

# Догматическій опытъ и догматическія схемы.

(Къ „осужденію“ ученія о. С. Булгакова.)

Никто не можетъ отрицать права и обязанности вышихъ органовъ церковной власти изрекать сужденія по поводу тѣхъ или иныхъ богословскихъ высказываній и взглядовъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, каждое такое сужденіе ставитъ предъ вѣрующимъ сознаниемъ задачу почтительной и любовной, но вмѣстѣ и свободной провѣрки того — церковно ли по существу и по формѣ сужденіе, высказанное данными органами церковной власти, т. к. по православному разумѣнію весь православный народъ является хранителемъ благочестія (Посланіе восточ. патріарховъ).

Во имя этого долга позволяемъ утверждать, что въ осужденіяхъ „системы“ о. С. Булгакова, какъ со стороны Высокопреосвященнаго Сергія, Митрополита Московскаго, такъ и со стороны Синода въ Карловцахъ, по нашему убѣжденію, не все правильно и безспорно именно съ церковной точки зрѣнія.

1) „Осужденія“ исходятъ изъ церковно спорныхъ общихъ предпосылокъ. Они предполагаютъ, что а) въ Церкви существуетъ единая, однозначная догматическая система, какъ схема истолкованія догматовъ, и что б) „судящіе“ органы правомочны изрекать опредѣленные, окончательныя „осужденія“ такъ сказать „ex sese“, въ силу присущей даннымъ органамъ „іерархической непогрѣшительности“.

2) „Осужденія“, невольно подмѣняютъ широту и полноту богословскаго опыта Церкви своими богословскими взглядами, искренне считая ихъ „единственно православными“.

Постараемся это и показать и обосновать.

I. Неизбѣжность и жизненная необходимость извѣстнаго „многообразія“ истолкованія единого догматическаго опыта, опыта богочеловѣческой жизни дана и предуказана для Церкви наличіемъ четырехъ Евангелій. Каждое изъ Евангелій есть „Евангеліе Господа Иисуса Христа“, раскрытіе того непреложнаго „опыта“, что „Слово плоть бысть и вселися въ ны“. И не случайно, что каждое изъ Евангелій — при единствѣ исповѣданія, при единствѣ основнаго догматическаго опыта, по иному изъясняетъ, раскрываетъ, истолковываетъ этотъ опытъ. Евангелія — не сводимы одно на другое и взаимно не замѣстимы; между отдѣльными моментами повѣствованій Евангелистовъ есть даже противорѣчія, и — вмѣстѣ съ тѣмъ Евангелія существенно едины, едины въ самомъ

фактъ исключительнаго опыта. Они — „единое по четыремъ Евангеліе“ (Оригенъ) — одна и та же жизнь одного и того же Господа Іисуса Христа, Бога и Человѣка, „четверообразно созерцаемая“ Попытка „единой евангельской догматической системы“ связана съ искаженіемъ церковнаго опыта и дана въ извѣстномъ „евангеліи“ еретика Маркіона.

Послѣдующій опытъ Церкви свидѣтельствуеть, что нѣтъ и не можетъ быть единой и однозначной системы истолкованія догматовъ, нѣтъ однозначной догматической схемы, вмѣщающей и исчерпывающей все многообразіе и многоцвѣтность догматическаго опыта Церкви, какъ единаго соборнаго организма.

Многообразіе истолкованій и разумѣній единаго догматическаго опыта связано съ самымъ существомъ жизни св. Церкви, какъ соборнаго Богочеловѣческаго организма, какъ строительства многоцвѣтной благодати Божіей.

Догматы Церкви и догматическія системы — далеко не одно и то же.

Догматы — всегда пребываютъ, догматическія системы мѣняются, догматы — безусловны и обязательны, догматическія системы весьма условны и далеко не обязательны въ данномъ видѣ, въ данной формулировкѣ.

Въ свое время, напримѣръ, догматическая система, написанная М. Кіевскимъ Петромъ Могилою была весьма авторитетна. Но было бы несчастьемъ для Православной Церкви если бы было постановлено, что догматика Петра Могилы является единственно обязательной и авторитетной. Въ исторіи Русской Церкви нѣкогда былъ допущенъ такой грѣхъ утвержденія временнаго въ качествѣ вѣчнаго и неподвижнаго въ отношеніи обрядовъ, и онъ привелъ къ страшному внутреннему потрясенію въ видѣ церковнаго раскола — старообрядчества.

Всякая догматич. система есть истолкованіе богатства и полноты церковной истины въ преломленіи чрезъ опытъ и духовный типъ того, кто создаетъ данную догмат. систему. Догматическая система всегда есть извѣстное суженіе полноты соборнаго вѣдѣнія Церкви и несетъ печать своего времени и своей эпохи.

