



Серия «Русский Путь: pro et contra»
основана в 1993 году



С. Н. БУЛГАКОВ: PRO ET CONTRA

*Религиозно-философские и теологические идеи
С. Н. Булгакова
в оценках отечественных и зарубежных
мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2021

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

*Д. К. Богатырёв (председатель), В. Е. Багно,
А. А. Ермичёв, К. Г. Исупов (ученый секретарь),
А. А. Корольков, М. А. Маслин,
Р. В. Светлов, В. Ф. Фёдоров*

Ответственный редактор тома

Д. К. Богатырёв

Составители:

*иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский),
А. И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев)*



*Исследование выполнено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
в рамках научного проекта 20-011-00272 «Творчество
С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах»*

С. Н. Булгаков: pro et contra, антология / Сост. и коммент.
иером. Мефодия (Зинковского), иером. Кирилла (Зинковского),
А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). — СПб.: РХГА,
2021. — 1044 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907505-22-3

Антология «С. Н. Булгаков: pro et contra», изданная к 150-летию со дня рождения русского мыслителя XX в. прот. Сергея Булгакова, представляет собой всестороннее исследование философской и богословской мысли зрелого и позднего периодов жизни философа. В книге собраны наиболее значимые фрагменты произведений о. Сергия, связанные с софиологией, архивные и исторические материалы, отражающие ход спора о Софии, воспоминания и переписка с учениками, друзьями и близкими, проповеди, молитвы, дневники, раскрывающие богатое мировоззрение философа, основанное на святоотеческом наследии и литургическом опыте. Особую ценность представляет доселе неизвестный читателю фрагмент «Глав о Троичности». Некоторые из публикуемых работ впервые переведены на русский язык.

Книга адресована как специалистам по русской религиозной философии и богословию, так и широкому кругу читателей.

- © Иером. Мефодий (Зинковский), составление, вступ. статья, комментарии, 2021
- © Иером. Кирилл (Зинковский), составление, вступ. статья, комментарии, 2021
- © Резниченко А. И., составление, комментарии, 2021
- © Иером. Тихон (Васильев), составление, вступ. статья, комментарии, 2021

ISBN 978-5-907505-22-3

ри-Приснодеве, Невесте Невестной, в откровении о последнем свершении и славе мира? Но разве не есть весь мир в человечестве своем царство любви, которое объемлет мир природный и человеческий? В нем каждый находит себя со всем и во всех, в творении и истории, в царстве благодати и славы, в теле Христовом и храме Духа Святого. Мы имеем здесь самое обобщенное и исчерпывающее откровение о Церкви, как человечестве в Богочеловечестве. А если так, то не есть ли это личное возглавление Церкви, личное человечество Богочеловечества, сама Пречистая Матерь Божия во славе Своей? Не Она ли есть и Небесный Иерусалим, который возвращается на землю из небесного Своего жилища, в парусии Богоматери, чтобы стать здесь одуховленной скинией Бога с человеками? Не Она ли есть сама София, хотя и тварная, но до конца обоженная, вершина всего творения, честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим? Не Она ли есть слава и радость спасенных народов на брачной вечере Агнца? Не Она ли есть то совершенное соединение Божеского и человеческого, о которой радуется всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род? Она, Духоносица, есть **Дух и Невеста**, в самом своем бытии являющая образ ипостасного Духа Божия, и о Ней сказано в последнем слове Нового Завета:

*«и Дух и Невеста говорят: прииди.
И слышавший да скажет: прииди!
Ей, гряди, Господи Иисусе!»*
14/27. X. 1938

4.7. Ипостась и ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)

1. *Абсолютное как Трансцендентное и как Бог.* Божество в себе есть неведомая тайна, недоступная никакому созданию. Бог во свете живой неприступном, его же никто не видел есть от человек ниже видети может (1 Тим 6: 16). Все, что может быть высказано о Нем, выражает лишь то, что Он *не* есть, это есть чистое НЕ («отрицательного богословия»). *Бога никтоже виде нигдеже, но Единородный Сын, сый в лоне Отчел, той исповеда* (Ин 1: 18). Итак, мы имеем, с одной стороны, полную неведомость (трансцендентность) Божества в Его существе (οὐσία), но вместе с тем Абсолютное открывается, становится Богом для мира в действии

Своем (ἐνέργεια). Это откровение, очевидно, не является случайным для Абсолютного (Его акциденцией), или прихотью или катастрофой в Абсолютном (как возникновение мира из Бессознательного в системе Шопенгауэра¹), оно имеет основание в жизни Абсолютного, которое, живя в непреступном свете, закрывающем величие Его, являет и Славу Свою в творении. Первой задачей богословствования является нащупать это различие и осознать его, как основное, исходное.

2. *Природа духа. Бог есть дух* (Ин 4: 24). Природа всякого духа состоит в нераздельном соединении самосознания и самобытности или самоосновности, ипостаси (ὁλότασις persona) и природы (φύσις natura). Вне самосознания дух не существует, всякое духовное существо сознает себя как *я* / *есть я* (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость *я*). Это *я*, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы или того, что само не будучи ипостасью, в *я* ипостазуется, становится в душу живу. *Я* имеет свою глубину, в которую бросает свой свет, и в этом взаимоотношении *я* и *природы я* и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание. Оно (*я*) существует абсолютным образом, имея на себе в этом отношении образ и печать Абсолютного Духа. Но оно же несет в себе печать неабсолютности своей или тварности, имея свою границу, и граница эта есть едино-ипостасность духа. Всякое *я* ограничено, ибо неизбежно выходит в *ты* или в *мы*, т. е. в другие *я*^{*}, и не может не знать о возможности, а, следов<ательно>, и неизбежности такого выхода. Попытка *я* люциферически в себе замкнуться, возлюбив себя абсолютно любовью, делает его только жертвой этой своей ограниченности, утверждаемой как абсолютность (фихтеанство²). Граница *я* жизненно снимается в любви, где *я* сохраняется, погубляя себя, выходя за свои пределы к другому *я*, и тогда оно становится образом Абсолютного Духа и в отношении и ипостасного своего бытия. Абсолютности ипостаси решительно противится ограниченность *я*, взятого в единственном числе, она требует выхода за эту грань. Но в тварном естестве этим выходом только вновь утверждается эта ограниченность, ибо здесь рядом с одним *я* становятся другие *я*, множатся абсолютные центры, и этой множественностью свидетельствуется их всех относительность. Это могло бы отсутствовать только в том одном случае, если выход в другие *я* не явится выходом и за пределы его существа, но остается внутри его, следовательно, совершится не в единоипо-

* А вовсе не в *не-я*, как строит свою систему Фихте.

стасности, и в *не*-единоипостасном духе. По христианскому откровению, Бог и есть триипостасный дух, имеющий три лица и одно существо, Единица в Троице и Троица в Единице: «Единица, от начала движимая к двоице, остановилась на Троице» (Св. Григорий Назианзен³). Абсолютное единоипостасное, имеющее себя и все безусловным образом, является не только *contradictio in adjecto*⁴, но и выражением метафизического эгоизма, абсолютной ограниченности, сатанизма. Но если постулат *не*-единоипостасности Абсолютного духа доступен и для духа ограниченного, то тайна этой *не*-единоипостасности в осуществлении не может быть им самим раскрыта, она становится предметом откровенного учения о Пресвятой Троице, которое, в доступной для тварного сознания степени, и <может приближать> [приближает] к ее постижению.

3. *Бог — Любовь. Бог есть любовь* (I Ин 4: 8), как триединство, в котором осуществляется предвечный акт взаимности и самоотдания в любви. Единый Абсолютный субъект являет эту свою абсолютность в акте взаимной любви Трех, тем преодолевая ограниченность *я*, выходя в другое *я* самоотданием и самоистощением в жертвенной любви, и в нем вновь обретая это отданное *я*, так что три ипостаси в единении своем суть осуществление, раскрытие единого абсолютного Я. Как Абсолютный субъект, триипостасно существующее Я, Бог говорит о Себе: *я есмь Сущий* (Исх 3: 14), *Я — Господь Бог Твой* (20: 2, 5 и др.). Как триипостасный сущий субъект, Бог говорит о Себе: *Сотворим человека по образу нашему* (Быт 1: 26); *вот Адам стал как один из* Быт (3: 22). Также и о явлении Бога в образе *трех* мужей Аврааму говорится *и явился ему Господь...* и сказал (Авраам трем): *Владыка!* (Быт 18: 1, 3). Каждая ипостась есть истинный Бог, существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные, имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единица в Троице <и> Троица в Единице, Единый триипостасный субъект. [В различии ипостасей, как имеющих абсолютное значение, раскрывается окачественностью их тайна] <различие ипостасей, как имеющих абсолютное значение, раскрывает окачественностью их тайну> внутритроичной жизни: при единстве их природы и равночестности их между ними есть онтологическое соотношение: первая, вторая, третья ипостась — Отец первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. Но равночестны и открывающиеся и открывающий, и их соединяющий в единстве своей природы и во взаимной любви. Отец, источник первоначало, первоволю, рождает Единородного Сына Слово Свое, *все передает* (Мф 11: 27; Ин 3: 35) Ему, Сын же хочет быть откровением Отца,

творя волю Его: *Я и Отец одно, Отец во Мне и Я в Нем* (Ин 10: 30, 38). Но любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы *я* через *ты* и в *мы*. В триипостасности Абсолютный субъект обнаруживается как Бог Живой, ибо любовь в недрах самого Субъекта и есть жизнь в себе, которой не ведает моноипостасный дух. Триипостасный дух непонятен для него. Жизнь триипостасного Божества есть тайна для всякого творения, ангелов и человеков, к которой не существует никакого приближения в пределах себялюбивой моноипостасности.

4. *Бог в Себе и в откровении Своем*. Триипостасная жизнь Св. Троицы всеблаженна или абсолютна, она не допускает ни усиления, ни приращения. Как же возможно ее самооткровение, которое становится доступным в твари? Триипостасность есть не только любовь Трех Друг к Другу, но и любовь Бога к себе, как триипостасного субъекта к Своему самораскрытию. Моноипостасная любовь к себе есть порождение самолюбивой ограниченности и гордости, но не такова любовь к себе триипостасного субъекта, ибо она есть откровение своего, как *не-своего*, раскрытие природы себя, как другого, не гордость самоутверждающейся самоограниченности, но смирение самоотвергающейся, безграничной любви. Эта любовь Божия есть не только предвечный *акт* жизни, но и *содержание* его, неразрывно соединенные между собою, в этом соединении и заключается основание откровения Божия твари, переход от трансцендентного к имманентному⁵. Бог, во свете живой неприступном, есть и Бог открывающийся. Существует самооткровение Бога, Слава Божия, оно-то и становится доступно творению.

5. *Самооткровение Божие*. Отец предвечно открывается в Сыне, как в сиянии Славы и в образе ипостаси Его (Евр 1: 3), и в Духе Св., испытывающим глубины Божия (1 Кор 2: 10). Рождение слова из недр духа есть, с одной стороны, наречение, высказывание мысли, *акт* слова, но, вместе с тем, и рождение самой мысли в ее содержании, слово как не только как акт, но и *смысл*, или факт (чему соответствует двойное значение слова λόγος, *слово*, как слово-речь и слово-смысл). В рождении Сына Отец *сказует* в Нем Себя, но в этом же рождении раскрывается и *содержание* Божественного слова, Премудрость Отца в Сыне. Отец изводит Духа Святого, животворящую Любовь к Сыну, объемлющую Сына — и ответно Отца. В акте вдохновения также различается

творческий *порыв*, или акт, от его предмета или содержания, от *факта* творчества. В исхождении Духа Святого от Отца к Сыну имеется поэтому не только *изведение* Духа из недр Отчих, но и *исшествие* Его, как акт Божественного животворения. И то содержание, которое сказуется в Слове и осеняется (вчувствуется) Духом, принадлежит Святой Троице, как Ее Слава, Откровение Отца в Сыне и Духе Святом, и Пресвятая Троица также единосущна и нераздельна в Славе Своей или в Самооткровении Своем, как и в Существом Своем. Нельзя поэтому Премудрость Божию относить лишь к одной ипостаси, а именно Логоса. Это будет правильно в том только смысле, что рассматриваемая в преимущественном отношении ко Второй Ипостаси, к Слову, Премудрость есть Логос, но она же, рассматриваемая в преимущественном отношении к Третьей Ипостаси, есть царствие Духа Святого, Слава [Божия]*⁶, в отношении же ко всей св. Троице — Царство и Сила и Слава Божия. Что является предметом самооткровения Божия, содержанием Премудрости-Софии? Божественный мир, *все*, полнота, «*все чрез Него начало быть*» (Ин 1: 3). Это *все*, есть откровение Отца в Слове и в Св. Духе: Слово, ставшее ощутимым, из идеального — реальным. По содержанию и смыслу, идеально, это *все* определяется Словом Божиим, и в этом отношении можно сказать: София есть Логос (хотя и неправильно сказать наоборот: Логос есть София), но по существованию, реально, все это есть область Духа Св. «Преименитая София» 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.

6. «Энергия» и «свойство». Сделанное различие Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. пирамидных споров⁷, когда было установлено различие между существом Божиим, οὐσία, твари неведомым, и действием Божиим, ἐνέργεια, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, ἐνέργεια Θεός ἐστιν⁸ (хотя и не ὁ Θεός). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учением об энергиях вводится многобожие). По существу это же различие, только в другом освещении,

* Вот, напр., у Симеона, нов. Богослова, Божественные гимны. 1917. Стр. 132: «О круги пламени, во мне несчастном проводимые Тобой и Твоею славой, под славою же я разумею и называю Духа Твоего Святаго, естественного и равночестного (Тебе), Слове, однородного, единословного, и одного единосущнаго Отцу Твоему и Тебе, Христе, Боже, Всех!».

выражается в той мысли, что Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия. И как по учению св. Григория Паламы энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств*⁹, также и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей. Иногда существо этого вопроса пытаются упразднить, полагая, что именем Софии обозначается лишь «свойство» Божие, присущее Логосу, причем «свойство» понимается в абстрактном смысле, совершенно неуместном в применении к Божеству, и София низводится к простой аллегории. Учение о «свойствах» Божиих, взлелеянное католической схоластикой, а отсюда попавшее и в православную догматику, само требует и богословского истолкования (если только не становиться на позицию Евномия¹⁰, утверждавшего полную познаваемость Божества и адекватность человеческой мысли Его существу). Во всяком случае «свойство» Божие предполагает обнаружение действия Божества в мире, его дифференцирующую реакцию на простое, чуждое многообразие «свойств» существо Божие, а речь еще идет именно об обосновании мира, как откровения Божия. И «свойство», если уж говорить о нем, надо понимать не абстрактно-аллегорически, но *реалистически*, как *ens realissimum*¹¹, существующее не только для мысли, (*ἐν ἐπίνοια*¹², как говорилось в Евномиянских спорах), но и по себе. Ибо мысли и слова Божии суть и дела Божии, и веяние Духа Божия — животворящая сила. И насколько *энергия* Божия не есть аллегория или отвлеченность, настолько же и София.

