 - Твор. св. Василия Вел., ч. III, кн. 2, стр. 119.
- 1074 - *Ibid.*, ч. III, кн. 21 стр. 24.
- 1075 - «Точн. излож. Прав. Веры», гл. VIII, стр. 13–14.
- 1076 - *Ibid.*, гл. XIII, стр. 40.
- 1077 - *Ibid.*, гл. I, стр. 1–2.
- 1078 - *Ibid.*, гл. I, стр. 1–2.

¹⁰⁷⁹ - Догм. Богосл. М. Макария, т. I, изд. 3. СПб. 1868 г. § 14, стр. 86, 121.

¹⁰⁸⁰ - «Добролюбие», т. III, стр. 339, М. 1888 г.

¹⁰⁸¹ - Слова св. Симеона Нов. Бог., вып. II, сл. 59, стр. 74; ср. сл. 62, стр. 105.

¹⁰⁸² - «Канон Вел.», св. Андрея Крит.; понед., п. 7, стр. 18. СПб. 1892 г.

¹⁰⁸³ - Смотри гл. 10, IV.

¹⁰⁸⁴ - «Агнец Божий», стр. 126.

¹⁰⁸⁵ - Ibid., стр. 120, прим. 2.

¹⁰⁸⁶ - «Догм. Богословие» М. Макария, т. I, § 10, стр. 74.

¹⁰⁸⁷ - Доброт., т. III, стр. 340.

¹⁰⁸⁸ - Минея за ноябрь, л. 283 на обор. М. 1837 г.

¹⁰⁸⁹ - Доброт., т. III, стр. 248; М. 1900.

¹⁰⁹⁰ - Канон вел. св. Андрея Крит.; среда, п. 5; четверг, п. 5.

¹⁰⁹¹ - Слова св. Симеона Нов. Бог., т. II; сл. 61, стр. 95.

¹⁰⁹² - Ibid., сл. 62, стр. 102.

¹⁰⁹³ - Триодь Постная. Лист 408 на обор. М. 1835 г.

¹⁰⁹⁴ - Слова св. Симеона Нов. Бог., т. I; сл. 30, стр. 238.

¹⁰⁹⁵ - Догматическое богословие М. Макария, т.1, стр. 93, примечание 217.

¹⁰⁹⁶ - «Ипостась и ипостасность», стр. 360.

¹⁰⁹⁷ - Ibid., стр. 363.

¹⁰⁹⁸ - Ibid., стр. 363–364; срав. «Свет невечер.», стр. 212.

¹⁰⁹⁹ - «Агнец Божий», стр. 125.

¹¹⁰⁰ - Ibid., стр. 120, прим. 2

¹¹⁰¹ - Канон св. Андрея Крит., среда п. 5, четверг п. 5.

¹¹⁰² - Здесь понятие Божества и Бога у о. Булгакова не тождественны.

¹¹⁰³ - «Агнец Божий», стр. 124.

¹¹⁰⁴ - Ibid., стр. 124–125.

¹¹⁰⁵ - Ibid., стр. 125, прим. 1.

¹¹⁰⁶ - В нашей Церкви нет учения об источнике Божественной жизни, ибо последняя есть сам Бог; и говорить об

источнике Божественной жизни, – это значит говорить, что Бог есть источник Бога.

¹¹⁰⁷ - «Агнец Божий», стр. 252.

¹¹⁰⁸ - «Агнец Божий», стр. 130–131.

¹¹⁰⁹ - Ibid., стр. 124–125.

¹¹¹⁰ - «Агнец Божий», стр. 130; ср. стр. 120.

¹¹¹¹ - «Агнец Божий», стр. 269.

¹¹¹² - «Догматическое Богословие» М. Макария, т. I. О равенстве и единосущии Божественных Лиц, § 31, стр. 212–217; Слова св. Симеона Н. Б., вып. II, сл. 62, стр. 102.

¹¹¹³ - Твор. св. отцов в рус. перев. Ш, стр. 315, 115; VI, стр. 224; «Догмат. богосл. М. Макария, т. I, § 31, стр. 217.

¹¹¹⁴ - Слова св. Симеона Н. Б.» вып. II, сл. 60, стр. 80; сравни стр. 76–78.

¹¹¹⁵ - «Агнец Божий», стр. 120.

¹¹¹⁶ - Ibid. стр. 126.

¹¹¹⁷ - Ibid. стр. 126.

¹¹¹⁸ - «Ипостась и ипостасность», стр. 361.

¹¹¹⁹ - Усия. Прим. автора.

¹¹²⁰ - «Агнец Божий», стр. 125.

¹¹²¹ - «Ипостась и ипостасность», стр. 369; сравни стр. 361.

¹¹²² - Ibid, стр. 362.

¹¹²³ - Ibid, стр. 363.

¹¹²⁴ - «Агнец Божий», стр. 128–129.

¹¹²⁵ - «Свет невечерний», стр. 212.

¹¹²⁶ - Ibid., стр. 212–213.

¹¹²⁷ - Ibid., стр. 215.