Жизнь Церкви всегда шире, полнѣе и „современнѣе“ всякой догматической системы.

Догматическая система всегда блѣдна и сѣра въ сравненіи съ вѣчно зеленѣющимъ, многовѣтвистымъ деревомъ жизни Церкви, какъ живой полноты догматическаго опыта.

Полнота жизни Церкви выражается въ многообразіи догматическихъ системъ, и предполагаетъ возможность несходства

и даже нѣкоторыхъ противорѣчій въ подробностяхъ между отдѣльными системами.

Обязательно и безусловно — только блюденіе ненарушимости и неповрежденности самихъ догматовъ, блюденіе чистоты и неповрежденности самого догматическаго опыта. Ликъ Спасителя изображаютъ до безконечности разнообразно, и всѣ изображенія законны и оправданы, если исходятъ изъ живой вѣры и неповрежденнаго созерцанія лика Господа Иисуса Христа.

Это отнюдь не значитъ, что можно жить и безъ догматическихъ системъ. Онѣ имѣютъ существеннѣйшее значеніе въ уясненіи и въ охраненіи въ Церкви и правосмыслія и праводѣланія. Осознаніе догматическаго опыта въ догматическихъ построеніяхъ — существенный моментъ церковной полноты, удостовѣреніе того, что опытъ Церкви живетъ въ насъ, что мы дѣятельные члены таинственнаго организма Церкви, а не лукавые, лѣнныя рабы. Боязнь мысли, гнушаніе познаніемъ, призывы къ тому, чтобы помѣстить „естественную человѣческую мысль въ притворѣ“ подъ предлогомъ, что „причастіе не разсматриваютъ“, призывы къ „чувству и созерцанію“ безъ трезвости, вносимой мыслию — опасный и недобрый признакъ церковнаго упадочничества, проявленіе декадентствующаго, псевдо-православнаго благочестія и мистики. Православное со-знаніе знаетъ, что въ такихъ озареніяхъ чрезъ чувство, не испытываемыхъ чрезъ знаніе, чрезъ трудъ сознанія и мысли, таится прелесть, и, поэтому, предостерегаетъ противъ привнесенія въ православіе такихъ установокъ, хотя бы и прикрытыхъ словами благочестія. Для православнаго сознанія Господь Иисусъ Христосъ — Разумъ, возсіявшій мірови, разрѣшающій „безсловесіе“ (*ἄλογον* = безразуміе, без-осознаніе) народъ злѣйшее<sup>1)</sup>. Къ этому „алогон“, къ этому „безсловесію“, которое православная Церковь именуешь постоянно злѣйшимъ, и устремлено „благочестіе“, воюющее и противляющееся Слову и Разуму. Подлинная православная ясность требуетъ мудрой трезвости чрезъ мысль и свѣтъ мысли.

Осознаніе догматическаго опыта Церкви въ словѣ, въ понятіяхъ человѣческой естественной мысли, воистину, священный моментъ въ полнотѣ и правильности жизни Церкви. Поэтому и молимся на литургіи, послѣ того, какъ Господь не „отнялъ отъ насъ Духа Святаго и обновилъ насъ, молящихся Ему“ чтобы Господь помянулъ епископы „право правящіе Слово (*λόγος* — разумное слово и самый разумъ) (твоя) истины“.

1) Стихира послѣ Евангелія на Вербное воскресенье.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ, каждая догматическая система есть только нѣкоторая „символическая“ схема, неизбежно ограниченное и условное преломленіе полноты и многоцвѣтности жизни Церкви. Еще разъ при этомъ подчеркиваемъ, что догматъ - словесное выраженіе осознаннаго факта, непреложности опыта жизни Церкви — и догматика, догматическая система, какъ опытъ истолкованія догматовъ, совсѣмъ не одно и то же. Поэтому, догматическая система можетъ быть правдой и выраженіемъ православнаго ученія только тогда, когда она берется не отдѣльно, а въ своей включенности въ полноту церковнаго опыта, находящаго свое отраженіе во многообразіи догматическихъ системъ, какъ истолкованій и уясненій единаго догматическаго опыта.

Ни одна изъ существующихъ догматическихъ системъ не можетъ быть признана „нормой“, неподвижнымъ и единообязательнымъ образцомъ, по которому долженъ строиться всякій опытъ богословствованія, всякое истолкованіе догматовъ.

Въ забвеніи этого заключается самый худшій и злѣйшій типъ рационализаціи таинства Церкви, Ея соборности, граничащій съ хулой на Св. Духа. Всякое утвержденіе данной догматич. системы-схемы, какъ единаго образца исходитъ изъ нечестивой ереси ума и сердца, предполагающей, что тайна Богочеловѣческой жизни можетъ быть до конца и совершенно выражена въ одномъ истолкованіи, въ одномъ преломленіи догмата въ человѣческой мысли, хотя бы богопросвѣщенной и озаренной.