7. *Любовь любви*. Любовь Божия к себе, как явленное Божество, есть София, которая есть в этом смысле любовь Любви, предвечный предмет и содержание любви Божией. Здесь должен быть сразу же устранен недолжный антропоморфизм, при котором забывается, чьи субъективные человеческие представления, имеющие силу только в субъекте и для субъекта, совершенно не могут быть применимы в отношении Софии. Слово Божие, как содержание, не остается только идеально-умозрительным, но становится реально-ощутительным в животворящем духе. Поэтому-то Софию необходимо понимать как τὸ ὄντως ὄν, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей.

* S. Gregorii Palamae. Capita phys. theol. etc. Migne patrol., ser. gr., tom C. col. 1144–1145.

пронизанных Духом Святым и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятую в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы (οὐσία или φύσις), она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа — φύσις — соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Триипостасного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как *содержание* божественного откровения. Рассматриваемая в отношении к Пресвятой Троице, она для Нее совершенно прозрачна и сливается с Нею, рассматриваемая же в себе, она является божественной полнотой всеединства, *всего*, имеющего основу в Боге, и в этом качестве она и есть предвечная основа бытия, хотя сама не есть еще бытие, поскольку Бог выше бытия, но уже намечает выход к бытию («трансцендентальное место» бытия). Это 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»^{*}). Эта мысль существенно отличается от пантеизма¹³, который жизни мира отождествляет с жизнью Бога и видит в мире не откровение Бога, а как бы Его собственную жизнь и становление. Напротив, здесь устанавливается непреходимая грань между живущим в Себе, самосущим и самодовлеющим Триипостасным Богом, и миром, положенным из небытия к бытию Его всемогуществом, как Его откровение. Однако, нельзя при этом лишать мир его божественной основы, вне которой ничего не существует, но силою которой мы живем и движемся и есмы (Деян 17: 28). И если неверна ложь пантеизма (все-божия) от том, что все — Бог, то неоспорима истина, что все в Боге или у Бога (пан-эн-теизм: Πάντα ἐν Θεῷ¹⁴). София, как предмет любви Божией, как *Слава* Божия или его Откровение, необходимо есть *живая*, умная сущность, ибо не призрачную от-

* Притч 8: 22–30.: «Господь имел Меня началом пути Своего прежде созданий Своих искони. От века я помазана от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовало бездны, когда еще не было источников, обильных водою... когда Он полагал основания земли, тогда и я была при Нем художницей, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время». «Она есть дыхание силы Божией, чистое изливание славы Вседержителя, ... отблеск вечного света, чистое зеркало действия Божия и образ благодати Его» (Прем 7: 25–26). Она имеет сожитие с Богом, возлюбившим ее (8: 3), и приседит Его престолу (9: 4) была присуща Его, когда Он творил мир и знает все дела Его и все, что угодно пред Его очами (9: 9). Я вышла из уст Всевышнего и подобно облаку, покрыла землю... Прежде века от начал Он произвел Меня и я не скончаюсь веки» (Сир 2: 3–10).

влеченность и мертвость любит Бог, все же конкретное, достойное любви живо, имеет силу жизни, получая ее от животворящего Святаго Духа.

8. *Ипостась или ипостасность?** Как надо мыслить Софию в Боге в качестве *живой* сущности? Есть лишь единый источник жизни, единая Жизнь, вечная и самобытная — единый триипостасный Бог. София неотделима от Божества, в Нем имеет она свою жизнь. Но как? Так ли, как ее имеет Бог и всякий созданный Им ипостасный дух, т. е. Ипостасно? Иначе говоря, София, Слава Божия, имеет ли свою особую «ипостась»? Есть ли она особая ипостась в Св. Троице, именно «четвертая ипостась»? Очевидно, самый этот вопрос нелеп и невозможен: никакой четвертой ипостаси, равночестной и единосущной пресв<ятой> Троице, нет и быть не может, священное тричислие самозамкнуто и никакого приращения не допускает. Тем не менее остается вопрос: насколько София есть любовь Св. Троицы, как Ее самооткровение, может ли она, будучи предметом любви, не любить ответною любовью? И может ли любовь быть не ипостасной? Вот главное основание, в силу которого приходится ставить вопрос об ипостасности в применении к Софии. София не может иметь своей ипостаси, ибо это обозначало бы самобытное существование, подобное трем ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу. Но это отрицание ипостаси в Софии не означает отвержения в ней *ипостасности* и низведения Софии к аллегории или атрибуту Божества, «свойству», а не живой сущности. Вводимое здесь понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси* и от *безыпостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность *ипостазироваться, принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазироваться через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным <активной> ипостасным ее центром. Это — [то, что мистики называли:] «вечная женственность».

9. *Ипостасность*. Насколько София не есть ипостась, нельзя сказать, что она представляет собой самобытное, отличное начало в жизни Пресв. Троицы; вернее говорить, что она есть

* Здесь намечается несколько иное изложение этого трудного вопроса, нежели дано в *Свете Невечернем*, М., 1917, стр. 212–213, не отличающееся по существу, но более точное.

в Боге или у Бога, как Его откровение. В отношении к Богу она сливается с триипостасностью, как в триединстве, так и в отдельности и с каждой из ипостасей, для них совершенно прозрачна, это именно и означает, что София не есть ипостась. Но она есть у Бога, как его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной *Любви*, как <Славы Божией> [Слава Божия], предвечное облако сгустившегося сияния присносущного Света. О Славе Божией в массивных и выразительных образах говорит нам Откровение*. Она неотделима от существа Божия, Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви, как ее предмет, содержание, идея, возможно только живой сущности, отдающей этой любви, хотя и пассивно, не как ипостась, однако ипостасно, по образу ипостаси, как ипостасирующее начало. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? Возможна ли <вечная женственность**, как> [такая «женственная», или] пассивная любовь? Да, возможна, и, как вытекает из предыдущего, <даже> неизбежна. Есть Дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует, они призрачны. Поэтому и Слава Божия не иносказание и не субъективный ответ Божества в человеке, «психологизм», разъясняемый как антропоморфный образ, подобно выражением: очи, уши, руки, ноги Господа (хотя и эти выражения требовали бы более существенного истолкования). Как предмет любви Бога к себе, Премудрость или Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей), любит Бога ответной любовью, принадлежа Ему, отдаваясь Ему, это есть ответная любовь Бога к самому себе. Здесь также уместно вспомнить идею *тела*, которым именуется Церковь (1 Кор 12: 27,

* «И покрыло облако скинию собрания, и Слава Господня наполнила скинию. И не мог Моисей войти в Скинию собрания, потому что осенило ее облако, и Слава Господня наполнила скинию» (Исх 40: 34–35, ст. 16, 10, 3 Цар 8: 16, 2 Пар 5: 14, 7, 2). Иезекииль видел (гл. 1) «видение подобия Славы Господней», «И вот там стояла Слава Божия, как слава, которую я видел на реке Ховаре» (3: 23), 8: 4; 9: 3; 10: 18, 19, 11, 22–23 и далее.

** Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала или состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому *женственность* не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине.

Еф 1: 23, Кол 1: 24)¹⁵. Но что есть тело? обезжизненная ли масса мускулов и костей? Но от этого представления нужно отрешиться, мысля о первообразе и сущности тела, — духоносного, духопослушного, духовного. Тело есть вместилище и вместе откровение, выявление духа, тело *принадлежит* духу, а не наоборот, как это есть в греховном состоянии человека. Христос имеет Тело-Церковь, дом Божий (1 Тим 3: 15); ипостасность во Христе обладает своею ипостасью, и в этом смысле каждый человек есть едино со Христом, есть Христос, во всех живущий. И, однако же, *тело Его само не есть* Христос, а только Христово, и принадлежит ему в отдающей любви.

10. *Начало*. Как Слава и Откровение Божие, София занимает место *между* Богом и миром. Она содержит в себе предвечное, Божественное *все* этого мира, есть Его умопостигаемый прототип, *начало* путей Божиих. Моисеев Шестоднев и изображает в сокровенных символах сотворение мирового *все*, после которого Бог *почил* от дел Своих, ибо мироздание было закончено и явлено в полноте как совершенный космос, тварный образ Славы Божией («небеса поведают Славу Божию» Пс 18: 1). Мир *есть*, как некоторая действительность, ибо имеет пребывающую основу в Боге. Его тварная основа — *ничто*, из которого он вышел к бытию, его божественная основа — *все*, явленное в Софии как Слово Отчее, исполненное Духом Св. Но «радость ее», вершина творения, «в сынах человеческих».

В своем интегральном существе мир есть *человечность*, и человек есть живое сосредоточие мира, владыка мира, «бог» его (в предназначении). София, как ипостасность, есть предвечное человечество. Сотворение мира означает погружение Софии в *ничто* с вовлечением его в бытие мира в качестве его низшей основы, ему предоставлено как бы обладать Софией, чтобы быть ею обладаемым. В творении София получает свое самобытие, становясь миром, как его божественная субстанция, как Бог в мире. Ее *ипостасность*, которая в Боге не имеет самостоятельного существования, в мире его получает. Любовь Божия к твари столь безмерна, что она не только предоставляет творению быть вместилищем Софии, но Бог как бы уступает тут свое место твари в отношении Софии, и как ипостась. Софию, свою собственную ипостасность, в творении Он как бы отделяет от Своих ипостасей, от самого себя и отдает тварной ипостаси. Неизреченным и недоведомым актом Бог вызывает к жизни образ Себя самого, т. е. творит действительно <четвертую, т. е.> [новую или] тварную ипостась, человека, и ему Он уступает престол Свой в творении, его Он делает ипостасью к мировой ипостасности, душою мира,

его предназначает стать обладающим миром так, как Бог обладает Софией, Славой Своей. В тварной Софии, т. е. в мире, человеку дано быть мировой ипостасью, тварным богом. И в этом смысле надо сказать, что Адам перстный существует по образу небесного, — Христа. Это и является онтологическим основанием возможности боговоплощения, воссоединения единой ипостаси Логоса обоих природ, божеской и человеческой, мира несозданного и тварного, свидетельствующего об изначальном единстве их в Софии. До Христа человек был единственной ипостасью в мировой ипостасности, во Христе Логос явился этой ипостасью, разделив с человеком общую ипостасность, имея софийную природу в обеих ее аспектах, небесном и космическом или тварном. В Нем произошло объединение обоих этих аспектов через основание Церкви, соединяющей земное с небесным. И <четвертая> [человеческая] тварная ипостась во многоликости своих повторений во Христе соединяется с первообразом, становится Его церковью. Человеческий образ сливается с первообразом, и, в нем исчезая, как искра в огне, человек как отказывается от тварной своей ипостаси для вечной ипостаси Христовой, причем «спасение» каждого человека в том именно и состоит, чтобы «погубив душу свою», обрести жизнь вечную со Христом и во Христе, и тем осуществить в себе безусловную ипостась, т. е., преодолев свою многоипостасность, в любви победить тварную ограниченность, растопив свое Я, влить его в океан триипостасности («приидем и обитель у него сотворим» Ин 14: 23). София становится при этом не только основанием и предельной задачей мира, но и действительностью: будет Бог всяческая во всех.

11. *Боговоплощение и богоматеринство.* Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св., получает силу к приятию Слова, к Богорождению. Мир есть лоно, рождающее Богоматерь, все человечество есть в Ней становящееся богоматеринство, Мария предназначена в нем, как правда и исполнение его в Софии («прежде века пронареченная мать и в последняя лета являвшаяся Богородица», «пронареченная Всецарица» — стихиры на литии службы Введения во Храм). Мир в человеке, очищаемым Духом Святым, становится для Него послушен и прозрачен, когда он может сказать устами чистейшего своего Существа: се раба Господня. Боговоплощение выразилось в том, что на место тварной ипостаси в человеческой ипостасности стала ипостась Логоса, богорождение же выразилось в том,

что тварная человеческая ипостась безраздельно и без всякого остатка отдала себя Духу Святому, сделалась ипостасным приемлющим Его сосудом. Такова Благодатная, Пречистая, Препоблагословенная, небесная и земная Царица. Но через это в тварной Софии обозначается особый ипостасный центр, наряду с Логосом, Матерь Божия. При этом оба ипостасные лика, являющие собой силу боговоплощения, соединяются воедино (как обычно и изображается мать и Богомладенец в Богородичных иконах, с особой выразительностью в иконе типа Знамения с предвечным Иммануилом — не на руках, но в чреве). Таким образом София ознаменовывается рождением Отчего Единородного Сына Матерью. Материнство отличается по существу от отцовства, только последнее рождает, материнство же не есть рождение, но лишь именование во чреве, живоношение уже зарожденного, засемененного плода. Материнство соединяет собой отцовство с сыновством, как обладание уже рожденным, обретенным и почувствованным в этой рожденности своей плодом. Отцовство есть воля к рождению, сыновство есть воля к рожденности, материнство не есть воля, но состояние совершающейся рожденности.

[12.] *Приснодева*. Мария есть творение, достигшее софийной высоты, и в *этом* смысле Она есть тварная София, Царица неба и земли, человеческое явления Духа Святого. Посему Ей присуща та основная черта, которая отмечает Софию, как мир божественный. В этом последнем *все* находится в положительном, внутреннем, органическом всеединстве, как все во всем и через все, причем каждая точка в нем является всеобщим и универсальным центром, что соответствует его цельности, целомудрию, как мудрости этой цельности. Богоматерь со всем родом своим — а Ее родом может быть весь род человеческий — и есть носительница целомудрия. И как целомудрие есть совершенная обращенность к Богу при отсутствии всякого многоцентризма, разрушающего цельность, ее разворачивающего (развращающего), если сила предвечного Девства, то и Богоматерь есть воплощение Девства, не просто Дева, но Присно-Дева (ἀεί παρθένος), «единая неискусомужная», в которой девство стало уже самим существом, а не только состоянием. Цельность и целомудрие есть по преимуществу действие Св. Духа, почивающего на Богоматери и делающего ее сосудом сих даров. В силу сего Марии присуща совершенная святость, ибо Она без меры освящена Духом Святым. Святость есть природа Божия, единственное и интегральное «свойство», к которому приводятся все остальные. Только Господь свят в себе, всякая же тварная святость есть освящение от освящающего. Мария же освящена в <такой> единственной и совершенной степени, <что> [поэтому] Она святая

божественной святостью, хотя и не по природе, но по благодати, по приятию даров Духа Св., от самого живущего в ней Св. Духа. В этом смысле Мария есть личный образ Церкви. Хотя только Сын Божий есть «единый безгрешный», как Логос, принявший только «подобие» плоти греха, но и Богоматерь сделалась Пречистою и Пренепорочною, своей святостью освящающей мир.