¹¹²⁸ - Ibid., стр. 218.

¹¹²⁹ - Творения св. Иоанна Златоуста. Бес. 4 на Ин., стр. 38, 51; СПб. 1902 г.

¹¹³⁰ - Ин. 1:1.

¹¹³¹ - Тит. 2:13.

¹¹³² - Флп. 2:6.

¹¹³³ - Рим. 1:7.

- ¹¹³⁴ - Творения св. Иоанна Златоуста. Бес. . IV на Ев. Иоанна, стр. 38.
- ¹¹³⁵ - Ibid., стр. 38; срав. бес. VI, стр. 51.
- ¹¹³⁶ - «Агнец Божий», стр. 148.
- ¹¹³⁷ - «Догм. Богосл.» Арх. Филарета. Ч. I, §22, стр.58. Археп. Филарет, имея в виду слова Христа: Дух есть Бог (Ин. 4:24), говорит: «Самое слово Дух... показывает, что Спаситель показывает в Боге Существо личное, с жизнью в самом Себе с мыслию и волею». §15, стр. 44.
- ¹¹³⁸ - «Руков. к осн. Богосл.», §42, стр. 104.
- ¹¹³⁹ - М. Филарет. «Прав. Катихизис», стр. 22.
- ¹¹⁴⁰ - «Догм. Богосл.» Арх. Филарета, ч. I, §§ 98–117, стр. 249–295. Чернигов, 1864 г.; М. «Догм. Богословие» М. Макария, т. 1, §§ 62–90, стр. 376–413; «Догм. Богосл.» еп. Сильвестра, т. III, §§ 20–28 стр. 130–173; §§ 53–55, стр. 351–373.
- ¹¹⁴¹ - «Догм. Богосл.» Архиеп. Филарета, т. I, § 26, стр.73.
- ¹¹⁴² - Ин. 6:63. «Догм. Богосл.» Архиеп. Филарета, т. I, § 26, стр.73.
- ¹¹⁴³ - «Агнец Божий», стр. 128–129.
- ¹¹⁴⁴ - «Ипостась и ипостасность», стр. 362; «Агнец Божий», стр. 129.
- ¹¹⁴⁵ - Собственно говоря, о. Булгаков не употребляет прямо этого выражения. Но он смотрит на св. отцов Церкви, как на еретиков, что совершенно равносильно обвинению их в ересь.
- ¹¹⁴⁶ - «Агнец Божий», стр. 220–221.
- ¹¹⁴⁷ - Ibid., стр. 74.
- ¹¹⁴⁸ - Ibid., стр. 77.
- ¹¹⁴⁹ - Ibid., стр. 207.
- ¹¹⁵⁰ - «Агнец Божий», стр. 232.
- ¹¹⁵¹ - Ibid. стр. 63.
- ¹¹⁵² - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 138, стр. 111–112.
- ¹¹⁵³ - «Догмат. Богосл.» Филарета Арх. Чернигов., ч. II, § 180, стр. 80.

- ¹¹⁵⁴ - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 137, стр. 105.
- ¹¹⁵⁵ - Ibid., § 134, стр. 77, прим. 116; Быт. 6:3.
- ¹¹⁵⁶ - Флп. 2:67.
- ¹¹⁵⁷ - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 137, стр. 105–106.
- ¹¹⁵⁸ - Гал. 4:4; Рим. 9:5; «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 137, стр. 106–107.
- ¹¹⁵⁹ - «Деяния Всел. Собора», т. II, стр. 172, Казань, 1893 г.
- ¹¹⁶⁰ - Пс. 101:28; Вар. 3:3; Мал. 3:6. «Деяния Всел. Собора», т. II, Беседа Феодота, еп. Анкирского, стр. 88.
- ¹¹⁶¹ - Евр. 13:8. «Д. В. С.», т. I; Послание св. Кирилла Ал., стр. 177, Казань 1887 г.
- ¹¹⁶² - Ин. 1:14. «Д. В. С.», т. II; Защищение св. Кирилла; анаф. 1-е, стр. 25, 59. Сравни: Беседа Павла, Еп. Эмесского, стр. 146.
- ¹¹⁶³ - Пс. 117:27. «Д. В. С.», т. II; Защищение св. Кирилла; анаф. 1-е, стр. 25.
- ¹¹⁶⁴ - Ин. 8:40, 10:30; 14:9. «Д. В. С.», т. II; Защищение св. Кирилла; анаф. 4-е, стр. 33.
- ¹¹⁶⁵ - Колос. 2:9. «Д. В. С.», т. I; Послание св. Кирилла к Несторию, стр. 177; сравни: «Догмат. Богосл.» Арх. Филарета, ч. II, § 180, стр. 80.
- ¹¹⁶⁶ - Мф. 2:11. «Д. В. С.», т. II; Беседа Феодота, Еп. Анкирского, стр. 94.
- ¹¹⁶⁷ - Мф. 16:16. «Д. В. С.», т. II; Беседа Павла, Еп. Эмес., стр. 147.
- ¹¹⁶⁸ - 2Кор. 8:9. «Д. В. С.», т. II; Беседа Феодота, Еп. Анкирского, стр. 87.
- ¹¹⁶⁹ - 1Кор. 2:8.
- ¹¹⁷⁰ - «Догм. Богосл.», М. Макария, т. III, § 138, стр. 119–120.
- ¹¹⁷¹ - 1Кор. 9:10.
- ¹¹⁷² - 1Кор. 9:10.
- ¹¹⁷³ - Толкование на 1 Кор., Еп. Феофана, стр. 488–489. Москва, 1893.