Въ забвеніи этого и состоитъ великая церковная неправда католическаго догмата о незаблуждаемости (*ineffabilitas*) папы „*ex sese*“ (чрезъ самого себя, въ силу того, что онъ — намѣстникъ Христа), когда онъ изрекаетъ что либо „*ex cathedra*“, выполняя свое служеніе въ качествѣ Главы Церкви.

Этой же церковной неправдой поражены и всѣ восточныя, якобы православныя теченія, склоняющіяся къ тому, чтобъ практически усвоить „епископскому сословію“ или „собору епископовъ“ право догматической незаблуждаемости „*ex sese*“, въ силу присущаго имъ іерархическаго служенія.

Въ сущности, всѣ эти теченія подсознательно вводятъ тотъ же „догматъ о непогрѣшительности“ только подмѣняя единаго папу папой коллективнымъ.

2. На соборахъ (классическихъ) отцы Восточной Церкви требовали и добивались не торжества той или иной догматической системы, а установленія тождества исповѣданія или отступленія отъ него, допуская и признавая возможность и законность многообразія раскрытія и истолкованія одного и того же догматич. опыта.

Въ силу этого живого требованія любви присутствіе на соборѣ того лица, правомысліе котораго казалось сомнительнымъ, было существенно-важнымъ и само собою разумѣющимся пред-условіемъ и залогомъ Соборности. Отцы стремились уяснить тождество исповѣданія, а не его истолкованій.

Въ эпоху ожесточенныхъ споровъ о Троичности, Св. Григорій Богословъ писалъ: „озаряйтесь единымъ и тройственнымъ свѣтомъ, тройственнымъ въ отношеніи къ особеннымъ свойствамъ, или къ Ипостасямъ, если кому угодно такъ назвать (или къ лицамъ), единымъ же въ отношеніи къ понятію сущности, и слѣдовательно, Божества. Ни мало не будемъ препираться объ именахъ, пока слова ведутъ къ той же мысли“ (Слово на Божоявленіе).

Это правило было „нормой“ дѣятельности соборовъ, выраженіемъ духа подлинной соборности.

Соборное обсужденіе не было законническимъ юридически-казуистическимъ процессомъ: оно исходило изъ требованія вѣрности опыту Церкви во всемъ его объемѣ и многообразіи, а не воспроизведенія данной нормы, даннаго образца. Догматическія опредѣленія, „догматы“ были „канономъ“, „правиломъ вѣры“; они были (и остаются) неизмѣнными, вѣчными и неложными путеводными маяками въ плаваніи по морю догматич. мышленія и истолкованія, а не отмѣренными стѣнками тюремной камеры, въ которую заключена церковная мысль, осужденная повторять „установленный образецъ“.

Опыты навязыванія догматическихъ системъ, какъ нормы, неоднократно имѣвшіе мѣсто въ исторіи Церкви, приводили къ болѣзненнымъ потрясеніямъ. Отпаденіе живыхъ частей церковнаго организма отъ соборнаго единства часто было слѣдствіемъ такого насилія.

Старовѣрческій расколъ — это наше церковное несчастье и незаживающая рана въ соборномъ организмѣ Русской православной Церкви — долженъ быть — въ этомъ отношеніи — для насъ постояннымъ урокомъ и напоминаніемъ.

Съ точки зрѣнія православной соборности оба осужденія „системы о. С. Булгакова“, „новаго ученія“ погрѣшаютъ противъ подлинной церковности, являются свидѣтельствомъ совершающагося разрыва съ православной традиціей и выразительнымъ показателемъ уклона богословскаго сознанія части правящей іерархіи въ сторону римско-католическаго пониманія природы Церкви.

3. Послѣ этихъ общихъ замѣчаній относительно богословско-церковныхъ предпосылокъ обоихъ осужденій, перейдемъ къ болѣе детальной характеристикѣ догматической цѣнности и правильности того и другого.

Догматическое „ученіе“ митрополита Сергія, на основаніи котораго онъ „осуждаетъ“ „систему“ о. С. Булгакова, начинается изложеніемъ личнаго истолкованія догмата Троичности, предлагаемаго въ качествѣ общаго церков. разумѣнія. „Богъ — пишетъ митрополитъ Сергій — Единъ, но троиченъ въ лицахъ. Какъ — продолжаетъ онъ — Единый, Чистый, абсолютно несложный и недѣлимый Духъ можетъ имѣть три Лица, т. е. три сознанія или три Я, не сводимыя одно на другое — для насъ пребудетъ тайной“.