<12>. [13.] *Невеста невестная*. Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве> [естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть Дитя божественного рождения, и он же есть Матерь, Дитя-Мать. И насколько человечество в каждой отдельной ипостаси силою воцерковления в себе вмещает умный луч Софии и постольку становится софийно, оно оказывается едино со Христом и едино с Богоматерью. В своем подлинном и сокровенном существе каждый человек есть Дитя-Мать, Христос-Мария (конечно, это относится только к существу, имеет онтологическое значение, но никоим образом не может быть отнесено к данному его состоянию). Образ Знамения Божией Матери, Предвечного богорождения, вписан в человеческое естество, как софийная его основа, просиявающая в твари. <Как Церковь, творение, возглавляемое Божией Матерью, есть и Невеста Логоса и Жена Его. При этом не нужно смущаться свойствами человеческого мира после грехопадения, где материнство несовместимо с состоянием невесты-жены, но все это иначе в мире духовном> [Как Церковь, творение, возглавляется Божией Матерью.] Как тварь, а вместе глава и вершина всякой твари, как личное <предсказательство> [предстоятельство] в Церкви, Богоматерь есть <и Невеста Логоса, «Невеста Невестная», и Жена Его> [«Богоневеста», «Невеста Невестная»], и под этими образами она изображается в Слове Божиим, согласно общему святоотеческому пониманию соответствующих текстов*. Но и этого мало. Во всякой человеческой ипостаси в софийном ее лике необходимо возникают те же самые внутренние отношения и самоопределения. Как тварь, приемлющая, вочеловечивающая Логос, всякая человеческая ипостась жаждет рождения Его в душе своей и в яслях сердца своего хочет

* Сюда относится прежде всего содержание *Песни Песней*, где как отдельные места о сестре-невесте, так и общая концепция относится к Деве-Матери (в частности, 1: 8–16, 2: 2 и 10: 3, 6: 4, 63–69). Также псалом 44 о Деве-Царице, приведенной к царю; *Откров.* гл 12, 19, 7, 21, 2).

стать для Него матерью, приобрести Богоматеринства. «Его Матерь есть всякая благочестивая душа» (Бл. Августин).

Вместе с тем, всякая душа стремится ко Христу, как небесному своему жениху, хочет быть с ним воедино, по образу брака «во Христа и во Церковь», душа есть невеста, стремящаяся в духовном общении узнать небесного жениха. Но, находя себя в центре этого существа, в единстве с Логосом, от него душа стремится обратно к Церкви, как к матери своей, с которой она жаждет духовного соединения в благоветном лоне даров Св. Духа. Это духовное устремление человеческой ипостаси, в обоих направлениях, причем душа ощущает себя одновременно в Сыне и в Духе Св., в Логосе и в Церкви, во Христе и в Богоматери, есть непрерывно совершающееся чудо откровения Софии в твари.

<13>. [14.] *Душа мира*. Для тварного сознания София предстает, как сущность мира, в космическом лике, ипостасирующемся в человеке. Бог имеет Софию у себя или в себе, как свое откровение, тварь имеет ее *над* собой, как свое основание, как высшую свою природу или родину, как внутренний закон или норму жизни. Поэтому всякое тварное творчество не абсолютно, ибо оно не из себя, оно определено софийностью его природы. Тварная ипостась есть только ипостасирующийся центр самосущей природы, которую она призвана раскрывать или вмещать в своем сознании и творчестве. В жизни своей она приобщается к софийной основе своего бытия, углубляясь и утверждаясь в ней не извне, но изнутри, силою целомудрия, ибо подобное познается подобным. В этом смысле именно человек (согласно св. Григорию Паламе) есть душа мира, точнее ее собою ипостасирует. Поэтому и опыт святых, как носителей целомудрия, качественно отличается от мудрости мира сего, ибо в нем тварь опознается не извне, но изнутри, не из дурной бесконечности Кантовского опыта, но внутренним оком в целостности и единстве. И во внешнем опыте открывается превозмогающая сила Софии, как разум мира, неисчерпаемое его богатство и красота его форм. Но просветленному оку подвижника мир предстает как живая риза Божества, как Слово Его, облеченное Духом Св. И поему София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис¹⁶, она есть истинность истин, красота красот. Она есть субстанция мира, которая только и делает мир миром, не призрачным, но в себе обособленным. Мир *есть* в самобытности своей, чем преодолевается пантеизм, он же и акосмизм. Но мир же возглавляется человеком. В последнем итоге вся тварь имеет человеческую ипостась, сама же она обладает только ипостасностью, способностью и стремлением ипостасироваться в многоединстве ипостасей. Вся тварь пронизана софийными лучами и имеет на себе печать Триипостасного Бога.

<14>. [15.] *Литургика и иконография*. На основании всего сказанного делаются понятны те указания, которые дает наша православная литургика и иконография относительно образа почитания Софии. Эти указания имеют руководящее значение и восполняют почти совершенно отсутствующее по этому вопросу школьное богословствование. Храмы, посвященные св. Софии на русской земле, приурочивают свое храмовое торжество обычно к богородичным праздникам (Рождеству Богородицы или Успению), так что по смыслу этого празднования приходится заключить, что в молитвенном сознании наших предков с большой ясностью выступает ее богородичный лик. Напротив, в Византии, по-видимому, господствующим было празднование Софии как «господского» праздника (в день Рождества или Воскресения Христова), и здесь, следовательно, преобладающее значение приобретает ипостась Логоса. В русской службе Божественной Софии, хотя непосредственно она относится к Логосу, как Премудрости Божией, но *наряду* с этим она именуется Софией и Церковью. При этом и вся служба соединена нераздельно со Службой Успения Богоматери, так что общий характер службы Софии — богородичный. Это на первый взгляд непонятное двоение находит достаточное для себя разъяснение в том, что София ипостазирется для твари, как Христос и Мария*. Также и в иконографии. Три типичные перевода изображают Софию: 1) как сложную композицию Церкви в ее главнейших представительствах и с распятием в центре (ярославская), 2) как Богородицу в окружении святых и ангелов в седмистолпном храме (киевская), 3) как огненного ангела, имеющего по сторонам Богоматерь и Предтечу, а выше себя Христа и Св. Троицу (новгородская). Сложность всех этих композиций совершенно исключает здесь соблазнительную простоту формулы, что София есть просто Премудрость Божия, Логос

* *Тропарь*: «Велия и неизреченная мудрости Божия сила, София преименитая, пречистый храме огнезранный престоле Христа Бога нашего: в тя бо вселила неизреченно слово Божие и плоть быть...и яко чадолюбивая и милосердная царица призри на люди твоя...» *Икос*: «заступницу мирови, пренепорочную невесту деви воспети дерзаю. Ея же девственную душу церковь твою божественную нарекле еси, и воплощения ради слова твоего Софию премудрость Божию именовал еси <...> та есть воистину премудрость Божия, приятелище и сень небесная и всех благих подательница <...> «храм себе созда в пречестнем чреве Девы Марии и ту Софию именована, премудрость Божия, еже есть девственных душа». Так же и три из стихир на Господи воззвах обращены к Богоматери. Напротив, тема канона: «Аз премудрость вселих, рече приточник от лица Господня: мой совет и утверждение, еже есть едиnorodный Сын и Слово Божие» (песнь 1, тропарь 1).

или «свойство». Общей чертой всех этих композиций является соединение небесного и тварного человеческого мира, а также присутствие изображения Богоматери наряду со Христом. Здесь ясно выражается мысль, что с одной стороны, София есть Церковь в ее небесном и земном образе, а, с другой, что она есть откровение Св. Троицы; для ипостасного же его развития служат лики Христа и Богоматери. Самое трудное для истолкования, а вместе и характерное здесь есть изображение огненного ангела, сидящего на престоле в центре иконы (новгородской). В нем изображается, на наш взгляд, София как ангел твари, идеальная душа мира. Несомненно, 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 огнезрачность, но и все атрибуты, начиная от золотого престола. Это и вообще не есть изображение отдельной ангельской ипостаси, нет, это есть образ всего умного мира, божественного всеединства в Софии. Оно само не имеет своей собственной ипостаси, но лишь способность ипостасироваться, становиться природой и содержанием всякой ипостаси, а потому оно и может быть изображаемо лишь в свете этого ипостазирования, как живое и личное существо. Одним словом, изображение огненного ангела означает: *не ипостась, но ипостасность*, <божественная София> [или Божественную Софию].

Прага.
Июнь 1924

Приложения

Из письма П. П. Сувчинского А. В. Ставровскому от 24. VIII. 1924¹⁷

Вашим планам брошюры и журнала очень сочувствую. Что касается выработки совместной тактики с софийцами — то просто этого не понимаю. Если можно (и в некоторых случаях должно) относиться с почтением к поколению старых софийцев, то софийствующая молодежь просто не интересна. Если в наши дни молодой человек заряжается эмоциями 90-х годов то поймите, что это значит, что он абсолютно не творческий и не современный человек. В то время как Вы собираетесь идти на какие-то соглашения с Софийцами — Карсавин например идеологически очень обостряет с ними отношения. И думаю, что он прав. Я писал Эйдену, повторяю Вам, что не согласен с самим методом занятий конференций, типа Имки. Нельзя сочетать два принципа общения: принцип общения литургический, церковный, и идеологический, дискурсивный. Перед

лицом Божиим мы конечно все братья, но в повседневной жизни должны отстаивать в меру сил то, что считаем правдой. Я понимаю устроить <нрзб> монастырско-молитвенного распорядка, переплетая службы — святоотеческим чтением. Но сочетать светские, мирские доклады и прения с единением молитвенным — по-моему нехорошо. Прения — так прения; отслужить молебен в конце и начале и все остальное время действительно идеологически спорить и говорить. М. б. для людей Вашего возраста о. Булгаков представляет собой что-нибудь новое. Могу сказать по совести, откровенно с 1910 г. я стал близко интересоваться богословием русского возрождения и тогда софиология м. б. была нужна, однако события и обстоятельства ясно показали, что это возрождение русского богословия, «нео славянофильство» и т. п. оказалось бессильным в деле защиты России от революции. Пусть Россия толкалась в пропасть социалистической инфекции и Правительством, но где же была та часть интеллигенции, которая прозрела и возродилась? Ведь было время, когда софиология до крайности близко сочеталась со «Серебряным голубем» А. Белого, с соблазнами с-р-ства, народничества, революции и т. п. И если люди моего поколения, прошедшие в свое время через все это — говорят, что это не то — мне кажется, следует над этим задуматься...

Из письма А. В. Ставровского П. П. Сувчинскому¹⁸

Ваше письмо вызвало во мне убеждение, что видимо, по вопросу о софийцах у нас с Вами во многом происходят недоразумения. Прежде всего неужели Вы полагаете, что я предлагаю вырабатывать какую-то общую направленность к достижению наших общих задач тактику? Я не знаю, что Вы в таком смысле поняли, но я никогда и не думал об этом, особенности при конкретизации нашей деятельности, о чем может свидетельствовать мой доклад, пересланный от Вас нам Ар. <нрзб> я никогда не думаю, когда говорю о софийцах: о той своре молодых и пожилых людей, которые посещают конференции и которых называть софийцами в высшей степени оскорбительно, потому что это просто столбы и дубы в худшем случае, а в лучшем эмоциональные мальчишки и девочки типа Сонички Шидловской, Сонички же Зерновой (удивительно везет на Софий!) и присных. Сии господа не только не интересны, как Вы говорите, а просто пустое место. И неужели Вы полагаете, что я хоть минуту думаю, что нам с ними по пути? Да ведь у них-то и пути нет, а если и есть, то пусть они шествуют, никому не мешая.

На конференции, как таковые (тип их вовсе не УМСА, т. к. сие заведение богослужений на своих конференциях не знает) у меня взгляд несколько иной, нежели у Вас. Я как раз против всякого рода конференций типа 7-ми дневных Бердяевских радений, соединение же литургического единения даже с резкими дискуссиями, были бы темы достойны, а их может быть много, я приветствую. Только этот способ может устранить резкие различия даже между православными. Конференции или лучше «частные собрания» признаю для того, чтобы по словам апостола, были между нами споры, дабы обнаружилились истинные. Темы для конференций

должны тщательно выбираться, чтобы не слушать тем в роде самоуглублений и т. п. Современные конференции мало интересны потому, что дискуссий-то как раз и не бывает, потому что кроме профессоров да 2-х — 3-х лиц из студентов их вести некому. Для нас интересны конференции как способ пропаганды евразийства в разных странах и «обращения» в евразийство 2-х — 3-х выдающихся лиц. Поэтому на конференции ездить нужно, а если нельзя на них попасть, то нужно найти способ, чтобы гласно было упомянуто хотя бы слово от Евразийства. Так на Пшеровской конференции будет прочтено наше Парижское послание, которое Эйден, гр. Стенбок-Фермор, Кривошеин и я подпишем. Это мы делаем для того, чтобы заявить о своем существовании публично и особенно в среде лиц, собравшихся с разных стран света.

Когда я говорю о Софийцах, я имею в виду конкретный тип Булгакова-Карташева (двух сторон одного и того же). Позволительно спросить, что мне в них представляется ценным и каково мое к ним отношение. Я считаю, как Вам о том и писал, что это люди как бы то ни было глубокого внутреннего просвещения, опыта и недюжинного и богомудренного ума. Как бы левый край софийства в богословском отношении не был близок к еретичности, а правый к ультра-консерватизму, софийцы прижизненные богословы, люди горячо преданные Православию, одни более другие менее стойкие в исконном Исповедании и во всяком случае для Церкви ценные и нужные. Будучи совершенно атрофированным у Софийцев, кроме крайне правого фланга (сам Карташев) жизненно-строительные задачи Православия в современности, с жертвенным поведением и некоторой «морализованностью» деяний, они тем не менее заменены «зрительными» и вообще духовными. А это все же является бесконечно ценным и без сих задач и соответствующих дарований Православие одним даже бытовым исповедничеством не спасается. Еретические устремления самого о. Сергия всегда будут органически сдерживаться его же прежде всего Церковно-православным естеством (он все же большой церковник), а также группами, подходящими под фланг Карташева. Я говорю об этих лицах потому, что считаю, что только они возвышаются над прочей профессорской братией, которые от Бердяева на булгаковском фланге и Зеньковского <?> скорее <?> на Карташевском представляют из себя группу значительно более поверхностных и малоценных в отдельности церковных деятелей. Центр «Софии», состоящей из типов Франк, Струве и иже с ними вовсе не церковен и имеет значение поддержки (глубинной) общего философского софийства. Вот что такое в моем мнении София. Резюмируя, я считаю, что у них сильна зрительная сторона и слаба двигательная и жизнедеятельная. Но за это ли нам бросить в них камень? Вы знаете, сколь враждебен я был к Софийцам ранее, но потому, что ведь Бердяев-Франк <нрзб> одни это не София, это старая хотя и ценная (а Бердяев и малоценная) рухлядь. София — дух Булгакова-Карташева, как ни парадоксально это звучит. Я видел их вместе, слышал их разногласия, видел «не софийскую» горячность и энергию Карташева и все же пришел к заключению, что «София» они. Все же прочие их духом проницаемы и даже умом много <нрзб>.