- 1174 - Ин. 15:15.
- 1175 - Ин. 14:26.
- 1176 - 1Кор 2:16.
- 1177 - Еф. 1:6, 8.
- 1178 - «Агнец Божий», стр. 212–213.
- 1179 - «Деян. Всел. Собор.», т. 1, стр. 151.
- 1180 - Ibid., стр. 230–231.
- 1181 - Ibid., стр. 230.
- 1182 - Ibid., стр. 231.
- 1183 - Ibid., т. II; Послание св. Кирилла к Еп. Акакию, стр. 155.
- 1184 - Ibid., т. I, стр. 232.
- 1185 - Несторий несправедливо думал, что Церковь допускает смешение или слияние в своем учении о соединении двух естеств во Христе в одну Божественную Ипостась. Православная Церковь этого никогда не делала, ибо, по ее учению, оба естества, как различные, в Лице Христа остаются неслитными и несмешанными.
- 1186 - «Деян. Всел. Собор.», т. 1; Учение Нестория и его анафемы, стр. 185.
- 1187 - Ibid., т. II; Защищение св. Кирилла. Анаф. 3-е, стр. 28.
- 1188 - «Деян. В. С.», т. I; Послание св. Кирилла к Несторию, стр. 134; сравни: Послание св. Льва к Юлиану, Еп. Цензенскому, «Д. В. С.», т. III, стр. 20.
- 1189 - Ibid., т. I; Послание св. Кирилла к Несторию, стр. 135.
- 1190 - Ibid., т. III, стр. 179.
- 1191 - Ibid., т. III, стр. 181.
- 1192 - Ibid., IV стр. 199.
- 1193 - «Деян. В. С.», т. I, стр. 142, 145, 177, 179, 183; т. II, стр. 17, 34, 69, 81–84, 90, 93, 96, 98, 145, 172; т. III, стр. 16–17, 20, 219–221, 228; т. IV, стр. 52, 173, 176.
- 1194 - Ibid., т. I, стр. 128, 131, 135; т. II, стр. 47, 70, 83, 90, 98, 150, 156, 164, 166; т. III, стр. 16; т. IV, стр. 173, 176.
- 1195 - Ibid., т. I, стр. 128; т. II, стр. 88, 92, 96, 98–99; «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 138, стр. 111–112.

- ¹¹⁹⁶ - 1Кор. 6:20.
- ¹¹⁹⁷ - 1Пет. 1:18–19.
- ¹¹⁹⁸ - «Деян. В. С.», т. I; Беседа св. Кирилла, стр. 251–253; сравни: Ibid., Защищение св. Кирилла. Анаф. 10-е, стр. 74–78.
- ¹¹⁹⁹ - Ibid., т. III, стр. 218; сравни: «Догм. Богосл.», М. Макария, т. III, § 137, стр. 111.
- ¹²⁰⁰ - «Агнец Божий», Богочеловечество, стр. 212–213.
- ¹²⁰¹ - «Деяния вселенских Соборов», т. III, стр. 20.
- ¹²⁰² - «Догм. Богосл.» Арх. Филарета, ч. II, § 186, стр. 98.
- ¹²⁰³ - Гал. 2:20.
- ¹²⁰⁴ - «Агнец Божий», стр. 233.
- ¹²⁰⁵ - Ibid., стр. 15.
- ¹²⁰⁶ - Ibid., стр. 16.
- ¹²⁰⁷ - Ibid., стр. 15.
- ¹²⁰⁸ - Ibid., стр. 18.
- ¹²⁰⁹ - «Агнец Божий», стр. 19; сравни: ibid., стр. 340.
- ¹²¹⁰ - Ibid., стр. 21; сравни: ibid., стр. 19–20, 340.
- ¹²¹¹ - «Деян. В. С.», т. II. Беседа Павла, Еп. Эмесского, стр. 146; т. III, Послание п. Льва к Юлиану, Еп. Цензенскому, стр. 20; Послание п. Льва 2-е к клиру, стр. 38; ibid., св. Амвросия Медиоланского из 2-й кн. о вере, стр. 225; его же из кн. о воплощении Господа, стр. 226; ibid., из беседы св. И. Златоуста на вознесение Господа, стр. 226–227.
- ¹²¹² - -/1212 «Агнец Божий», Богочеловечество, стр. 212–213.
- ¹²¹³ - Ibid., стр. 15–16.
- ¹²¹⁴ - Ibid., стр. 16.
- ¹²¹⁵ - Ин. 1:14.
- ¹²¹⁶ - Быт. 6:3.
- ¹²¹⁷ - Иоил. 2:28; сравни: Быт. 6:12; Мф. 24:22; Лук. 3:6; Деян. 2:17; Рим. 3:20; 1Кор. 1:29; Гал. 2:16; 1Тим. 3:16.
- ¹²¹⁸ - «Деян. В. С.», т. II, стр. 182, 79; ср. «Догм. Богословие» М. Макария, т. III, § 134, стр. 77, прим. 116.
- ¹²¹⁹ - И Слово плоть бысть.