Митрополитъ Сергій, съ непонятной богословской и философской неосмотрительностью, безъ всякихъ оговорокъ и ограниченій истолковываетъ „Ипостась“, какъ особое, обладающее своимъ сознаніемъ, несводимое на другое „Я“. При подобномъ знакѣ равенства между понятіемъ „ипостась“ и „личность“ — никакъ не оговариваемомъ, — каждая изъ Ипостасей Св. Троицы до такой степени утверждается въ своей „особливости“, что она превращается въ нѣкоторую бытіиствующую, онтологическую „особность“. При такомъ безоговорочномъ онтологическомъ расширеніи понятіе Ипостась — Единосушіе Св. Троицы теряетъ свой онтологическій смыслъ. Божественная сущность въ пониманіи и толкованіи М. Сергія превращается въ отвлеченную, „умопредставляемую общую сущность“, конкретно, реально существующую только въ Ипостасяхъ, превращается въ общее понятіе. Единосушіе становится номинальнымъ — отвлеченнымъ, а не реальнымъ.

Св. Іоаннъ Дамаскинъ устанавливаетъ очень существенное — глубокое и рѣшительное различіе въ соотношеніи между „сущностью“ и „ипостасью“ такъ, какъ оно дано въ грѣшномъ человѣчествѣ и такъ, какъ оно существуетъ во Всесвятѣйшемъ Божествѣ. Въ человѣчествѣ „ипостась“ (какъ „особливость“, „различіе недѣлимыхъ“) дается какъ фактъ опыта; „сущность“ же — только „усматривается“, какъ нѣчто „умопредставляемое“, какъ абстрактное, умо-отвлекаемое бытіе: общая сущность въ человѣчествѣ реально существуетъ только въ „ипостасяхъ“, въ обособившихся, утверждающихся въ своемъ обособленіи „я“, въ изолированныхъ индивидуальностяхъ. Въ Святой Троицѣ нѣчто „иное и иное“. Въ Ней „общность и единство усматриваются въ самомъ дѣлѣ; въ совѣчности лицъ, по тождеству существованія, воли, по согласію опредѣленій; въ Ней — одна сущность, одна благодать, одно могущество, одна воля, одно дѣйствованіе, одна власть. Каждое изъ сихъ не три, одно другому подобное, но одно и то же движеніе Трехъ Ипостасей. Каждая изъ Нихъ имѣетъ единство съ Другою не меньшее, какъ Сама съ Собою. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ во всѣхъ отношеніяхъ, кромѣ нерожденности, рожденности и исхожденія суть одно, а раздѣляются

въ умопредставленіи. Ибо единого знаемъ Бога, а только въ свойствахъ Отчества, Сыновства и Исхожденія представляемъ различіе по качеству причины и происходящаго отъ причины и по совершенству ипостаси.“ (Св. Іоаннъ Дамаскинъ). Это иное помиманіе соотношенія между Ипостасями, чѣмъ то, которое М. Сергій называетъ единственно православнымъ.

Надо твердо помнить, что вообще „номиналистическое“ отвлеченное помиманіе Божественной сущности чуждо отеческому разумѣнію. По отеческому исповѣданію Тайственная Божественная Сущность („Усіа“, „Фисисъ“, „Божество“ и „Естество“) есть полнота бытія, непредставимый океанъ преизбыточествующей реальности жизни. Отцы Церкви разумѣютъ „Ипостась“ не столько статически (а моментъ статики, нѣкоторой „недвижной ограниченности“ привносится въ понятіе „Ипостась“ при попыткѣ истолковать Ипостась, — по типу „Я“, какъ „самосознаніе“, какъ личность“), сколько динамически. Каждая Ипостась Св. Троицы какъ бы напрягаетъ въ себѣ всю полноту Единосущной сущности и осуществляетъ ее особымъ, только Ей свойственнымъ образомъ, не отдѣлимо отъ каждой другой Божественной Ипостаси, хотя и различимо — но различимо только по „образамъ осуществованія“, (*τρόποι ὑπόρξεως*) — только „по образу бытія (*τὸ πῶς εἶναι*)“. Не параллелизмъ трехъ сосуществующихъ „Я“, „Трехъ сознаний не сводимыхъ другъ на друга“, не симфоническое единосущіе, а сущностное единство Одного и Того же Божества, Которое не дѣлимо и не умаляемо, безъ сліянія, но и безъ раздѣленія осуществляется въ Каждой изъ Трехъ Ипостасей особливимъ, только этой Ипостай присущимъ извѣчнымъ образомъ (*καθ' αὐτὸ ὑφ' ἑστώτες*) — таково, полагаемъ, отеческое разумѣніе Тайны Троичной Жизни. Въ Св. Троицѣ — наставляетъ Св. Василій Великій. „Единство есть единство не по общенію (*κοινωνία*), а единство по единству“ (*ἐνωτήτα*).