Обвинять их в пассивности по отношению к революции мне кажется странным, ибо что могли они сделать против общей дегенерации времени и недостаточной и своей зрячести в то время. Кто вообще оказался зрячим в то время? Никто. А если следовать принципу, что неспасшие Россию от революции люди вообще мертвецы и неценны, то придется дойти до того, что все взрослые <?> предреволюционные времена уличить и признать безценными, а это как бы и на себя не обернулось. Я думаю все в революции повинны, а даже если и не повинны, то все равно должны были оказаться проглоченными предреволюционной стихией, а все те, кто сейчас прозрел, столь же ценны, сколь и ранее прозревшие, по мудрому слову Златоуста: «и во едином десятом часу пришедый ничтоже сумняшеся да празднует». А в смерти и в преодолении ее и подавно все равноправны, кто прозрел. А без возрождения русской богословской мысли все равно далеко не уйдешь, а мы, пока что, на это не способны, это признать нужно.

Теперь, нам не нужно тактику с ними вырабатывать, не нужно даже признавать (всегда признавать) их богословской прерогативы, но нам нужно понять, что духовно мы сродни. Можно расходиться с ними в весьма многом, но забывать, что мы <нрзб> последние остатки подлинных православных церковных людей — нельзя. Я считаю, что все наше с ними «делание» могло бы быть лишь в том, чтобы установить добрые, а не враждебные взаимоотношения, и не побрезгать тем, чтобы заставить признать друг друга делателями одного (но лишь) духовного дела. Я верю, что идет время и чаю, что и старые споры евразийцев (или церковников как о государственныхниках я не говорю — это наша исключительная прерогатива) и софийцев будут предметом устных прений и пререканий в грядущую новую эпоху Церковной Истории. Но не нужно пока ослаблять свои силы в недостойной <?> борьбе с мнимыми врагами софийцами (я это выражаю против своей же мысли зимой). Нужно, чтобы и софийцы видели полнее религиозную сторону евразийства, чтобы не происходили столь нелепые обвинения евразийства и подмене Православия.

Я ни в какие соглашения с софийцами не вхожу. Но о факте взаимного уважения считал бы правильным подумать. А он, я не боюсь сказать, отсутствует.

Я со своей стороны поддерживаю личные (исключительные) отношения с Булгаковым. На днях посылаю ему письмо, где лично опять же <нрзб> с Православной точки зрения евразийства. Копию с него пришлю Вам.

Я надеюсь, в такой форме Вы лучше поймете мое отношение к софийцам. Пишу Вам об этом откровенно, ибо не хочу, чтобы у нас были скрытые разногласия.

**Из письма А. В. Ставровского — о. С. Н. Булгакову.
Сентябрь 1924¹⁹**

...До встречи моей с Вами на конференции и вообще до этой последней, я был весьма смущен и находился в крайнем колебании по вопросу об оценке всего Православного движения. Мне казалось, что ни люди, его возглавляющие, ни его составляющие не суть твердые исповедники

своего Православия, подчас (поскольку можно судить по публичным и письменным выражениям своих мыслей) вовсе не узревших ни с чем ни сравнимую ценность Православия как в его догматике и литургике, так и в церковной жизни (поскольку она не была извращена последними упадочными временами). Одни поражали меня своей не церковной установкой сознания, другие полной слабостью своего исповедничества и даже восприятия Православия. И в поисках своих сильных духом, и волею людей (ибо ведь сам то нищ и убог, да даже будь хоть богат один не можешь приобщиться к соборному Православному деланию) я остановился на немногих представителях Высшей церковной иерархии, а среди мирян на тех, кто стали себя именовать евразийцами. <...>

<...> я нашел в них горячую и ни с чем не сравнимую любовь к своему Православию как к источнику всякой жизни, и попытку отказа от традиционных политических, национальных и культурных и бытовых уз, которые сковывали многие десятилетия, если не века, не только русских людей, но и все человечество. В евразийстве я увидел жажду, стремление силы духа и воли к созданию тех условий, при которых Православие смогло бы пронизать всю реальность мира и, сияя своим неземным светом, озарять все стороны жизни человеческой, — смогло бы создать православную культуру, государственности, быта и т. п. Я не усмотрел в евразийстве бьющего в глаза «прикладнического» Православия, как понимается оно в политиканствующих сферах, чем Оно принижается и оскорбляется, чем изрекается хула и кощунство на Духа Божия в Церкви. Я увидел, что евразийство только и дышит, только и думает, только и живет Православием, как самоценностью, но не хочет однако, чтобы вся жизнь не могла бы пополниться этой самой Истиной, и ратует и о тех условиях, в которых Истина эта могла бы осуществляться. Стороны специфичные для евразийства, как то «резкое» отношение к западной культуре и католичеству, и противопоставление им своего «евразийского» и Православного я воспринял не как хулу или мракобесие, а как безграничную скорбь о профанации святейшего в христианстве, приводящей к атеистической и материалистической цивилизации современности, и, вместе с тем, крепкое упование и уверенность в силе жизни Евразии, мира Русско-Восточного, призванного к великой, последней быть может в истории человеческого рода, задаче сохранения христианского здания на земле, Предвидения Святителей Российских и предчувствия великих русских людей подают нам святые надежды на сбыточность сих евразийских чаяний, почему они становятся как бы правомерными.

Из письма П. П. Савицкого прот. Сергию Булгакову²⁰

...К цитированному мной отрывку Вы не делаете никакого примечания. Но упоминая далее в главке 9-й «вечную женственность как пассивную любовь», Вы снабжаете на этот раз упоминание сноской: «Разумеется, мы употребляем это выражение для обозначения известного духовного начала или состояния, именно ответной обращенности, пассивной любви, вне всякого отношения к полу, поэтому женственность не имеет здесь отношения к женскости, а тем более к женщине». Простите, но не могу

скрыть ощущения, что говорить о женственности, понятии совершенно определенном, тем более в контексте слов, которые вы пишете перед тем и после того (об. см. выше и ниже) — женственности, которая не имела бы никакого отношения к женкости и женщине, это одноприродно, в терминах человеческого языка и в условиях человеческого существования, исканию огня, который бы не жегся.

Вы продолжаете (главка 9): «как предмет любви Бога к себе Премудрость или Слава (первое выражение более соответствует Софии во Второй ипостаси, последнее — в Третьей). Любит Бога ответной любовью, принадлежа Ему, отдаваясь Ему, это и есть ответная любовь Бога к Самому Себе. Здесь также становится уместным вспомнить идею тела, которым именуется Церковь». Далее у Вас следует три ссылки на послания апостольские. Произошла ли ошибка при переписывании Вашей рукописи на машинке или при моих беглых выписках, но так или иначе я мог воспользоваться только первой ссылкой 1 Кор 12: 27: «И вы — тело Христово, а порознь — члены». И мне показалось, что между образом апостольским и Вашим есть большое несоответствие. Образ апостольский взят в понятиях личного единства; Ваш же образ — в понятиях соотношения двух; и опять, столь частые, увы, в человеческом языке выражение: «принадлежа Ему, отдаваясь Ему». Сделаем ли мы благо, если в суждениях о высочайших догматических вопросах мы не только не станем очищать наш язык от всей его земной скверны, но наоборот втрамбуем в него сугубо соблазнительные человеческие выражения? И без того, отец Сергий, читатели Ваши — и первый из них пишущий эти строки — грешны и словом, и делом, и помышлением. Нужно ли даже чтение богословских статей делать для них — искушением?..

Но подлинной горестью, подвигнувшей меня написание, стало чтение Вашей главки 12-й. Беру из нее несколько фраз — «Как Церковь, творение, возглавляемое Божией матерью, есть и невеста Логоса или Жена Его». При этом не нужно смущаться свойствами человеческого мира после грехопадения, где материнство несовместимо с состоянием невесты-жены, «ибо все это иначе в мире духовном. Как тварь, а вместе и вершина и глава всякой твари, как личное предстательство в Церкви, Богоматерь и есть Невеста Логоса, “Невеста Невестная”, и жена Его, и под этими образами она изображается в Слове Божиим, согласно твердому святоотеческому истолкованию соответствующих текстов». В подстрочной сноске я разобрал указания на Песнь песней и Псалом 44 о Деве-Царице, приведенной к Царю. Указания (конкретного) на святоотеческое толкование, о котором говорится в тексте, в этой сноске я не обнаружил и потому, при всем желании, не смог воспользоваться ими, а воспринял Ваши суждения непосредственно, если позволите так выразиться — «по-простецки», как, впрочем, воспримет их и огромное большинство читателей; а в данном контексте я только об этой стороне дела я и говорю...

Логос — Бог Слово — Иисус Христос. Так ли я это понимаю? (Ин 1: 1–14). Если так, то Ваши утверждения сводятся к тому, что в определенных качествах Богоматерь есть Невеста и Жена Христа. И напрасно Вы говорите, что в человеческом мире «после грехопадения... материнство

несовместимо с состоянием невесты-жены». Фактически оно с ним совместимо, как о том свидетельствуют многочисленные примеры кровосмешения; а хорошо известная Вам, как это я знаю из бесед наших, теория Фрейда утверждает даже вожделение к матери и факт кровосмешения в качестве одного из основных элементов человеческого существования. Вы скажете, быть может, что применяемые к «миру духовному» слова значат совсем иное, чем в применении к миру человеческому. Верно, что это было бы так, если бы нас в данном случае слушали ангелы. Но ведь мы, Ваши читатели — человеки. И для нас определенные слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу. Дав определенный образ, нельзя сказать, что его нет; он есть в силу установленных Богом необходимостей человеческого языка. А раз это так, то вспомнив всю греховно-человеческую совместимость человечества с состоянием «невесты-жены», даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению «все это» «в мире духовном» обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения...

<...>

Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией «матери-жены». В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы не подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдизма. Я же скажу, что и по существу построения это бросает неожиданный и страшный для меня свет на расхождения, обнаружившиеся между нами в беседах о фрейдизме — когда Вы шли дальше в признании правды фрейдизма, чем мог идти я...

Как не-специалист по богословской литературе, я не возьмусь утверждать, что в ней нельзя найти прообразов или прямых предвосхищений богословского оформления фрейдизма. Но пока я не получу авторитетных обратных указаний, я буду брать на себя смелость утверждения, что с православной точки зрения богословского оформления фрейдизма и не должно быть. В мире и без того достаточно греха, чтобы Божественное раскрывать в терминах предельно греховного <...>.

4.8. Главы о Троичности

15. *Св. Троица и мир.* В¹ виду того, что принцип единоначалия во Св. Троице, хотя формально и принимается, но в сущности

потрясен филиоквизмом, католическое богословие выявляет, в качестве единящего начала некое *unum*; природу в Божестве. Это *unum* объясняет всякое единство. При этом берется за одну скобку это внутреннее единство Св. Троицы и также единство Ее в сотворении мира: *Pater et Filius et Sp<iritu>s S<anctu>s non tria principia creaturae, sed unum principium*². Это сопоставление внутритроичного единства и устанавливаемого на почве его [многому] единства *filioque*³ с единством Бога в создании мира, [действие *ad intra* и *ad extra*⁴], принадлежит к числу наиболее неудачных в католическом догматическом богословии. Даже с католической точки зрения единство Отца и Сына в акте *Spiratio*, в котором не участвует Дух Святой, коренным образом отличается от творения мира, в котором участвует вся Святая Троица. Но еще значительнее это различие по существу. Для этого надлежит сделать отступление к вопросу об отношении Бога к миру.

Что же есть *unum* в Боге? Он есть *unus*⁵ и в Нем нет места ни для какого *unum*. Поэтому всякие рассуждения о Троице, оперирующие с неким *unum*, представляют собой плод недоразумения. И тем не менее в Боге, действительно, есть некое *unum*, не только сам триединый Божественный Субъект в Его жизни, но и [самое] содержание этой божественной Жизни, сгустившееся облако самооткровения Божия или Слава Божия, — Божественная София, Божественный мир, единое Первоначало Творения в Боге. Нельзя сказать, что Бог *есть* это *unum*, но он *имеет* это *unum* как предвечное Свое созерцание или Славу. Самооткровение Божие есть триипостасный *акт*, в котором актуально проявлены все три ипостаси, но *содержание* этого акта есть уже некоторая Божественная данность, данность не *для* Бога, но *у* Бога, в этом смысле есть Божественный мир. Разумеется, этот Божественный мир принадлежит всем трем ипостасям, в соответствии образу их⁶ ипостасности: Отцу как Первовиновнику⁷, Сыну как Слову или Премудрости, Духу Святому как совершителю, и однако *по* себе, хотя и не для себя, это есть нечто единое, Начало, мир в Божестве. Это есть то единственное, о чем можно сказать не ипостасно, как об *unum* в Божестве, что Бог имеет, но что не есть акт Его самобытия, а⁸ Его явление или Слава. Это единое и есть основание сотворения мира, его *unum principium*. Из этого явна вся неуместность сопоставления *этого* единства с единством триипостасной жизни, это есть *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*⁹.

В отношении Бога к миру надо различать два [его] образа: мир сотворен, несомненно, [Богом как] *единым*, и, конечно, триединым, — *в начале сотворил Бог (елогим)* небо и землю (и все творение приписывается просто единому Богу-елогим), и притом

как единый, имеющий некоторое единое основание в божественном мире. Но вместе с тем в сотворении мира как и в его судьбах, есть участие всех трех ипостасей, притом двояко: каждая ипостась *своим* [особым] *образом* участвует в сотворении *единого* мира (ниже мы будем подробнее на этом останавливаться, и каждая ипостась имеет свой особый образ действия в мире и откровение в нем. Поэтому троичность проявляется в мире, однако самый мир един, а не троичен, он есть лишь предмет тройческого воздействия («святитесь тройческим единством священнотайне»). Поэтому [надо] понять мир как единство, в котором осуществляется божественная троичность. Мир един, потому что Бог един, чему не препятствует триипостасность, монизм есть лишь осуществление абсолютного единства; мир един, потому что есть Божественный мир, на котором он создан и который составляет его внутренне единоначалие: едина божественная София и едина тварная София. Не три мира, и даже не триединый мир, в котором однако единый Бог действует во Св. Троице, триипостасным образом и откровением трех ипостасей.