- 1220 - Твор. св. Афанасия В., ч. III; Против Аполлинария кн. 2, стр. 340.
- 1221 - Ин. 10:18.
- 1222 - Твор. св. Афанасия В., ч. IV, стр. 456.
- 1223 - Ibid., ч. III, кн. I против Аполлинария, стр. 338.
- 1224 - «Деян. В. С.», т. II; Послание св. Кирилла к Акакию, Еп. Мелитены, стр. 155; сравни: *ibid.*, т. I, стр. 226; *ibid.*, т. III, стр. 17, 100, 220.
- 1225 - Ibid., т. II; Памятная записка св. Кирилла пресвитеру Евлогию, стр. 160.
- 1226 - Ibid., т. III, стр. 100.
- 1227 - Ibid, т. III, стр. 39–40.
- 1228 - «Деян. Вс. Соб.», т. II, стр. 78–79.
- 1229 - «Д. В. С.», т. I, стр. 134, 179; т. II, стр. 16, 33, 57, 59, 68, 82, 85, 123, 149, 155, 164, 166, 169, 172, 182.
- 1230 - Ibid., т. II, стр. 190.
- 1231 - «Д. В. С.», т. III; Соборное Послание п. Льва к Флавиану, Арх. Константинопольскому, стр. 219.
- 1232 - Ibid., т. I, стр. 227.
- 1233 - Ibid., т. III, стр. 179–180.
- 1234 - Ibid., т. III. стр. 19–20.
- 1235 - Ibid, т. IV, стр. 173.
- 1236 - «Деян. В. С.», т. II; Послание св. Кирилла к Иоанну Антиохийскому, стр. 160; Послание св. Кирилла к Еп. Валериану, стр. 69. «История Хр. Церкви», Робертсон, т. I. стр. 250.
- 1237 - Аполлинария.
- 1238 - «Одно естество Бога Слова воплощенное». «Агн. Бож.», стр. 23–24.
- 1239 - Мф. 26:39.
- 1240 - Лк. 22:42.
- 1241 - Мф. 26:41.
- 1242 - Твор. св. Афанасия В., ч. III; О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, стр. 273.

¹²⁴³ - «Точное изложение прав. веры», св. И. Дамаскин; кн. III, гл. 13. стр. 152; гл. 14, стр. 153; сравни: стр. 154–161; гл. 15, стр. 162–173; сравни: «Догмат. Богосл.» Арх. Филарета, ч. II. §180, стр. 81.

¹²⁴⁴ - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 139, стр. 131–138.

¹²⁴⁵ - «Точн. изл. прав. веры», кн. III, гл. 19, стр. 182–185; «Догмат. Богосл.» срав. М Макария, т. III, § 139, стр. 138.

¹²⁴⁶ - «Точное изл. веры», кн. III, гл. 15, стр. 170.

¹²⁴⁷ - Ibid., кн. III, гл. 15, стр. 181.

¹²⁴⁸ - «Догмат. Богосл.» М. Макария, т. III, § 139, стр. 135.

¹²⁴⁹ - Твор. св. Григория Нисского, ч. VI, етр. 490, 492; сравни: ч. V. стр. 488.

¹²⁵⁰ - «Деян. Всел. Собор.», т. I, стр. 25.

¹²⁵¹ - Ibid., т. III, стр. 56, 18–19, 23–24, 108, 118, 121–124.

¹²⁵² - «Деян. В. С.», т. III; Послание п. Льва к Пульхерии, стр. 25; сравни: *ibid.*, стр. 37, 39, 218; т. I, стр. 131.

¹²⁵³ - «Прав. Догмат. Богосл.». М. Макария, т. III, § 133–134, стр. 60–86.

¹²⁵⁴ - Флп. 2:7.

¹²⁵⁵ - Слово: «ипостась» не имело еще тогда того определенного значения, какое получило после.

¹²⁵⁶ - «Деян. В. С.», т. II; Послание св. Кирилла к Еп. Акакию стр. 156.

¹²⁵⁷ - Ibid., т. I; Послание св. Кирилла к Несторию, стр. 134–135.

¹²⁵⁸ - Ibid., т. II; Послание св. Кирилла к Иоанну Антиохийскому, стр. 150.

¹²⁵⁹ - Ibid., т. IV; Из послания св. Кирилла к Несторию стр. 177.

¹²⁶⁰ - Ibid., т. III, стр. 220.