„Ипостаси — свидѣтельствуемъ Св. Григорій Нисскій — обозначаютъ не существо Божіе, а только то, какъ Оно существуетъ“ (*τὸ πῶς εἶναι*). „Имя Отець — есть имя Божіе не по сущности и не по дѣйствию, а, по отношенію (*κατὰ σχέσιν*) какое имѣетъ Отець къ Сыну и Сынъ къ Отцу“ (Св. Григорій Богословъ, Св. Василій Великій) Божественныя Ипостаси, кромѣ „образа осуществованія“ (*τρόποι ὑπόρξεως*) „не имѣютъ ничего собственнаго, потому что все общее: все, что принадлежитъ Отцу принадлежитъ и Сыну и Св. Духу. Есть одна Божія сущность, одно естество, одно именованіе Божіе“.

Но „разность проявленія или взаимнаго соотношенія производитъ и разность именованія“ (Св. Григорій Богословъ). Св. Іоаннъ Златоустъ выражаетъ это еще рѣшительнѣе: истолковывая Евангеліе отъ Іоанна (гл. X, 38) онъ говоритъ — пере-

фразируя слова Господа Иисуса Христа: „Ибо Я не иное что, а то же, что Отецъ, только пребываю Сыномъ; и Онъ не иное что, а то же, что Я, только пребываетъ Отцомъ. И кто позналъ Меня, тотъ позналъ и Отца, уразумѣлъ и Сына“.

Оговоримся только, что „именованіе“ для отеческаго сознаніе есть нѣчто несравненно большее, чѣмъ обозначеніе чего либо словомъ, ибо „имя есть имя того, что имъ именуется“ (Св. І. Дамаскинъ) и таинственно связано съ реальностью самаго существа и бытія именуемаго. Поэтому — Св. Троица всегда и превсегда есть „Единица въ Троицѣ и Троица въ Единицѣ“.

Ничто здѣсь онтологически (въ бытіи и равночестности) не предшествуетъ, ничто и не послѣдуетъ, а все — превыше всякаго начала и движенія — превѣчно есть. Нѣтъ какого то „первобожества“, которое потомъ „раскрывается въ Троичности“ (да не будетъ), но не можетъ быть и умаленія реальности общей сущности Божества, низведенія Ея бытійственности только до степени „отвлеченной общей сущности“, реально существующей лишь въ ипостасяхъ.

Поэтому Сознаніе Бога Единаго по существу, но Троичнаго по Ипостасямъ не есть сліянiе „трехъ сознаній“ не есть сосуществованіе трехъ самосознаній, трехъ „я“, „не сводимыхъ одно на другое“.

Св. Троица есть „Одна Божія сущность, одно естество, одно Божіе именованіе“ Она — „Одно по существу, по достоинству, по разуму, по мудрости“ (Св. Григорій Богословъ); въ Ней — „во всѣхъ Ипостасяхъ одно и то же движеніе воли и тождество сущности“ (Св. Василій Великій), Св. Троица — Единое Троичное Я, „триипостасная Монада“, (Св. Максимъ Исповѣдникъ), Которая говоритъ о Себѣ (Моисею при купинѣ) „Я есмь, Который есмь“ (Ягве). Привнесеніе въ тайну Тріипостаснаго Единства содержаній и характеристикъ, безоговорочно заимствуемыхъ изъ области распавшагося человѣческаго бытія („три сознанія“, „три я“) рационализируетъ и обѣдняетъ недомыслимую тайну Св. Троицы.

4. Истолковывая Св. Троицу, какъ Троицу „трехъ несводимыхъ одно на другое Я“, какъ Троицу „трехъ сознаній“ (точнѣе самосознаній, т. к. сознаніе „я“ есть самосознаніе) богословствованіе м. Сергія приводитъ къ скрытому трифеизму, къ не осознанному утвержденію трибожія.

Богословствованіе м. Сергія — не его личное богословствованіе. Скрытое трибожіе его богословскихъ построеній неизбежный и роковой удѣлъ того рационалистическаго упрощенія и оскудѣнія, которое приразилось не только къ нашему богословскому мышленію, но и сказалось разрушающимъ и опустошающимъ образомъ на самомъ нашемъ отношеніи къ тайнѣ Божественной жизни и къ тайнѣ жизни Церкви.



Восточное (отеческое, преемствовавшее въ этомъ отношеніи библейскому) жизнечувствіе и мірочувствіе, было мірочувствіемъ полножизненной онтологической конкретности, ощущеніемъ реальности того, что все въ мірѣ — въ своей основѣ — есть „нѣкое таинственное „уплотненіе“, „сгущеніе духовнаго міра“, что „міръ есть образъ, „типъ“ (*τύπος*) или символъ духовнаго міра“ (Григорій Нисскій, Максимъ Исповѣдникъ, Библия). Восточное мірочувствіе замерло въ нашемъ богословскомъ сознаниі, а отчасти и въ нашемъ современномъ литургическомъ опытѣ.