Единство мира поэтому основывается не на единстве божественной усии, общей трем ипостасям (как это вытекает из католического понимания), ибо эта усия не обнаруживается в своей единстве иначе как в жизни трех ипостасей, т. е. в триединстве, и в этом смысле она не более едина,¹⁰ нежели триипостасный Субъект, она не *общая*¹¹, но *тождественная*, [данная] в трех ипостасях¹². Единство мира основывается на том, что *единый*, хотя и триипостасный Бог, имеет и единое откровение Свое, хотя в нем и проявляется сила триипостасности, сначала в Божественном мире, а затем и в творении. Об этом Божественном мире или Софии [только] можно сказать, что она *одна* при триипостасности обладания ею Бога. Одно облако Славы осияет Св. Троицу, и единство Божие проявляется ad extra¹³ именно чрез единство Божественного мира. Далее (prius)¹⁴, как его основа, есть этот Божественный мир. Мир потому един и может содержать в себе единство, что *един* мир в Боге: Триединый единосущный Бог <...>¹⁵. Поэтому определение 4 Лат<еранского> собора, по которому св. Троица есть unum universorum principium¹⁶ (Д<анцигер> 428) может быть принято [лишь] в выше разъясненном смысле, т. е. что это unum principium есть не сама св. Троица как таковая, но ее действительный unum, Божественный мир, которым она обращена к творению или миру. Как *Творец*, Бог *един* силу единства своего мирозсоздающего акта: единый по содержанию, этот акт¹⁷ триипостасно осуществляется. В нем, в Божественном мире, заключена возможность творения единого мира, уже [содержится] не только как акт,

но и как факт или продукт. В отношении к Божеству миротворение есть *акт*, и постольку оно троично, в отношении к миру оно есть *факт*, и постольку оно единично (и только здесь имеет силу принцип: *omnia Dei opera ad extra sunt indivisa¹⁸ dei toti trinitati communia¹⁹*). В отношении к актуальности жизни св. Троицы, в ее предвечном самополагании, Божественная София есть уже некоторый духовный *факт*, потому она есть некое что, содержание, хотя этот факт не становится для Бога²⁰, будучи пронизываем насквозь Божественными Ипостасями. Про Софию можно сказать то, что [было] бы неправильно говорить в применении к Божественной сущности или усии, именно что она *одна* для трех ипостасей, и даже является для них *общей*²¹. Усия не обща у трех²², но едина и тождественна *в* трех, София же едина *для* трех, хотя и каждая ипостась имеет ее своим особым образом. Усия есть единая жизнь Св. Троицы, тождественная сущность трех ипостасей, София есть *общее* содержание божественного самооткровения, она — едина у трех или одно в ней едино. Поэтому она и есть *лик Божий [обращенный] к миру*: внутри-троичные, ипостасные отношения здесь сливаются в едином самооткровении. Таким образом²³, Бог в отношении к миру *един* не только для мира, но и в Себе, но, будучи предвечно троичным, в этом едином по существу мире Он [лично] открывается как триипостасный²⁴. Таково *основание* единого мира в Боге. Вне этого перехода чрез Божественную Софию между Богом и миром не могло бы быть никакой связи., никакого реального отношения. Как можно понять выхождение²⁵ триединого абсолютного Субъекта, в себе замкнутого и самодовлеющего, из себя²⁶ [и *за* себя], ad extra, т. е. в ничто (ибо вне Бога — ничто)? И <1 нрзб.> как можно понять отношение²⁷ живого триипостасного Бога, в котором ведь есть *ипостасный акт*, к *бытию*, которое есть²⁸ для себя данность, если нет между ипостасным бытием и данностью²⁹ никакого посредства? Вообще как понять [возможность] отношения Бога к миру? Пред невозможностью непосредственного отношения преткнулось арианство, как и [арианствующая] философия до наших дней. Для этого нужно в самом Боге иметь наличность³⁰ мира, как его Божественную Софию. Но этим еще не <1 нрзб.> вопрос, он имеет и друг<ие стороны?>³¹.

16. *Основание миротворения*. Триипостасный Бог абсолютен, в себе он имеет полноту, не допускающую никакого восполнения³². Он самодовлеющий и всеблаженен. Как Субъект, Пресв. Троица есть самозамкнутая, самонасыщающаяся любовь Трех, триединство Любви, священное кольцо Тричислия, и для себя, как Субъект, Бог не нуждается в любви, ибо Св. Троица уже есть абсолютная Взаимность любви. Как самооткровение сущности Своей Бог также

себя <1 нрзб.>, ибо Отец в Сыне Духом Святым открывает содержание своей Божественной жизни или сущности, как абсолютное всеединство, ВСЕ, которое Бог имеет как Божественный мир или Софию. Поэтому Бог абсолютно не нуждается в мире и для своего самораскрытия, ибо раскрыт уже в Себе до мира и вне мира. Таким образом Бог премирен в том смысле, что Он совершенно независим от мира, мир Ему для Него не нужен, не является ни в каком смысле онтологической необходимостью в самом Боге. Мира нет для Бога как момента внутрибожественной жизни, и в вечности Божией, где нет места ни времени, ни становлению, мир опзрачивается, [самого] небытия, из которого он вызван, мира для себя, в³³ вечности не существует.

Но в таком случае возникает вопрос: откуда же мир и почему он возникает. Обычно отвечается, что мир создан³⁴ по воле Божией, Божьим произволением, свободным творческим актом. Воля здесь противопоставляется, несомненно, не необходимости (ибо нет необходимости в Боге), но сущности, усии Бога (так напр. у Св. Афанасия В<еликого>) ³⁵. Антропоморфное выражение: воля, произволение — Δέλμα Θεός — указывает [не только на отсутствие необходимости мира для Бога, но и] на наличие его возможности. Возможность не есть необходимость (по самому понятию), однако она не есть произвольность или произвол, — помыслить это в отношении к Богу означало бы не только нечестивость, но и онтологическое противоречие, потому что этим допущением вносилась бы изменчивость — *accidentia* — в самое существо Божие. Возможность должна иметь достаточное основание в Боге. В абсолютном и премирном Боге должна быть [заложена] возможность миротворения как его основание. Было бы нелепо и нечестиво допустить, что мир мог быть или не быть безотносительно к существованию Божью или [же] что он мог быть таким или иным безотносительно к Божественному миру. Мир [не] мог³⁶ не быть для Бога и не мог быть не<?> создан³⁷.

В сотворении мира не может быть допущено никакой случайности, ибо это означало бы внесение ее в самого Творца. Возможность в положительном смысле означает только то, что мир не входит в жизнь Божию, ее не восполняет и не раскрывает, но, вместе с тем, что он до конца в Боге обоснован. Такое отношение, при котором нет [и не может быть] ничего нового, но только по-новому, онтологически является повторением, и в этом смысле сотворение мира в Боге онтологически является самоповторением. Бог в вечности сущий полагает Себя во времени, как самоповторение³⁸, мир есть становящийся Бог в своей онтологической сущности. Становление есть возникновение [во времени] из ничто³⁹.

Все временное есть сплав из ничто и вечности. Совершить этот сплав есть божественная воля.

Бог есть любовь. Эта любовь предвечно существует как Взаимность Трех, но свойство любви есть щедротность и ненасытимость. Любовь жаждет любви, ненасытимость возбуждает ненасытимость. Бог-любовь хочет не только самооткровения любви, но и откровения любви в творении. Любовь не может не изливаться через край, и в этом основание мира. Творение мира не есть необходимость для Бога в Его ипостасности и Его природе, но это есть необходимость для любви, свободная необходимость, которая и есть любовь. Мог-ли Бог не творить мир? на это надо ответить: мог-ли Бог быть не-любовью? Но так *возлюбил* Бог мир (еще прежде его творения). Творение мира надо понять как любовь *дающую*, жертвенную и обретающую единственную радость в этой жертвенности⁴⁰. Творение мира есть жертвенность любви Божией, — мир создан притом и на крест (ср. Свет Невечерний). При абсолютной взаимности своей Бог ищет новой взаимности с творением. В любви Божией заключается абсолютное основание для *возможности* мира, но всякая возможность для Бога есть уже и действительность. Бог не может задержать в себе, не сотворить возможного мира, и Богом сотворено все, что возможно. Возможность мира в Боге есть уже и глубочайшая необходимость его возникновения, достаточное для него основание. Мир есть изливание божественной любви. Однако он не может быть понят эманантивно, как [плод] некоторой механической необходимости его в себе разделить <2 нрзб.>. Такое представление [грозит] пантеизмом, который видит в мире то же самое естество Божие в низших потенциях, который не видит *онтологической* разницы между миром и Богом, и в мире видит только [особое] состояние Бога, а в Боге — особое состояние мира, — разные потенции единой субстанции. Вместе с тем это представление отличается имперсонализмом⁴¹: в Боге как ипостасном нет и не может быть безликого и произвольного изливания мира из божественной сущности, но только *личный акт*, творчески свободный. Это не означает его бесосновности, но устраняет всякую механическую необходимость.

Будучи по природе своей существенно отличающимся от Бога как возникший из небытия, мир *по содержанию* своему не может отличаться от Бога, не быть его самоповторением, или быть для Него новым. Если бы мир не имел в себе что-либо, что не имело бы для себя основания в Боге, это означало бы, что в Боге *не* все содержится, и может быть нечто, в чем Бог может быть восполнен миром. Это явно нелепо и⁴² кощунственно. Мир от себя имеет только

ничто, из которого он вызван, и в силу этого своего качества он и является возникающим, становящимся. Но со стороны своего положительного содержания он не может иметь в себе ничего вне Бога: «вся тем быша, и без него ничтоже быть еже быть» (Ио. 1: 2.). Эта, засвидетельствованная и Словом Божиим, истина, являет собой аподиктическое раскрытие о творении Бога міром.

Самоповторение Бога в міре, создание міра в человеке по образу Его и подобию раскрывается в двояком направлении⁴³: в совокупности міробытия и в его ипостасности. По своему содержанию мір есть раскрытие Премудрости Божией («вся премудрости сотворил еси»), которую «имел Господь в начале дней Своих» (Пр. Сол. 8). Мір Божественный, содержание Божественного *Все*, или Божественной Софии, есть основание міра, его семья. Шестоднев творения есть раскрытие и осуществление этого божественного міра в тварном *Ничто*. Так совершены небо и земля⁴⁴ и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, «и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2: 1–2). Творение міра, после которого Бог почил от дел Своих, есть сообщение міру *полноты всего*, ибо Бог не ведает зависти и дал своему творению все, что только оно имело вместить в качестве возможности на все времена своего существования. Тварная София, т. е. мір, существует по образу Божественной Софии, по существу с ней тождественна, но в своем самостоятельном, для себя бытии, она есть ее повторение: творя мір из ничего, Бог дает этому *ничто* повторить себя в своем самооткровении, в Божественной Софии.

Но это самоповторение в содержании міра, или его софийность, есть лишь сказуемое без подлежащего⁴⁵. Таковым подлежащим может быть только *ипостась*, или ипостасный дух. И сотворение ипостасного духа, как подлежащего, к коему весь космос есть сказуемое, и есть самоповторение Бога в собственном смысле⁴⁶, создание человека по образу Божию и подобию для того, чтобы он владычествовал над міром. Бог как Любовь не мог создать міра, который был бы бездушной вещью или он был бы обитаем животными. Цель, смысл и содержание міротворения в сотворении человека, то есть ипостасного духа. Но откуда же ипостась вне божественной триипостасности? Она и есть самоповторение божественной ипостасности, тварная или четвертая (пятая, шестая и т. д.) ипостась. Постигнуть тайну творения ипостасного духа самому творению невозможно, это значит постигнуть само себя *в акте*. Но тварный дух, и человек, сам для себя *дан*, есть факт, хотя в данности своей он и актуализирует свое сознание, самополагается. Только абсолютный Дух, Бог, есть до конца для себя акт,

actus purissimus⁴⁷. Цель создания творений, то есть четвертых ипостасей есть присоединение их к Славе Божественной, которая <...>⁴⁸ за себя в ничто и потому взывает к жизни тварной ипостаси. Прийдем и обитель сотворим. Однако образ отличается от Первообраза так, что в нем ипостасная жизнь не дана, но задана, как образ и подобие. В человека вложены силы стать⁴⁹ Богом по благодати, войти в жизнь божественную. Разумеется, человек ничего не может к ней прибавить или ее восполнить, но сам он предназначен к обожению, также как и мир должен стать всяческая во всех.

Итак, мир ипостасен в своем духовном акте, в человеке, и софиен в своей природе. И в том и в другом смысле он может быть обозначен как тварный, становящийся бог, то есть образ и подобие Божие. Основание его бытия в Божественной любви, ищущей излиться за предел божественной сущности, иначе говоря жаждущей [само] повторения, смысл его в возможности — на основе вечного, абсолютного, всеблаженного и самодовлеющего бытия-возникновения, во времени совершающегося тварного становления. Относительное имеет свое основание в абсолютном, как и время в вечности.

Если основание миротворения в Любви Божией, то в ней же и его сила и возможность. Творя мир, Бог снисходит до мира, вступает к нему в отношение, становится [Богом] для твари, совершает акт вольного самоограничения, самоистощения, жертвы. В творении мира заложено уже и окончательное самоуничтожение Бога ради мира. Тако возлюбил Бог мир, яко Сына Своего едиnorodного не пощадил... Но в этом и предельное дело творения: соединение образа с Первообразом, осуществление самоповторения, — будет Бог всяческая во всех...

Бог творит [единый] мир как единый Господь на едином основании — божественной Софии.

17. Первая ипостась. Бог-Отец. Пресвятая Троица есть триединство равночестных ипостасей, из которых каждая есть божественное Я, равновечное и равночестное, как и вся св. Троица есть абсолютное Я. В этом смысле нет различия, — ни первой, ни второй, ни третьей ипостаси. Однако такое безразличие в жизни пресв. Троицы означало бы бедность, повторение, не-конкретность, неполную взаимность. Именно взаимностью устанавливается в предвечном акте онтологический порядок (τάξις) [ипостасных] отношений, ипостаси не просто со-существуют, но находятся в некоем абсолютном взаимоотношении: Отец-Сын-Дух. На языке человеческого дискурсивного постижения это суть Первая, Вторая, Третья Ипостаси.

Первая Ипостась, Отец, есть вина — αἴτια⁵⁰, первовиновник. Он называется так, в отличие от Сына, нерожденным ἀγέννητος⁵¹ (чего не нужно смешивать с ἀγέννητος⁵² — происшедший, каковые определения относятся к существу Божию во всех ипостасях). Нужно прежде всего отдать себе ясный отчет в учении⁵³ о Первой ипостаси как первовиновнике. Отцы Церкви [св.] Аф<анасий> В<еликий>, свв. Вас<илий> В<еликий>, Гр<игорий> Б<огослов>, Гр<игорий> Н<исский>, Ио<анн> Дам<аскин>, Макс<им> Исп<оведник> и другие согласно учат как едином начале, единой причине, едином источнике ἀρχὴ καὶ πηγή. Только Отец безначален, Сын и Дух Св. от Него имеют начало, и в этом смысле есть αὐτοθεός, πρῶτος θεός, deus princeps⁵⁴.

Прежде всего возникает вопрос⁵⁵: не вносится ли этим виновничеством Отца неравенство между божественными ипостасями (субординационизм), который рано проявился в учении о пресв. Троице — у Тертуллиана и Оригена, а полное развитие получил в арианстве и македонианстве, духоборстве и христорборстве. Один из [богословских] итогов арианства и сменившего его евномиянства был тот, что невозможным казалось приравнять Безвиновного и имеющих от него начало. Нерожденность и безначальность Отца ставит Его в особое и существенное положение, устанавливает качественные различия между Первой ипостасью и остальными двумя. Это различие приводит или к полному отрицанию триипостасности, и⁵⁶ которое мы и имеем в арианстве. Здесь Бог есть только Отец, Сын же есть уже не Бог в собственном смысле, или бог по благодати, каковым является [и] человек; Дух же занимает еще низшее место. Таким способом уничтожается самая триипостасность⁵⁷, а вместе с тем возвращаются и все неисходные трудности учения о моноипостасности Бога (см. выше), в данном случае еще усиливаемые тем, что этот Бог находится в каких-то непонятных отношениях отцовства к сотворенному сыну.