¹²⁶¹ - «Д. В. С.», т. IV, стр. 175; «Против Евномия», кн. I.

¹²⁶² - Ibid., стр. 175; «О вере», св. Амвросия М., кн. I, гл. 4.

¹²⁶³ - Ин. 1:14.

¹²⁶⁴ - «Деян. Вс. Соб.», т. IV, стр. 176.

¹²⁶⁵ - Ibid., т. I, стр. 179, 227, 229; т. II, стр. 17, 77, 85, 96–103, 110; т. III, стр. 39, 181–182, 225.

¹²⁶⁶ - Ibid., т. III, стр. 40, 181.

¹²⁶⁷ - Ibid., т. III, стр. 27, 220.

¹²⁶⁸ - Ibid., т. I, стр. 225; т. III, стр. 40, 220.

¹²⁶⁹ - Ibid., т. I, стр. 225, 226; т. II, стр. 34, 82, 149, 155; т. III, стр. 17, 100. 180.

¹²⁷⁰ - Вот текст этого определения: Итак, последуя св. отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве, и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы – по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, – так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств; но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно и лицо и одну ипостась, – не на два лица отсекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и едиnorodного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцов. Когда, таким образом, со всею тщательностью и стройностью это изложено нами, св. и вселенск. собор определил никому не позволять другую веру произносить, или писать, или составлять, или мудрствовать, или учить других. А тем, которые дерзнут или составлять другую веру, или проповедывать, или учить, или преподавать другой символ... таковым, если будут епископы или клирики – епископам быть чуждыми епископства, а клирикам – клира: если же будут монашествующие или миряне, таковым быть под анафемой» («Деян. В. С.», т. IV, стр. 52).

- 1271 - «Агнец Божий», стр. 68.
1272 - Ibid., стр. 34.
1273 - Ibid., стр. 36.
1274 - Ibid., стр. 31.
1275 - «Одно естество, единство природное или ипостасное и единение из двух природ, которые различаются по соединении только в теории».
1276 - «Агнец Божий», стр. 68.
1277 - Соединение.
1278 - «Агнец Божий», стр. 40–41.
1279 - Ibid., стр. 46.
1280 - Ibid., стр. 40–41; сравни: ibid., стр. 48–49.
1281 - Ibid., стр. 41; прим. 2.
1282 - Ibid., стр. 77–78.
1283 - «Деян. Всел, С.», т. II; Послание св. Кирилла к Акакию, стр. 156.
1284 - Ibid., т. III, стр. 124, 146.
1285 - Ibid., т. I; Послание св. Кирилла к Несторию, стр. 134–135.
1286 - Ibid., т. II; стр. 160.
1287 - «Деяния Вселенских Соборов», т. III, стр. 124, 148.
1288 - «Точн. изл. прав. веры», св. И. Дамаскина, кн. III, гл. VII, стр. 138.
1289 - Ibid., гл. XI, стр. 146–147.
1290 - «Деян. В. С.», т. II, стр. 60.
1291 - Ibid., т. II, стр. 156.
1292 - Ibid., т. II, стр. 59.
1293 - Ibid., т. II, стр. 37.
1294 - Ibid., т. II, стр. 160.
1295 - «Точное изложение прав. веры», св. И. Дамаскина, кн. III, гл. XI, стр. 147.
1296 - «Деян. В. С.», т. III, стр. 224.
1297 - «Деян. В. С.», т. III, стр. 227.
1298 - Т.е. св. Кирилл.

1299 - «Деян. В. С.», т. II, стр. 58.

1300 - Ibid., стр. 79.

1301 - Ibid., т. III, стр. 228–229.

1302 - Анафеме Халкидонского Собора подпадает не св. Кирилл, а прот. Булгаков, ибо он, как мы узнаем ниже, в силу своего софийного учения, идет против сего Собора, запрещающего «составлять другую веру», по отношению к той, которая была принята на Халкидонском Соборе по поводу соединения двух естеств во Христе.

1303 - Священномученик Флавиан был убит на разбойническом Ефесском соборе патриархом Александрийским Диоскором за исповедническое отстаивание православия в борьбе с монофизитством.

1304 - «Деян. В. С.», т. III, стр. 17.

1305 - Ibid., т. III, стр. 98–99.

1306 - Ibid., стр. 102–103.

1307 - Ibid., т. I, стр. 203–217.

1308 - Ibid., стр. 205.

1309 - Ibid., стр. 213.

1310 - Ibid., стр. 211.

1311 - Ibid., стр. 213, 207

1312 - Ibid, т. III, стр. 105.

1313 - Ibid., стр. 106.

1314 - Ibid., стр. 216.

1315 - Ibid., стр. 217.

1316 - Ibid., т. IV, стр. 7–24.

1317 - Деян. 16:28.

1318 - «Агнец Божий», стр. 40–41.

1319 - «Агн. Бож.», стр. 9.

1320 - Ibid., стр. 14.

1321 - Ibid., стр. 20.

1322 - Ibid., стр. 26.