Библейско-отеческое и литургическое богословіе, живущее непосредственнымъ чувствомъ тайны жителъствованія Божественной Жизни и въ Ея неизреченности, и въ Ея явленности въ жизни Церкви, какъ Тѣла Христова, — при утратѣ онтологической конкретности восточнаго міро- и -жизнечувствія — характерной и роковой для рационализирующаго богословствованія, — становится для послѣдняго чуждымъ и внутренне закрытымъ.

Богословствованіе, ставши рационализирующимъ, пріобрѣтаетъ номиналистическій характеръ: слово перестаетъ быть „указующимъ жестомъ“, подлиннымъ символомъ живущей реальности, а становится только „звуковымъ сочетаніемъ“ для обозначенія отвлеченныхъ понятій, своего рода „ярлычкомъ“. Слѣдованіе отеческому богословствованію становится только внѣшнимъ: ему слѣдуетъ не въ его духѣ и силѣ, а лишь въ словесномъ совпаденіи. Въ этомъ оскудѣніи духа и силы отеческаго богословствованія, въ прираженности къ нашему богословскому сознанию духа рационалистическаго номинализма и лежитъ — полагаемъ — основная причина того, что подлинно критическое отношеніе къ системѣ о. С. Булгакова отсутствуетъ, какъ въ осужденіи подписанномъ М. Сергіемъ, такъ и въ осужденіи, подписанномъ Іерархами Карловацкаго Синода.

Богословствованіе о. С. Булгакова исходитъ изъ живого чувства реальности тайны жизни Божіяго Существа, тайны онтологическаго Единосущія, и вмѣстѣ — полно трепетнаго чувства того, что все въ мірѣ — въ его основѣ — есть нѣкоторое таинственное „уплотненіе и сгущеніе міра духовнаго“.

Богословствованіе м. Сергія и Іерарховъ Карловацкаго Синода опредѣляется выпаденіемъ изъ ихъ богословскаго сознаниа и мышленія чувства реальной полноты жизни Божественной Сущности, неосознаннымъ истолкованіемъ Ея — въ духѣ номинализма, въ духѣ — пониманія Божеств. Сущности, какъ отвлеченной общей сущности; вмѣстѣ съ тѣмъ, богословствованіе и м. Сергія и Іерарховъ Кар. Синода опредѣляется нечувствіемъ того, что міръ есть „типъ или символъ духовнаго міра“, который „своими основаніями всецѣло содержится въ умопостигае-

момъ“, что міръ существуетъ и стоитъ именно „черезъ нѣкоторое „причастіе“ Божественнымъ энергіямъ“, черезъ „нѣкоторое участіе въ Божественныхъ совершенствахъ“ (Св. Максимъ Исповѣдникъ. Св. Григорій Нисскій; отчасти — и другіе Каппадокійцы, особенно Св. Григорій Богословъ).

5. Система о. С. Булгакова не вмѣстима въ схему рационализирующаго богословствованія, не соизмѣрима съ нимъ. Полагаемъ, что въ этомъ коренномъ различіи самыхъ истоковъ богословствованія о. С. Булгакова и осуждающихъ его находится и ключъ къ разумѣнію того, откуда истекаетъ нелѣпое утвержденіе, что о. С. Булгаковъ „вводитъ 4 ипостасъ“ и вмѣстѣ уясненіе догматическихъ предпосылокъ, лежащихъ подъ настойчивымъ приписываніемъ о. Булгакову того, чего у него нѣтъ. Рационализирующее и номиналистическое богословское сознаніе, разложивъ тайну Единосущной Троичной глубины на „три я, несводимыя одно на другое“, на „три самосознанія“, утративъ чувство таинственной полноты и реальности бытія „Божества и Естества“, „Бога внѣ откровенія“, мысля божест. Сущность только какъ нѣчто „отвлеченное“, реально существующее лишь въ Ипостасяхъ, неизбежно и послѣдовательно должно во всякомъ утвержденіи реальности и полноты бытія Божества, какъ „Бога внѣоткровенія“, видѣть „учетвереніе ипостасей“.

Это обвиненіе — и обвиненіе — подчеркиваемъ — повторяемое несмотря на всѣ указанія, что этого нѣтъ у о. Булгакова — совершенно естественный и даже своеобразно благочестивый выводъ изъ неосознаной догматически-богословской предпосылки, что реально могутъ и должны существовать лишь Три Ипостаси, какъ Три Я, Три самосознанія, „Божество же и Существо“ можетъ и должно быть только отвлеченной общей „умопредставляемой сущностью“.