В случае неутешительного субординационализма, который мы имеем у Оригена и в котором Сыну [и Духу] приписывается низшее положение⁵⁸, получается не только неясность, но и противоречие: непонятно, почему большее может и должно производить только меньшее и себе низшее, так сказать, изнемогая при этом произведении? Здесь отрицается метафизически *causa aequat effectum*⁵⁹, хотя именно и делается⁶⁰ ставка на каузальное отношение. В самом деле, почему же возникает [это] неравенство, онтологическое различие природы? Или мы приходим к[арианской] моноипостасности или же к эманативному пантеизму, при котором [в] Абсолютном возникает два атрибута или модуса, как его саморазвитие или самоопределение. Субординационизм [поэтому]

в учении о св. Троице представляет собой чисто спекулятивные трудности, вследствие которых он разлагается. Его богословский мотив состоит в том, что безначальность и первовиновность Отца рассматривается как его онтологическое преимущество. Для того, чтобы преодолеть этот мотив, нужно правильно сознать его значение. Причинность или происхождение должно быть понято так, чтобы им не умалялось и не поставлялось на [второстепенность] второе место самобытность происходящих от Отца ипостасей. Уже было указано, что происхождение; виновность, причинность имеет значение не возникновения одного от другого из небытия, но совечное соотношение, при котором Первая ипостась есть основание, *principium*, а другие ипостаси — обосновываемые — *principata*. Основание и обоснованное не находится в⁶¹ отношении происхождения в точном смысле слова, они суть сопряженные и соотносительные, совершенно равночестные и равносущие стороны одного конкретного, целостного процесса, самоактуализации, самополагания, самооткровения Божества. В Божестве все имеет актуальный и, следовательно, личный характер, и в самооткровении [и самолюбви] Божества, каковое есть внутрибожественная жизнь, имеется⁶² не безликое сущее с безликим атрибутом, но Открывающийся и Открывающее Божественные Лица. Отношения происхождения могут быть правильно поняты только как ипостасные акты, самооткровения Божества. И хотя открывающийся в <1 нрзб> логического основания и в этом смысле есть причина или виновник, но в сущности своей, в отношении чести, они между собой совершенно равны и равночестны. Ипостасные различия <1 нрзб> обосновывать равночестность⁶³, одинаково могли бы быть использованы и в сторону превосходства ипостасей не безначальных, но за то более полно раскрывающих, осуществляющих силу Божества, и в таком случае субординационизм послужил бы не [в направлении] от первой ипостаси к третьей, но наоборот. Однако [и] это лишено всякого⁶⁴ основания.

Отношения между Первой, виновнической, ипостасью и другими двумя должно быть освобождено от всякой примеси имперсонализма и скрытого в нем савеллианства. В немецкой мистике, [а затем] и философии первая ипостась рассматривается иногда как первообразная<?>⁶⁵ сущность или бытие (*Urgottheit*), в которой возникает⁶⁶ свет ипостасного бытия через Логос и Дух Св. В таком понимании св. Троица превращается⁶⁷ в двоицу, которая имеет в качестве онтологического фона или источника первобожественную сущность; метафизический вариант этого (притом еще в духе имперсонализма) имеется в учении о субстанции и двух ее атрибутах у Спинозы.

Первую ипостась легко превратить таким образом в трансцендентное или ноумен, в отношении к которому две другие ипостаси являются имманентным, феноменальным раскрытием: [не троица, но двоица ипостасей]. Однако эти философские категории [здесь] не соответствуют предмету. Такое трансцендентное может быть понято только как безличное или внеличное начало, в котором возникают или порождаются личные самоопределения. Это противоречит исходной аксиоме в учении о св. Троице, именно что Божество есть Абсолютный Субъект, Личность, и вся его жизнь есть абсолютно личный акт, *actus purissimus*. И Бог-Отец есть Лицо, стоящее в имманентном отношении к другим божественным лицам. Вот это-то личное бытие и не позволяет ни в каком смысле отделить Отца и противопоставить Его как Трансцендентное начало (*Ur-Gottheit*) в св. Троице. Как личность Отец пребывает⁶⁸ в Взаимности Божественной Любви, в Ее священном поле<?>. Он имманентен св. Троице, которая есть Взаимность Трех. Как Лицо⁶⁹ Отец совершенно не отличается от других ипостасей, равноипостасен, а поскольку⁷⁰ св. Троица есть триединый Субъект, существующий в трех ипостасях, можно сказать, что он единоипостасен с другими Лицами: ὁμοουσιότητος и ὁμοουσιότητος⁷¹. Учение о ὁμο⁷² было развито в истории догматов лишь в применении к единосутию (ὁμοιούσιος) Сына и Отца, и далее, конечно, и вся св. Троицы, но оно имеет свое применение и в отношении к ипостасям. Сила триипостасности в том, что три ипостаси суть три реально⁷³ сущие ипостасные центра, три лица или три Я, из которых каждое имеет не только свое личное самосознание, но и свое особое участие в миротворении и мироискуплении, — в своем ипостасном бытии эти три ипостаси совершенно равны, равноипостасны, между ними в этом отношении не существует даже и порядка, или первой, второй и третьей, каковое определение возникает в их взаимоотношении по природе, и в этом [же] отношении они ὁμοια [πάντως] καὶ πάντα⁷⁴. Но в то же время сила триипостасности и в том что эти три лица реально есть одно Божественное Лицо, раскрытие и осуществление единого Божественного Субъекта. Бог — един, и как единый Он говорит о Себе: Я, и три Божественные Лица в отношении к одному божественному [Я] отождествляются, ὁμοουσιότης. В ипостасном триединстве Божества мы имеем, таким образом, совершенное равенство при различении и совершенное тожество⁷⁵ в единении, единство Ипостаси в трех различающихся ипостасях. Догмат приводит к явной антиномии, коренящейся, однако, в природе абсолютного Я (см. выше) и снимаемой — Любовью.

Но эта равноипостасность именно и не позволяет рассматривать Отца как трансцендентное основание св. Троицы, которое само остается вне ее, как бы в другой онтологической плоскости, [или] под нею в глубине. Такой трансцендентности места нет [именно] в смысле равноипостасности. Тем не менее⁷⁶ Отчей ипостаси, неоспоримо, присущи черты трансцендентности, однако совершенно в другом смысле. Свойство Первой Ипостаси, Отчество, в том, что Она Свою жизнь, сущность, природу, славу, содержание, глубину открывает для себя, но не в себе, иными словами, открывается [вне Себя], через другие ипостаси, и в этом через и состоит Отчество, [как] активное самооткровение. Единоипостасный дух сам себе открывается, он есть сам и свое собственное подлежащее, и сказуемое, и связка, — их единство. Он имманентен себе в своем самооткровении. Однако и в нем можно различить: открывающееся и вне этого самооткровения трансцендентное я и [содержание] откровения жизнь ипостасного духа. Для⁷⁷ Отчей ипостаси сила имманентного самооткровения ощущается Ею в других⁷⁸ ипостасях. Поэтому сама Отчая ипостась в отношении к этому самооткровению является началом трансцендентным или самооткрывающимся; так сказать, подлежащим или субъектом, и это трансцендентное для себя имманентизируется, самооткрывается только через другие ипостаси. Первая ипостась как бы вольно сама немотствует в любви⁷⁹, Свое Слово изрекая через Вторую Ипостась, и он как бы вольно не самовдохновляется любовью, Свое Вдохновение совершая чрез Духа Св. Первая Ипостась Свое Слово и Свой Дух отдает и поэтому Себя имеет и открывает только через [две] другие Ипостаси. Притом первая Ипостась в Своей природе имеет все содержание Своего Самооткровения, и Слово и Дух, но имея само не⁸⁰ осуществляет, потому что, имеет⁸¹ [свое] только в других. То есть получается, что, с одной стороны, Первая Ипостась в вольном своем молчании, является трансцендентным, [есть] только подлежащее, которое соответствует трансцендентному моменту в предложении, но, именно как подлежащее, все в себе содержащее и все о⁸² себе раскрывающее, она есть Бог до [само] откровения (до, разумеется, не в хронологическом, но в онтологическом смысле), истинный Бог, αὐτο-Θεός, ὁ Θεός, Первая Ипостась. В этом смысле можно сказать, что вся св. Троица есть открывающийся Отец и в этом смысле как открывающийся в отношении к открывающимся отец болий (μεϊζων⁸³) есть, не в смысле нарушения равночестности, но [некоей трансцендентности], как подлежащее больше своего сказуемого с связкой, ибо [уже] содержит [их] в себе. Но вместе с тем все, что можно сказать об Отце, есть Сын⁸⁴ и Дух Святой, сам же Отец остается недоступен, трансцендентен⁸⁵, из Него все исходит, но Его самого [непосредственно] не дано, хотя

Он, именно Он и только Он, и <нрзб>⁸⁶. Таким образом, хотя неуместно говорить о трансцендентности в применении к Первому⁸⁷ лицу Св. Троицы в отношении к другим, однако возможно различать трансцендентный и имманентный моменты в св. Троице (причем, конечно, и вообще не существует и противоречива чистая и безусловная трансцендентность или имманентность, они соотносительны и сопряжены, как трансцендентно-имманентность⁸⁸, причем трансцендентность принадлежит Отцу).

Здесь-то и раскрывается смысл Божественного Отцовства. Оно есть предвечное актуальное жертвоприношение любви: Отец, Себя⁸⁹ имея, Себя⁹⁰ отдавая, Себя открывает и осуществляет [в Себе] не через Себя, приобретает отдавая, открывается раскрываясь в вечную трансцендентность. Отцовство есть абсолютное себяотвержение⁹¹ отдающего и открывающегося. И вместе с тем это есть особый, отчий миг Божественной любви, сладость жертвы самоотдания. Любовь и есть жертвенность, жертва есть и сладость, и сила любви, которая без нее была бы призрачной, нереальной, бессильной, жертвой создается и осуществляется любовь, и отцовство и есть отчая жертва, которая свою награду и свою радость имеет в тех, для кого она самоотвергается. Это самоотвержение Отца, жертвенность Отчей любви, и есть трансцендентность Отца, который открывается, становится имманентен лишь в Сыне и Духе Св. И это есть благодать: «никто не благ токмо один Бог», сказал Господь богатому юноше об Отце.

Каким образом Отец становится⁹² Отцом, т. е. раскрывает свою природу, осуществляет свою жизнь ипостасно? Это есть тайна Божественной [внутритроичной] жизни, для которой нет и не может быть аналогии в тварном духе. Жизнь всякого тварного духа есть самооткровение субъекта, лица, я, в своей сущности или природе, как некоторой для себя данности, актуализирующей в я. Как бы ни был высок и актуален дух, если он моноипостасен, он неизбежно сам для себя дан, в себе имеет свою данность, носит в своей природе — если не как внешний, то как внутренний факт, свое сказуемое. В известной степени он есть сам для себя данность или факт, сколь бы он ни актуализировался в жизни, он дан себе уже при сотворении. Но не может быть никакой данности в Боге и для Бога, в нем все есть акт, *actus purissimus*, абсолютное самоначание, акт же имеет всегда ипостасный образ. Поэтому вся жизнь пресвятой Троицы насквозь ипостасна, а потому и содержание⁹³ Своей жизни, Свое самооткровение, Свою природу Бог имеет также ипостасно, именно триипостасно. Бог в Отчей ипостаси, открывая Свое содержание, [Свое] Сказуемое, изрекая Свое Слово, рождает ипостасное Слово, и почивая любовью на этом Слове, животворя

Его, изводит ипостасную Любовь и Жизнь — Духа Св. В Божественной жизни нет места вещи, данности, состоянию, местоположению третьего лица, ибо все лично. Поэтому откровение Отца есть Ипостасное Слово и Ипостасный Дух Св., Отец не может не открываться и не может открываться не ипостасно. В жизни пресвятой Троицы есть поэтому рождение Отцом Сына и изведение Им Духа Св. на Сына. Поняв св. Троицу как триипостасное [само] откровение Отца, мы сразу устраняем ее истолкование как системы отношений, а ипостасей как отношения происхождения по противоположности, которое имеет целью утвердить⁹⁴ filioque. Единоначалие⁹⁵ Отца в св. Троице получает здесь свое истинное значение, как открывающегося трансцендентного Лица, которое может открыться только [через посредство] Двух Ипостасей⁹⁶, коих поэтому и является виновником, и факт единоначалия получает тем самым внутренне необходимый смысл, перестает быть случайностью или [только] внешним фактом. И происхождение обоих ипостасей именно от Отца который открывается в Них, [также] становится [единственно] внутренне убедительным и вспомогательные конструкции filioque представляются просто недоразумением. Отсюда следует еще дальнейшее следствие, имеющее первостепенное значение для всего учения о Троице. Отцовство Отца должно быть понято не только в отношении к Единственному Сыну (как это обычно понимается в католической литературе), но и в отношении к Духу Св. Отцовство есть не двоичное, диадическое соотношение с Сыном, но тройственное, для всей Св. Троицы имеющее силу определение. Отец есть отец не только для рождающего Сына, но и для выводимого Им Духа Св., хотя он и не рождается. Отец есть Отец не только как Родитель (γεννήτορ), но и как Изводитель (Προβλεύς), оно не исчерпывается рождением. Божественное отцовство только отчасти соответствует чловеческому отцовству, но не исчерпывается им, это есть двуединство рождения и изведения. Это явствует из словоупотребления [как] в Слове Божиим (иже от Отца исходит), так и в символе веры (иже от Отца исходящего), и в святоотеческой письменности, где Отец неизменно называется Отцом не только в применении к Сыну, но и к Духу Св., и, разумеется, недопустимо видеть в этом случайность или словесную неточность*.

* Только от Отца и рождение Сына и исхождение Духа Св. Итак, все, что имеет Сын и Дух, имеют от Отца, и самое бытие αὐτὸ τὸ εἶναι (св. Иоанна Дамаскина, Кр<аткое> изл<ожение> прав<ославной> веры, I, 8). — Прим. проф. прот. С. Н. Булгакова на л. 80об.

Божественное отцовство и есть самооткровение чрез ипостаси Сына и Духа Св., единство Отца единоначалием связует и отцовством обосновывает⁹⁷ триединый Божественный акт, единоначалие и есть отцовство (напротив, дву- или, еще хуже — полу-единоначалие *filioque* ничего не обосновывает и ничем не обосновывается). Отцовство исчерпывается⁹⁸ не только рождением, оно есть двуединый акт рождения-изведения. То, что это выводит за грани⁹⁹ человеческого отцовства, которое знает только рождение, ничего не говорит против правильности этой мысли, потому что не божеское отцовство по образу человеческого, но наоборот, [(Еф 3: 15)], причем, разумеется, в человеческом отцовстве выявляется образ божественного не полностью, а одною из граней (достаточно указать, что отцовство не осуществляет рождения без материнства и с ним связано). Это означает только, что в человеческом отцовстве мы можем усмотреть некоторые черты для постижения отцовства божественного, но при этом отнюдь не ограничивать последнего первым.