1323 - Ibid., стр. 28.

1324 - Ин. 14:26.

- 1325 - Ин. 16:13.
- 1326 - Послание св. Игнатия Б. к Ефесянам, гл. 7; ср.: гл. 20.
- 1327 - «Догм. Богосл.» М. Макария, т. III, § 137, стр. 109.
- 1328 - «Агнец Божий», стр. 23, 27.
- 1329 - Ibid., стр. 212.
- 1330 - 1Кор. 15:47–48.
- 1331 - «Догматич. Богослов». М. Макария, т. III, § 134, стр. 73, прим. 114.
- 1332 - Толкование на 1 Кор. Еп. Феофана, стр. 593–594; М. 1893г.
- 1333 - 1Ин. 4:9.
- 1334 - Рукопись «Книги Гераклида» была найдена в начале XX столетия в библиотеке несторианского патриарха в Курдистане. В 1918 г. Bedjan издал «Кн. Гераклида» на сирийском языке под названием: «Tegurtâ Heraclides». Французский перевод этого сочинения был издан аббатом Но (Nau) под заглавием «Nestorius. Le livre d'Heraclide de Damas, traduit en français par F. Nau. Paris 1919». «Гераклид» – псевдоним Нестория.
- 1335 - Le livre d'Heraclide, стр. 194–195; «Агнец Божий», стр. 59.
- 1336 - Ibid., стр. 145–147; «Агнец Бож.», стр. 59. Нами приводятся выдержки из «Кн. Гераклида» в русском переводе, находящемся в кн. «Агнец Божий».
- 1337 - Ibid., стр. 50; «Агнец Бож.», стр. 60.
- 1338 - Ibid., стр. 152; «Агнец Бож.», стр. 60.
- 1339 - «Агнец Божий», стр. 60–62.
- 1340 - Ibid., стр. 56.
- 1341 - Ibid., стр. 56–57; сравни: стр. 60.
- 1342 - Ibid., стр. 59.
- 1343 - Le livre d'Heraclide, стр. 150; «Агнец Божий», стр. 59.
- 1344 - Ibid., стр. 194–195; «Агнец Божий», стр. 59.
- 1345 - Ibid., стр. 194–195; «Агнец Божий», стр. 59–60.
- 1346 - Ibid., стр. 152; «Агнец Божий», стр. 60.

1347 - Флп. 2:5–7.

1348 - Le livre d'Heraclide, стр. 54–55; «Агнец Божий», стр. 62.

1349 - Le livre d'Heraclide, стр. 145, 147; «Агнец Божий», стр.

59.

1350 - Le livre d'Heraclide, стр. 152; «Агнец Божий», стр. 60.

1351 - «Агнец Божий», стр. 40–41.

1352 - «Деян. В. С.», т. I, стр. 127.

1353 - Вот полный текст этого повествования: «Старец, великий пред Богом, именем Кириак, жил в лавре Каламонской, около священного Иордана. Однажды пришел к нему брат чужестранец, из страны Дора, по имени Феофан, спросить старца о блудных помыслах. Старец начал наставлять его речами о целомудрии и чистоте. Брат, получив от этих наставлений великую пользу, воскликнул: „Отец мой, в моей стране я нахожусь в общении с несторианами. Не будь этого – я бы остался навсегда с тобой!“ Услышав имя Нестория, старец глубоко опечалился о гибели брата и стал убеждать его и молить, чтобы он оставил эту пагубную ересь и присоединился к святой кафолической и апостольской Церкви. „Невозможно спастись, если не будешь право мыслить и веровать, что пресвятая Дева Мария есть истинная Богородица“. „Отче, – возражал брат, – да ведь все ереси говорят точно также: если не будешь в общении с нами, не получишь спасения. Не знаю, несчастный, как мне и поступить. Помолись Господу, чтобы он явно показал мне, какая вера истинная“. Старец радостно выслушал слова брата. „Оставайся в коей келье, – сказал он. – Я имею упование на Бога, что Он по Своему милосердию откроет тебе истину“. И оставив брата в своей пещере, старец отправился к Мертвому морю и стал молиться о брате. И точно, на другой день, около девятого часа, брат видит, что кто-то явился к нему, страшный с виду, и говорит: „поди и познай истину!“. И взяв его, ведет в место мрачное, смрадное и испускающее пламя и показывает ему в пламени Нестория и Феодора, Евтихия и Аполлинария, Евагрия и Дидима, Диоскора и Севера, Ария и Оригена и других. И говорит явившийся брату: „вот это место уготовано еретикам и тем, кто нечестиво учат о

Пресвятой Богородице равно как и тем, кто следует их учению. Если тебе нравится это место, оставайся при своем учении. Если же не желаешь вкусить такого наказания, обратись к святой католической Церкви, к которой принадлежит и наставляющий тебя старец. Я говорю тебе: хотя бы и всеми добродетелями украсился человек, но если он неправо верует, он попадет в это место". При этих словах брат пришел в себя. Когда старец возвратился, брат рассказал ему все, что видел и в скором времени присоединился к святой католической апостольской Церкви. Оставшись в Каламоне при старце, он прожил с ним несколько лет и скончался в мире». («Луг Духовный», бл. И. Мосха, перевод с греч. свящ. Хитрова, гл. 26, «Жизнь брата Феофана и его дивное видение», стр. 32. Изд. Св.-Тр. Лавры, 1896 г.)