Мы, конечно, ни на минуту не думаемъ, что митрополитъ Сергій или Карловацкіе Іерархи не православны въ своемъ исповѣданіи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ отмѣчаемъ, что предлагаемое ими „истолкованіе“ догматовъ совсѣмъ не является единственнымъ и однозначнымъ выраженіемъ православнаго разумѣнія.

6. Отмѣтимъ въ осужденіи, подписанномъ митр. Сергіемъ еще нѣсколько наиболѣе поразительныхъ проявленій нецерковности, въ смыслѣ утвержденія одного и своего, какъ всего и всеобщаго.

О воплощеніи Сына Божія Митрополитъ Сергій — въ качествѣ общеобязательнаго церковнаго „ученія“ говоритъ — „мы вѣруемъ, что . . . если бы человѣкъ „подобно несогрѣшившимъ ангеламъ, нормально возрасталъ въ подобіи Богу . . . вочеловѣченіе Сына Божія не имѣло бы мѣста. *Таковъ* — съ изумительной смѣлостью и претенціозностью

добавляетъ онъ дальше — былъ изначальный планъ устройства земного міра, предложенный Творцомъ свободѣ Человѣка и ею не осуществленный“. Смѣемъ утверждать, что такой планъ „устройства земного міра“ только приписанъ Богу нѣкоторыми притязательными и безмѣрно раціоналистическими догматическими системами.

Св. Максимъ Исповѣдникъ, напримѣръ, исповѣдуетъ иной изначальный планъ устройства земного міра. Для св. Максима Исповѣдника воплощеніе Слова Божіяго есть средоточіе мірового бытія — не зависимо и внѣ искупленія. Оно изволено вмѣстѣ съ твореніемъ, а не только въ предвѣдѣніи паденія.

Такой же замыселъ міротворенія раскрываетъ и служба Благовѣщенія, начинающаяся стихирой, „Совѣтъ превѣчный, открывая Тебѣ Откровице, Гавріиль предста Тебѣ лобзая и вѣщая“ . . .

Митрополитъ Сергій, какъ единое возможное церковное исповѣданіе, пытается утвердить положеніе, что „первоначально человѣкъ отнюдь не созданъ занять такое исключительное положеніе въ твореніи и промышленности Божіемъ, какое онъ занялъ лишь потомъ съ вочеловѣченіемъ Сына Божія, снишедшаго спасти одну изъ ста подробностей своего творенія“ и на основаніи этого обвиняетъ о. С. Булгакова въ еретическихъ домыслахъ относительно исключительнаго изначальнаго положенія человѣка въ твореніи . . .

Такъ получается по ученію той догматической системы, которой придерживается м. Сергій. По разумѣнію же Св. Максима Исповѣдника — какъ разъ изначально и какъ разъ человѣкъ, какъ являющийся средоточіемъ твари, былъ и пребываетъ имѣющимъ исключительное и средоточное положеніе въ мірѣ. По разумѣнію св. Максима Исповѣдника человѣкъ по самому своему устройству призванъ былъ къ тому, чтобы быть обоженнымъ и къ тому, чтобы въ немъ совершилось обоженіе всей твари, ради котораго она измыслена и сотворена. И въ этомъ призваніи уже заключена и тайна Богочеловѣчества. Съ паденіемъ человѣка задача не снимается, а только иначе осуществляется.

Кто же выразитель православнаго ученія — „догматическая система м. Сергія“ или вдохновенныя узрѣнія Преподобнаго Максима?

Не говоря о многомъ другомъ, остановимся еще на одномъ, особенно подчеркивающимъ и характеризующемъ всю губительность утвержденія одностороннихъ „догматическихъ системъ“ въ качествѣ „однозначнаго церковнаго ученія“. Говоря о тайнѣ искупленія, м. Сергій — безоговорочно и авторитетно — въ качествѣ непререкаемаго церковнаго разумѣнія тайны искуп-

ленія провозглашаетъ такъ называемую „юридическую“ теорію искупленія. Согласно этой теоріи (именно теоріи — ибо она въ своихъ основныхъ предпосылкахъ чужда священному Писанію), для умилоствленія прогнѣванной Правды Божіей и для ея удовлетворенія необходимо было принести „выкупъ“, а достаточнымъ „равнозначнымъ“ удовлетвореніемъ Правды Божіей могли быть только страданія и смерть Единороднаго Сына Божія. Эта теорія, оформившаяся и сложившаяся преимущественно въ западныхъ догматическихъ системахъ на основѣ и въ духѣ римскихъ правовыхъ отношеній, переносила въ Божественную любовь и тайну Божественнаго милосердія начала юридика, человѣческой требовательности и немилосердія, исходила не столько изъ новозавѣтнаго духа любви, сколько изъ ветхозавѣтнаго „око за око и зубъ за зубъ“. Восточные Отцы указывали иные пути, иные истолкованія тайны искупленія. Поскольку они видятъ въ воплощеніи Слова Божія не „случайность“, какъ это исповѣдуетъ м. Сергій и другіе стоящіе на точкѣ зрѣнія „юридической теоріи“, вызванную только ошибкой человѣка, а самое существо и изначальный смыслъ всего тварнаго бытія, они иначе, чѣмъ юридическая теорія, разумѣютъ и тайну искупленія.