Что́ есть отцовство как рождение? Рождение как духовный акт [вовсе] неведомо падшему человеку, для которого зачатие погружено в плотское иступление и остается вне сознания. Поэтому, строго говоря, отцовство как рождение даже неведомо человеку, у которого оно является [лишь] последствием — преднамеренным или непреднамеренным, [но всегда не прямым, а косвенным], плотского желания. Отцовство ведомо человеку лишь в своем осуществлении, то есть в обладании рожденным, в отцовском отношении. Таким образом и рождение для человека не есть акт, но факт или данность. То, что в Боге есть предвечный акт совершающегося рождения: Отец рождает, Сын рождается — это в человеческом опыте совершенно отсутствует. Могут быть приведены сюда аналогии творчества, когда человек стремится выразить себя, дать откровение своего духа в своем творении, найти для себя творческий образ и подобие, выразить себя вне себя, но эти продукты творчества не имеют жизни, не ипостасны, а потому и не могут быть приравнены рождению. Гораздо более аналогий составляют отношения духовного родства, духовного отцовства и рождения, о котором свидетельствует ап. Павел. Отцовство как духовное отношение — все равно, будет ли оно между кровными или только духовно связанными лицами, выражается в самоотвергающейся любви, которая хочет отдать все свое лучшее и все [свое] осуществляет в сыне, — это есть свое, но не в себе, любовь к себе как своему, но не в себе, желание жить, открываться не в себе, но вне себя, в любимом. При этом естественно определяется их взаимоотношение — любви дающей и приемлющей, рождаю-

щего и рождаемого, отца и сына. О сыновстве мы будем говорить ниже, отцовство же — и человеческое — состоит в некотором [*<нрзбр.>*], трансцендентно собственной жизни отца ради сына, уступка ему своего жизненного места, что и видимо выражается в смене поколений, отцов и детей. При этом отцовство и сыновство включает в себя [*и*] отношения равенства и подобия (Сын есть образ и сияние Отца). В отличие от единения двух в браке, где существенно отношение иерархического различия и неравенства: муж есть глава жены, отец и сын совершенно равны и равночестны. Все, что имеет Отец, имеет и Сын, и все различие в том, что один есть Первообраз, второй Образ, не в смысле повторения, но в смысле откровения¹⁰⁰.

Само божественное рождение Сына от Отца есть абсолютно неведомая тайна жизни Божества. Человеку дано постигать¹⁰¹, [*лишь его*] общие основания или смысл¹⁰², [*и*] значение Отец, как Родитель, предвечно рождает Сына, который предвечно рождается, причем и рождение, и рождаемость надо понимать¹⁰³ [*не*] в смысле факта, но в смысле акта. Рождение ипостасного Слова есть самораскрытие, самооткровение Отца. Отец безначален и нерожденный (*ἀγέννητος*), потому что Он именно открывается, Он начинает внутренне собезначальную св. Троицу. Самооткровение Отца ипостасно как рождение Сына. Постигнуть, каким образом собственное содержание жизни Духа предстает перед Ним как Ипостасный Его образ, [*как Сын,*] нам не дано. Но основание для этого доступно: в жизни абсолютного духа не может быть данности, следовательно, не-ипостасного бытия, а потому и всякое определение — ипостасно.

Отцовство, как сказано, не исчерпывается рождением. Самооткровение Отца есть двойственный связный акт рождения [(Сына)] и изведения (Св. Духа), *γεννήτωρ καὶ προβολεύς*. Двойственно именно отцовство. Акт рождения сына влечет за собой равночестный акт совершившегося откровения — изведения Духа Св. на Сына. Это есть как бы двоякий образ рождения: в самом рождении и в его приятии как совершающегося. Изведение Духа на сына есть объективированность, совершение¹⁰⁴ рождения, причем и эта объективированность, имя рожденного Сына, Его чувствование, радость о Нем имеет¹⁰⁵ ипостасный образ, есть Дух Св. Отец рождает Сына и Им обладает в Духе Св., Который есть ипостасное объятие Отца к Сыну (и далее ответное Сына к Отцу). В этом отношении между рождением и изведением заключается основание, почему и то и другое есть двуединый образ отцовства. Ведь и человеческое отцовство заключается не в одном рождении (или духовном рождении) Сына, а и [*в*] обладании родившимся, в име-

нии Сына. Отец и человеческий есть не только родитель, но и обладатель Сына, отцовство и здесь не исчерпывается рождением, даже явно переходит за его границы: отцовство как рождение, как родительство, есть только начальный акт или основание для отношения между отцом и сыном. В человеческом рождении¹⁰⁶ оно распадается на два начала: отцовство и материнство. Здесь вступают в силу различия пола и связанные с ним черты полового размножения. Однако если от них отвлечься и суммировать черты рождения, присущие отцовству и материнству, то окажется, что в самом акте рождения отец зачинает и дает семя, оплодотворяет, мать воспринимает, вынашивает, сохраняет уже зачатый плод, его совершает; материнство не рождает, но имеет уже рожденное, и однако эта функция материнства необходимо входит в рождение. Подобным же образом распределяются функции и в духовном родительстве, то есть в обладании уже рожденным. Хотя в человеческой генеалогии отцовство и материнство спутаны до того, что взаимно обмениваются некоторыми функциями, («сын [часто] похож на мать, а дочь на отца»), тем не менее отцу и здесь принадлежит роль активная, запечатлевающая свой духовный образ, а матери сохраняющая, [углубляющая] и распределяющая [его] черты (хотя практически и эти функции постоянно перемешиваются, так что вообще родительство получает преобладающее осуществление то через [одного] отца, то через мать).

Отцовство и материнство есть вообще родительство в его полном раскрытии и осуществлении; иначе эту мысль можно выразить так, что отцовство подразумевает и включает в себя и материнство, которое нельзя, конечно, выключать из родительства и оставить его вне внимания. Если всякое отечество *patria patrēia* на небесах и на земле¹⁰⁷ именуется от Отца Господа Иисуса Христа (Эф 3: 15), то и нужно понять это именование, в данном случае обозначающее аналогию¹⁰⁸, как содержащее в себе главное «отечество на земле», т. е. участие отца и матери, уже хотя бы по тому одному, что слово и понятие отец на человеческом языке соотносителен понятию не только сына, вообще детей, но и матери; понятие отца, взятое только в отношении к детям будет неполным и произвольно усе-
ченным.



Другими словами, отцовство на человеческом языке может быть понято или в одновременно в отношении к матери и к детям, следовательно, как двуединство вне ее, в раскрытии, или же как синтез, соединение отцовства и материнства, двуединство вну-

треннее. Таким образом оказывается, что и человеческое отцовство вовсе не есть только родительство или просто родительство (а потому простая кантовская схема отношений происхождения по противоположности: Отец-Сын, вовсе не соответствует даже [чисто] логическому соотношению, которое преследует прежде всего схоластика. Кроме того, Отец и Сын этого¹⁰⁹ противопоставления перестают быть Отцом и Сыном, следовательно, формула а *Patre filioque* уже не соответственна, нужно какое-то совсем другое обозначение этого двуединого *Spirator'a* — <нрзбр>¹¹⁰.

Перенесение аналогий, связанных с половыми различиями, в область божественного, есть дело недозволительное. Однако здесь мы имеем как раз обратный случай, — согласно прямому указанию апостола, мы земное родительство должны понять на основании небесного, насколько оно нам раскрывается. А оно нам раскрывается в двойственном акте одной ипостаси — рождения и изведения. Разумеется, применение категорий отцовства и материнства к небесному родительству в прямом виде недопустимо, но осмысливать себя, приблизить своему сознанию и помощью этих категорий нет невозможного, тем более, что прямое основание для этого дано и в откровении. Именно в откровении Первая Ипостась, Родитель и Изводитель, именованы — Отец, на языке человеческих различий — в мужском роде. Этому соответствует и иконографическое изображение Отца — с признаками мужского пола — бородой. Конечно, на человеческом языке нет слова для обозначения отцовства, которое бы не включало в себя половых признаков, поэтому от них нужно отвлекаться, считаясь с этим родовым антропоморфизмом человеческих речений. Тем не менее все-таки остается то, что Первая Ипостась наименована именно Отцом (также как и рождаемое — Сыном, причем и вочеловечился он в отроча мужеска пола). Духовное соотношение, которое здесь намечается, нужно привести в связь с двойственным раскрытием отцовства. Абсолютное предвечное Отцовство Отца, конечно, включает в себя всю полноту родительства, которое распадается¹¹¹ в человечестве на отцовство и материнство. Абсолютное отцовство есть отцематеринство в том смысле что оно таит в себе, содержит положительные потенции и отцовства и материнства, и рождения и обладания рожденным. Это раскрывается и осуществляется, разумеется, совершенно иным, духовным образом, совершенно независимо и свободно от всяких отношений к полу и половым различиям. Однако этим последним соответствуют и некие духовные черты и духовные различия (как это явствует из определенно мужских обозначений для первой и Второй ипостаси). И в отношении к рождению, в отцовстве, различаются два аспекта: самое

рождение, происхождение рожденного, и имение его рожденным, обладание. Первое соответствует отцовскому, второе — материнскому аспекту. Но если в человеческих отношениях рождение физиологически предполагает наличие отца и матери и их совокупный акт, то эта половая завеса в данном случае затемняет и закрывает духовное содержание рождения, которое сводится к рождению — в отцовстве и духовному приятию рождения в материнстве.

Безначальный Отец в себе содержит всю полноту отцовства или родительства, которую человечество знает лишь в раздробленном образе отцовства и материнства. И из этой полноты Он рождает Сына, но [этим] рождением не исчерпывается полнота отцовства, которая в человеческой жизни выражается еще [и] в материнстве, в имении уже рожденного, в любовном им обладании. Этот материнский аспект отцовства, совершенно ненужный для самого рождения (в каком он привлекается в человечестве благодаря его приращенности полу после грехопадения, — если бы его не было, то и размножение совершалось бы нам неизвестным, но не-половым, духовным путем), потому и отсутствует в рождении Сына. Отец из Себя предвечно рождает Сына, — «из чрева прежде денницы родих Тя». Но те стороны родительства, которые в человеке соответствуют материнству, обладание рожденным Сыном, а не только самый акт Его рождения, эта сторона также наличествует¹¹² в полноте Божественного отцовства и получает [в нем] свое выражение. Она получает его не участием в самом рождении (как было бы в человеческом рождении), потому что это рождение из Отца¹¹³ безматернее. Но она получает его после совершившегося уже рождения (после, конечно, не хронологически, но онтологически), в отношении к наличествующему уже рождению. Отец [в Своем отцовстве] не только рождает, но и обладает в любви своей. Но это [-то] обладание, отличное от рождения в собственном смысле, получает свое ипостасное бытие от Отца — исхождением Духа Св. на Сына. Итак, это исхождение не есть рождение, как бы другой его вид или вариант. В истории пневматологических споров без конца повторялся с разных сторон аргумент, что [через Отца] происхождение от Отца Сын и Дух Св. становятся между собою братьями или же братом и сестрой¹¹⁴ (этот же аргумент в полемической литературе против *filioque* поворачивается еще и таким образом, что Дух Св., исходя от Отца и Сына, является внуком Отцу). Вся сила такого аргумента в совершенно одностороннем и в таком виде неверном положении, что отцовство суть только родительство и последним¹¹⁵ исчерпываются все его отношения, почему и исхождения Духа Св. от Отца рассматривается только

как особый вид рождения, или несобственный вид, и во всяком случае какой-то его вариант¹¹⁶.

Отцовство выражается в рождении и обладании рожденным, что соответствует Единородному Сыну и исходящему на Сына, на Сыне почивающему Духу Св. Акт отцовства двуедин. Если искать ему аналогий в человеческом родительстве, то его можно найти лишь в том, что рожаемое всегда имеет не отца или мать, но родителей: отца и мать. Участие матери в родительстве также¹¹⁷ производно (это соответствует и тому, что Ева, праматерь, сама произошла от [ребра] праотца Адама). Итак, аналогий в человеческих отношениях для св. Троицы нужно искать отнюдь не в двойном рождении от Отца, но в двойственном акте рождения Единородного. Разумеется, эту аналогию [изведения] Духа Св. с материнским отношением нужно совершенно освободить от всякой примеси пола, также как нет никакого места для этой примеси и в отношении к Отцу и Сыну. *Блаж. Августин, *De Trinitate*, l. XII, с. V, по которому человеческое супружество, муж и жена, вместе с потомством, представляет аналогию Св. Троицы. В этом, по мнению [бл.] отца, ошибочном мнении утверждается как вероятное лишь то, что в происхождении женщины явно свидетельствуется несостоятельность мнения, по которому всякое происхождение есть сыновство: жена произошла от мужа и однако ему не дочь¹¹⁸. Но в материнстве заключен свой духовный¹¹⁹ образ раскрытия и осуществления родительства, исходное начало имеющее в отцовстве, особый образ отношения к Сыну не чрез рождение Его, и к Отцу не чрез рождение от Него.

Косвенным, но чрезвычайно важным подтверждением и раскрытием этой мысли является тот факт, что человеческим сосудом, в наибольшей и единственной степени приившим Дух Св., является Пречистая Дева, и действие вселения Духа Св. в Нее было — богоматеринство: «Дух Св. найдет на Тя и Сила Вышнего осенит Тя». Если понимать этот текст, вместе со св. И<оанном> Дамаск<иным> и другими отцами как имеющий отношение к Третьей и Второй Ипостаси («сила Вышнего»), то прямое его значение в том, что осенение Духом Св. приносит и им обладаемого Сына Божия, на котором Он почивает. Богоматеринство является действием¹²⁰ Духа Св. и Дева Мария наивысшим личным Его вселением. Далее эта черта переходит и на Церковь, которая высшее свое личное выражение¹²¹ имеет также в Деве Марии. Церковь есть Дух Св., живущий в мире и человечестве, но она есть и Мать человеческого рода, также как и Богоматерь: есть Мати Твоя. Присутствие Духа Св. осуществляет дело Сына, делает человечество Делом Христовым, в котором живет Христос. Здесь как бы

воспроизводится отношение богоматеринства в применении уже ко всему человеческому роду: как при Благовещении «Дух Св. найдет на Тя и Сила Вышнего осенит Тя», так и в Пятидесятнице (а Церковь и есть всегда совершающаяся, пребывающая Пятидесятница) сошествие св. Духа осуществляет совершившееся боговоплощение, делает Церковь Телом Христовым, дает ей вечную жизнь воплотившегося Христа.

Следует заметить, что, если Отец и Сын отнесены — по крайней мере — вербально к ипостаси мужской, то относительно Духа Св. такого соотношения не существует, образы явления Духа Св. в виде голубя или огненных языков этого не открывают. И единственным указанием в этом смысле является тот факт, что человеческим сосудом Духа Св. является Божия Мать, которая во Успении Своим вознесенная на небо входит уже в жизнь божественную, в недра Св. Троицы, если не наравне с Богочеловеком, Сыном Божиим, то наряду с Ним и вместе с Ним. Пресв. Троица в человеческом своем явлении есть Сын и Мать Его, сущие у Небесного Отца. Очевидно, что в свете развитого выше толкования отцовства как двуединого рождения и изведения, имеющего аналогию в соотношении отцовства, сыновства и материнства, теряет уже всякий смысл, становится настоящим догматическим абсурдом католическое *filioque*, где, в угоду постулата теории ипостасей как отношения по противоположности, устанавливается совершенно бессмысленное и противоестественное единство Отца и Сына в изведении Духа Св., погашается рождение в его реальном двуединстве, заменяясь единством — *una spiratione*, и устанавливается совершенно механически происхождением Духа Св. от двух ипостасей только по логике теории отношений¹²².