- 1354 - «Агнец Божий», стр. 60, прим. 3.
- 1355 - «Агн. Бож.», стр. 222.
- 1356 - Ibid., стр. 249.
- 1357 - Лк. 1:35.
- 1358 - Лк. 1:34.
- 1359 - Лк. 1:35.
- 1360 - Ин. 10:36.
- 1361 - Рим. 8:3.
- 1362 - Гал. 4:4.
- 1363 - Тит. 3:4–6.
- 1364 - Твор. св. Афанасия В., т. I, стр. 200.
- 1365 - Ibid., стр. 203; ср. стр. 214, 260.
- 1366 - Лк. 1:35.
- 1367 - «Точн. изл. пр. веры»; Образ зачатия Слова, кн. III, гл.2, стр. 122.
- 1368 - Ibid., кн. III, стр. 124; сравнн: стр. 127–128, 134, 136.
- 1369 - Слова св. Симеона Н. Б.; вып. I, сл. 18, стр. 152; ср. стр. 226, 238–239, 270, 300–301.
- 1370 - Ibid., сл. 22. стр. 184.
- 1371 - Ibid., сл. 28, стр. 225; ср. стр. 228, 271.
- 1372 - Ibid., сл. 45, стр. 345; ср. стр. 272.

- 1373 - «Деян. В. С.», т. I, стр. 46–47, 63.
1374 - «Октоих», 7 гл. Нед. Песнь 5, Богородичен.
1375 - Ibid., гл. 7; Вторн., Богородичен.
1376 - «Агнец Божий», стр. 207.
1377 - Ibid., стр. 209; ср. стр. 211.
1378 - Ibid., стр. 210.
1379 - Ibid., стр. 210.
1380 - Ibid., стр. 249.
1381 - Ibid., стр. 209–210.
1382 - Ibid., стр. 209, 211.
1383 - Ibid., стр. 209.
1384 - «Агнец Божий», стр. 211–212.
1385 - Ibid., стр. 226.
1386 - Твор. св. Афанасия В., т. III, стр. 31–6317, 322, 325; ср. стр. 343.
1387 - «Точн. изл. прав. веры», кн. III, гл. 2, стр. 122.
1388 - «Агнец Божий», стр. 212.
1389 - Ibid., стр. 214.
1390 - Ibid., стр. 221–223.
1391 - «Агн. Бож.», стр. 249.
1392 - «Агн. Бож.», стр. 239.
1393 - «Агн. Бож.», стр. 241–245.
1394 - Ibid., стр. 248.
1395 - Ibid., стр. 248–250, 252–254.
1396 - Ин. 1:14.
1397 - Флп. 2:67.
1398 - Толкование послан. к Филип. Еп. Феофана, стр. 79. М.
1895 г.
1399 - Ibid., стр. 79–80.
1400 - Ibid., стр. 81.
1401 - Ibid., стр. 83–84.
1402 - Твор. св. Афанасия В., ч. II, сл. 1-е, против ариан, стр. 228.

- 1403 - «Деян. В. С., т. IV, стр. 175; т. II, стр. 156.
- 1404 - «Точное изложение прав. веры», кн. III, гл. 1, стр. 121.
- 1405 - «Агнец Божий», стр. 241.
- 1406 - Ibid., стр. 228.
- 1407 - Ibid., стр. 252–253.
- 1408 - Ibid., стр. 258.
- 1409 - Флп. 2
- 1410 - «Агнец божий», стр. 197, 206.
- 1411 - 1Пет. 1:12.
- 1412 - «Агнец Божий», Догмат о двух волях во Христе, стр. 96–97.
- 1413 - Лк. 22:42.
- 1414 - «Агн. Бож.», стр. 109.
- 1415 - Ibid., стр. 104.
- 1416 - Ibid., стр. 92.
- 1417 - «Агн. Бож.», стр. 92; «Точн. изл. прав. веры», кн. III, гл. XIX.
- 1418 - Ibid., стр. 92.
- 1419 - Четъи-Минеи, 4 декабря.
- 1420 - «Точн. излож. прав. веры», кн. III, гл. 19, О богомужном действовании, стр. 182–183; сравни: *ibid.*, О действованиах, которые имеют место в Г. н. И. Христе, гл. 15, стр. 162–173.
- 1421 - «Деян. В. С.», т. VI, стр. 153–154, Казань, 1908 г.
- 1422 - Ин. 9:6.
- 1423 - Мк. 5:41.
- 1424 - «Агн. Бож.», стр. 94, 97–104.
- 1425 - «Агнец Божий», стр. 105.
- 1426 - «Точн. изл. прав. веры», кн. III, гл. 19, стр. 183.
- 1427 - «Деян. В. С.», т. III, стр. 220.
- 1428 - Ibid., стр. 183–184.
- 1429 - Ibid., стр. 224–225.
- 1430 - Ibid., стр. 226.