Тайна искупленія въ разумѣніи восточ. отцовъ безконечно далека отъ духа юридика.

Грѣхъ, по ихъ разумѣнію, разрушилъ изначальный замыселъ Боговоплощенія чрезъ обоженіе превозданнаго Адама, внесъ разладъ. Въ этомъ разладѣ (а не въ примышляемомъ „безконечномъ оскорбленіи Правды Божіей“, требующей „удовлетворенія въ видѣ Крестной Жертвы, приносимой Сыномъ“) вся острота грѣхопаденія. Грѣхопадениемъ разорвана цѣпь бытія, въ міръ вошла смерть, разлагающая и разъединяющая, но этимъ не измѣненъ изначальный планъ и строй міра. Задача — Боговоплощеніе — остается та же самая, но она въ мірѣ падшемъ должна осуществиться инымъ образомъ, чѣмъ въ мірѣ до грѣха. Т. к. смотрѣніе Божіе осуществляется уже въ мірѣ падшемъ и подвергшемся смерти, Богочеловѣкъ оказывается и Агнцемъ Закланнымъ и Искупителемъ. Но „Слово плоть бысть“ не только для искупленія. Тайна Богочеловѣчества, тайна Божественной любви шире и глубже искупительнаго милосердія (Максимъ Исповѣдникъ). Для болѣе основательнаго ознакомленія съ этимъ пониманіемъ искупленія, пониманіемъ исходящимъ изъ живого переживанія Бога, какъ Бога Любви — отсылаемъ къ книгѣ Несмѣлова „Наука о человѣкѣ“, къ книгѣ о. Г. Флоровскаго „Восточные отцы IV. V—VIII в. в.“

И надо сказать, что такое пониманіе тайны искупленія и міровданія несравненно православнѣе и церковно правильнѣе,

чѣмъ теорія, которую м. Сергій излагаетъ въ качествѣ православнаго „церковнаго“ обязательнаго ученія.

Съ глубокой болью отмѣтимъ еще, что упрощенный и обѣдняющій рационализмъ юридической теоріи искупленія привелъ къ тому, что учебники по антирелигіозной работѣ постоянно пользуются ею для своихъ цѣлей, тоже выдавая ее за „единственно вѣрное изложеніе христіанскаго ученія.“ Такъ съ внутренней необходимостью завершается порочный кругъ рационалистическаго и законническаго искаженія тайны соборности и мистической конкретности.

Богословствующій рационализмъ изводитъ къ бытію своего страшнаго двойника — оборотня — рационализирующую антирелигіозность.

\* \* \*

Входитъ въ обсужденіе системы о. Сергія Булгакова по существу — сейчасъ мы не имѣемъ возможности. Она подлежитъ строгому всецерковному изслѣдованію и испытанію, но испытанію по существу, а не съ точки зрѣнія той или иной схемы. Объ этомъ просить и самъ о. С. Булгаковъ. Скажемъ только, что по своимъ истокамъ, по духу, по методу, по своему общему тону богословствованіе о. Сергія православно и гораздо ближе къ православію и святоотеческой традиціи, чѣмъ „сужденія“, предлагаемая церковному сознанію въ качествѣ единственнаго православнаго „образца“ церковнаго правосмысла.

И. Лаговскій.

## Посѣщеніе Англиканами Русскаго Церковнаго Парижа.

Англо-Русскій съѣздъ, состоявшійся недавно во Франціи, явился, несомнѣнно, крупнымъ шагомъ въ дѣлѣ дальнѣйшаго сближенія Англиканской и Православной церкви.

Онъ былъ устроенъ Содружествомъ имени Преп. Сергія Радонежскаго и Св. Муч. Албанія, которое уже въ теченіе 9 лѣтъ организуетъ въ Англій встрѣчи Англиканъ и Православныхъ. Приѣздъ Англиканъ въ Парижъ былъ ихъ отвѣтнымъ визитомъ на посѣщенія Православными ихъ страны.

Съѣздъ происходилъ съ 30 декабря 1935 г. по 3 января 1936 г. въ замкѣ Кэнси около Парижа, въ помѣщеніи Русской школы для дѣвочекъ, любезно предоставленномъ Содруеству попечительницей школы — великой княгиней Ириной Павловной. Онъ собралъ около 100 человекъ и былъ посвященъ темъ „Церковь и Миръ“. Англиканскіе и Русскіе ораторы проявили