1431 - Ibid., т. IV, стр. 176.

1432 - Ibid., т. VI, стр. 37–48.

1433 - Ibid., стр. 110–130.

1434 - Ibid., стр. 138–163.

1435 - Ibid., стр. 153–154.

1436 - "Агнец Божий», стр. 106.

1437 - Текст (в сокращении) соборного определения относительно двух волей и действий во Христе: «Также проповедуем согласно учению св. отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля уступает, не противоречит или противоборствует, а подчиняется Его божественной и всемогущей воле. Ибо, по учению премудрого Афанасия, надлежало воле плоти быть в действии, но подчиняться воле божественной... Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, т.е. божественное действие и человеческое действие... каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим... Поэтому-то мы... признаем две естественные воли и действия, согласно сочетавшиеся между собою для спасения рода человеческого» («Д. В. С.», т. VI, стр. 221–222).

1438 - «Агнец Божий», стр. 106–109.

1439 - «Агн. Бож.», стр. 98.

1440 - Ibid., стр. 117. По словам о. Булгакова «это соотношение между ипостасию и природою, неразрывная связь их, свойственны одинаково и божественному и тварному духу». (Ibid.).

1441 - Ibid., стр. 252.

1442 - Ibid., стр. 222.

1443 - Ibid., стр. 422.

1444 - Ibid., стр. 421–422.

1445 - Ibid., стр. 421.

- 1446 - Ibid., стр. 424.
- 1447 - Ibid., стр. 424–425.
- 1448 - Ibid., стр. 425.
- 1449 - Ин. 17:5.
- 1450 - Беседы св. И. Златоуста на Ев. Иоанна, стр. 326 на об. Изд. Киево-Печ. Лав. 1829 г., на слав. яз.
- 1451 - «Точное изложение прав. веры», кн. IV, гл. 2, стр. 199.
- 1452 - 1 Твор. св. Афанасия В. ч. II, против ариан сл. 1-е, стр. 235.
- 1453 - «Догматич. Богослов». М. Макария, т. III, стр. 130.
- 1454 - «Точн. излож. прав. веры», кн. 3, гл. 8, стр. 140.
- 1455 - Ibid., кн. IV, гл. 2, стр. 199.
- 1456 - Св. Церковь учит, что св. плоть Христа не разлучалась с его Божеством, и при страдании, и в смерти, и по смерти, и после Его воскресения и с нею Он явится во второе Свое пришествие для страшного Своего суда. Таким образом, с момента воплощения, Его человеческое естество стало навсегда неразлучным с Его Божеством («Догмат Богосл.» М. Макария, т. III, § 138, стр. 117–121).
- 1457 - «Агнец Божий», стр. 421.
- 1458 - Ин. 5:28–29.
- 1459 - Ин. 14:3; сравни: Ин. 17:24.
- 1460 - 1Сол. 4:14, 16–17.
- 1461 - Твор. св. Григория Богосл., т. 1, стр. 10.
- 1462 - См. выше, стр. 80–86.
- 1463 - Ibid., стр. 395–441.
- 1464 - Ibid., стр. 387–395.
- 1465 - Ibid., стр. 497.
- 1466 - Ibid., стр. 28, 33, 37, 39, 42, 47, 117.
- 1467 - Ibid., стр. 43, 47.
- 1468 - Ibid., стр. 233–243.
- 1469 - Ibid., стр. 214.
- 1470 - Ibid., стр. 4, 15, 24, 28, 36, 40–41, 43.
- 1471 - Ibid., стр. 3, 15, 34, 36, 41, 43.

- 1472 - Ibid., стр. 457–484.
1473 - Ibid., стр. 498–501.
1474 - Ibid., стр. 126.
1475 - Ibid., стр. 29.
1476 - Ibid., стр. 30.
1477 - Ibid., стр. 29.
1478 - Ibid., стр. 30.
1479 - Ibid., стр. 366.
1480 - Ibid., стр. 28–29.
1481 - Ibid., стр. 39, 41–42.
1482 - Ibid., стр. 28.
1483 - Ibid., стр. 350–351.
1484 - Ibid., стр. 199.
1485 - Ibid., стр. 29.
1486 - Ibid., стр. 29.
1487 - Ibid., стр. 199–203.
1488 - Ibid., стр. 203–213.
1489 - Ibid., стр. 254–262.
1490 - Ibid., стр. 271–274.
1491 - Ibid., 277–344.
1492 - Ibid., стр. 355–387.
1493 - Ibid., стр. 3–26.
1494 - Ibid., стр. 387–484.
1495 - Ibid., стр. 497.
1496 - Ibid., стр. 499–500.
1497 - Лк. 12:51.
1498 - 2Кор. 6:14.
1499 - 2Тим. 2:19.