Мы¹²³ уже коснулись выше вопроса, что Отчая Ипостась иконографически изображается¹²⁴ в образе Ветхого деньми старца, следовательно, мужского пола. Трансцендентность (в выше-избранном<?> смысле) Отца, возбуждает вообще вопрос о том, изображима-ли на иконе Первая Ипостась, может-ли быть икона Бога-Отца? В прямом смысле на этот вопрос надо ответить отрицательно. Основанием иконного изображения является боговоплощение, вочеловечение Сына, потому, строго говоря, только и может быть икона Сына. Отец, а также Дух Св., становятся изображимы только с Сыном и чрез Сына, поскольку вся Св. Троица соучаствует в Его вочеловечении. Посему изображение Отца имеет место на иконах св. Троицы, где Отец, наряду с Своим Образом и Сиянием, приемлет [человеческий] образ Сына, как Его Отец, Дух же Св. сохраняет образ Своего явления при Крещении (если только не считать иконой Духа Св. вместе с Сыном каждую

богоматернюю икону). Иное изображение Отца — в явлении Бога Аврааму в виде трех странников — имеет уже символический характер и приурочено к образу этого ветхозаветного богоявления. Отличительной чертой этого богоявления является то, что в нем проявлена лишь трехипостасность Божества и равночестность и равнореальность трех божественных ипостасей, но не показаны их личные свойства, здесь является Бог как триипостасный Субъект, — это есть раскрытие Иеговы-Сый¹²⁵ как Абсолютного и потому триипостасного Субъекта — но не св. Троицы как Отец, Сын и Дух Св. Посему икона ветхозаветной св. Троицы не содержит в себе изображения Отца как такового. Одним словом, отдельного изображения иконы Отца, не существует и быть не может, ибо как трансцендентный, он не изобразим, иначе как с Сыном и чрез Сына. В храмовой росписи [и в иконостасе] имеются [отдельные] изображения Отца, — Бог-Саваоф, но здесь они могут и должны быть воспринимаемы лишь в общем ансамбле росписи, в связи и вместе с другими иконами и изображениями, притом на¹²⁶ определенном месте (в куполе, в центре иконостаса), так что эта отдельность только кажущаяся. Употребление же иконы Бога Отца в отдельности было бы злоупотреблением. Религиозная живопись знает еще изображение Бога-Отца как Творца мира в Шестодневе. Но и здесь это изображение имеет свое объяснение в¹²⁷ совершившемся вочеловечении Сына, Свой [человеческий] образ как бы распространяющего и на Отца, — не даром в Ветхом Завете изображения Бога, следовательно [и] иконы Отца были [и вовсе] запрещены. Кроме того, допускаемые¹²⁸ в храмовую роспись, они не являются настоящими иконами для поклонения.

Остается еще вопрос о том, в каком же смысле Отчая ипостась изображается с атрибутами мужского пола (брада, одежда)? Здесь также может быть лишь тот ответ, что и это делается по аналогии с Сыном, как Образом Отца. Он при вочеловечении принял мужской образ (конечно, не пол), связанный с кожаными ризами грехопадения, — лишь «подобие» плоти греха, не самую плоть греха с греховными ее атрибутами). На этом основании и Отец, насколько он изображается, он также получает черты мужского образа, однако по аналогии человеческого отцовства в соответственно преклонного возраста. Это есть заведомый антропоморфизм, значение которого однако не следует проводить¹²⁹ дальше его прямого смысла. Как трансцендентный, раскрывающийся в Сыне и Духе Св., Отец не может иметь для нас Своего собственного образа, каковым только и является образ Сына («покажи нам Отца» и говорит <?> нам — <>ты еще не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня, виде Отца, как же ты говоришь: покажи нам От-

ца») ¹³⁰. Отец раскрывается в Сыне и Духе Св., почему настоящей иконой Отца только и может быть икона Св. Троицы, символическая в той части, которая касается собственно Отца. Таковой же иконой являются некоторые софийные иконы Богоматери, где над Девой и Младенцем изображается Отец, а также и сходящий в виде голубине Дух Св.

Старческий образ Отца также свидетельствует о неприемлемости прямого изображения мужеска пола: старость, строго говоря, находится по ту сторону различий пола, в ней они уже теряют свою силу и гаснут. Но то, что в человеческом мире происходит уже после половых различий, старчество, оно здесь имеет силу до и вне этого различения. Таким образом мужеский образ Отца есть лишь антропоморфное средство человеческого изображения Неизобразимого. И хотя в сложных иконах [и возможно] — косвенно — изображение Отца, но простой и собственной иконы Бога Отца быть не может.

Есть еще одна черта иконографии Бога-Отца: он изображается как особая ипостась, особый Субъект в триединстве абсолютного триипостасного субъекта, и как самовиновный и безвиновный Субъект по преимуществу. Разумеется, ипостасность изображима не прямо, а только косвенно, через изображение в качестве особого лица ¹³¹ или именно лик. То, что Отец в иконографии имеет Свой лик, это указывает, что Он имеет и Свою ипостась. В этом отношении и Отец и Сын подобны между собою в изображениях как лики или ипостаси, напротив, ипостасная природа Духа Св., как не получившая своего человеческого лика (если только ему не приравнивать лик Богоматери) остается невыявленной иконографически.

В порядке откровения миру Первой ипостаси принадлежит первое место: Отец посылает Сына и ниспосылает Духа Св., но сам Он не посылается и не является миру. Отец остается премірен и трансцендентен и открывается чрез Сына ¹³² в Духе Св. Но эта трансцендентность Отца миру не есть чуждость и отчужденность, напротив, она дивно соединяется с близостью и ¹³³ имманентностью лица, чрез Сына воплощающегося и Духа Св. нисходящего. Есть эта существенная разница между отношением к миру Первой ипостаси и Второй и Третьей. Разница эта всегда сознавалась, но неудачные ¹³⁴ попытки ее выявить всегда приводили к субординационизму, как у Оригена и более ранних церковных писателей. Бог-Отец в качестве $\alpha\theta\omicron-\theta\epsilon\omicron\varsigma$ или $\acute{o}\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ противопоставлялся $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ — Сыну и далее Духу Св. В арианстве же это получило совершенно явное выражение. Все арианство космологически вытекало из искания посредства между Богом и миром, причем, по справедливой критике св. Афанасия В<еликого>, такого посредства между

Богом и миром вообще быть не может, потому что посредник требовал бы нового посредника и т. д. В самом Божестве преодолевается этот переход от трансцендентного к имманентному через ипостасное различие между Отцом и от Отца происходящими ипостасями. Мир возможен в Боге¹³⁵ потому, что уже в самом Боге есть предвечно совершающееся откровение о мире, София, как мир божественный, чрез Сына в Св. Духе. Трансцендентный в Первой ипостаси Бог открывает имманентный себе мир чрез Вторую¹³⁶ и Третью ипостаси. Учением о триипостасности Бога [и связанной с нею учением о Божественной Софии] дается ответ на неразрешимый вопрос о трансцендентности Бога в отношении к миру, соединяющемуся [иначе] с имманентностью. Бог трансцендентен и имманентен миру, трансцендентен как Первая ипостась и имманентен как Вторая и Третья, причем эта имманентность мира Богу есть св. София — божественная и тварная, как ее образ в творении, [во] времени, в возникновении. Так в Богоявлении Отец остается в небесах и только глас Его свидетельствует о Сыне, в мире же Сын и сходящий на него Дух Св. Отец все предаёт Сыну, который показывает Отца, а Дух запечатлевает откровение Сына и в Сыне Отца. Таким образом, Отец, с одной стороны, остается трансцендентным и недоступным, а с другой, именно Отец и только Отец открывается чрез Сына в Духе Св. (и здесь еще раз подтверждается истина единоначалия и ниспровергается *filioque*), ибо вся Св. Троица есть самооткровение Отца. Это и значит, что Отец открывает Себя не как Себя, в других ипостасях.

Это же самое соотношение мы имеем и в отношении к творению. Бог Отец есть Творец и Вседержитель. Как во Св. Троице из Него все получает свое начало, также Он является началом и в сотворении мира, *αἰτία προκαταρκτική* (св. Вас<илий> В<еликий>). В соответствии тому, что Отец во Св. Троице открывает себя чрез Сына в духе Св., также и в сотворении мира Он творит мир чрез Сына как причину зиждительную — *δημιουργική* Духом Св. как причиной совершительной *τελεωτική*¹³⁷. В творении не отсутствует ни Сын, им же вся быша, ни Дух Св., вся исполняя. Но Творцом в прямом и собственном смысле является именно Отец. Но Он же сам при этом остается за пределами, трансцендентен миру, которому Он повелевал к бытию, причем это повеление является, конечно, вневременным, вечным актом, и в этом смысле Отец есть и Вседержитель. Если творение есть всецело благодать Божия, как вечная жертва щедродательной любви, то именно от Отца непосредственно и может быть сказано: никто не благ только один Бог. Если о всей св. Троице говорится: «в начале сотворил Бог (елогим) небо и землю», то дальнейшее «и рече Бог: да будет»

относится непосредственно к Отцу, творящего чрез слово и дающего ему бытие, чрез Сына и Духа Св., почему и в иконографии шестоднева обычно изображается Творцом именно Отец. Он имеет Софию, откровение Свое в Духе Св., и эту Божественную Софию Он, как бы изливая в ничто, создает к бытию тварный мир. Отец содержит в себе первоволю к творению и само содержание творения, явление Сына в Духе Св.

Отсюда же вытекает и посылание Отцом Сына и Духа Св., здесь тоже соотношение, что и в миротворении, которое представляет собой уже предначинающееся боговоплощение и обожение мира Духом Св. Мир создается как становящийся бог, как обитель вселения Св. Троицы. И если Слово является принципом творения — вся Тем быша — лежит в основе мира по его содержанию, то ипостасное Слово воплощается в полноту времен, [в сущности] одним и тем же актом вовне Отца, который изрекает творческое слово в мир, внедряя его, как идеальное¹³⁸ начало всего, вместе с тем повелевает и ипостасное Его воплощение, без которого замысел творения мира остался бы не довершенным и не исполненным. И если Дух Св. является животворящей силой, которою все получило жизнь и бытие, то вместе с этой животворящей Силой миру дана и Его обожающая сила в ипостасном сошествии в мир. Отец, как первовиновник Св. Троицы, а посему и первовиновник творения — Творец δ ποιητής¹³⁹. Является и посылающим в творение к ипостасному в нем откровению Сына и Св. Духа.

Это особое положение¹⁴⁰ Отца во Св. Троице, а потому и в творении, Его первовиновность и трансцендентность, преодолеваемая двуипостасным откровением в Сыне и Духе Св. и есть то, что определяется как старшинство или большинство Отца: [δ Πατρὸς] μεῖζον ἐμοῦ ἐστίν¹⁴¹. Это не субординационизм, который мог бы относиться лишь к различиям сущности, чего да не будет, которая выражается в вольном ипостасном взаимном субординационизме. А именно Отец вольно подчиняет себя двум другим ипостасям, в них и чрез них открывая Свою собственную сущность, а [эти] две ипостаси в свою очередь подчиняют себя отчей ипостаси как своему первоисточнику: «не ищущи воли Моея, но воли пославшего Мя Отца», это сказано Сыном о Себе, но это же сказано — вместе с тем — и о Духе Св., который дается [Ин 14: 16], посылается [16: 26] от Отца. Поэтому Отец и называется Богом — δ θεός — по преимуществу, хотя и равнобожественны все три ипостаси; там, где в Евангелии просто говорится о Боге — δ θεός — разумеется Отец. Так, например: в начале бе Слово и Слово бе к Богу — $\pi\rho\sigma$ τὸν Θεόν (т. е. у Бога), а далее: и Бог бе Слово — Бог в качестве сказуемого уже без члена: $\kappa\alpha\iota$ Θεὸς ἦν ὁ λόγος (а далее опять: οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ $\pi\rho\sigma$

τὸν Θεόν Ин 1: 2). Также слова Господа к Никодиму: так возлюбил Бог — ὁ Θεός — мир (здесь речь идет несомненно об Отце, что явствует уже из дальнейших слов о Сыне).

Самое имя Отец возведено Сыном, есть существенно новозаветное. Все учение Спасителя о Себе (особенно в Евангелии Иоанна) есть и об Отце, Евангелие Сына есть Евангелие об Отце. Это понятно, потому что с ипостасным откровением Сына, с боговоплощением, в мире сделалось возможным ипостасное откровение о Св. Троице. В Ветхом завете отсутствует это откровение, кроме как в образах и в предвращениях, а потому Отец как Отец, как Первая Ипостась, там [также] не открыта, так как и Сына. Имя Отца в Ветхом Завете встречается чрезвычайно редко сравнительно с другими именами Божиими (ср. у Саблукова)¹⁴². См. Второз. 32: 6, Ис 63: 16

Это имя относится преимущественно к Богу вообще как Творцу человеческого рода. Это имя Отца применяется к Творцу всяческих в благочестивом язычестве, что получило и христианское признание (в речи ап. Павла в ареопаге Афинском: Д. Ап. 17: 26). Однако следует отметить, что Бог в Ветхозаветном Откровении вообще открывается [с] преобладающими чертами Первой Ипостаси. Это совершенно не значит, как говорится иногда, что Ветхий Завет есть откровение Первой Ипостаси (что прямо неверно), но в св. Троице сущих Бог открывается как Отец уже тем только, что он не являет своей триипостасности. Абсолютный триединый Субъект, когда¹⁴³ являет себя в Своем единстве, открывается с чертами Отчего лика. Это понятно на основании сказанного об особых свойствах и месте первой Ипостаси в Св. Троице. Отец есть αὐτο-θεός, ὁ θεός. И потому когда люди чтут единого Бога без различия триипостасности, они чтут св. Троицу, неведая того, в лице Отца.

Этому отцовству соответствует и сыновство. Бог в Сыне Своем сотворил мир и в нем человек, как грядущих сынов Божиих. Бог сотворил [не] мир вещей, но мир, предназначенный для богосыновства. Только самый Бог-Творец есть Отец всяческих, «Отец твой, крыи усвоил тебя, сотворил тебя и устроил тебя» (Втор 32: 6), и «мы его и род» (Д. Ап. 17: 26).

<18 >. Вторая Ипостась, Сыне Единородный, Слово Божие.

Человеческий, тварный дух свое собственное содержание открывает безлично, как себя, как свой акт и продукт. Он в этом самооткровении не только не выходит из себя и за себя, но вернее¹⁴⁴ замыкается в себя, самоутверждается. В моноипостасном духе самооткровение есть, вместе с тем, и вящее самоутверждение в своей индивидуальности, победа метафизического эгоизма. В Боге это самооткровение совершается не безлично, но лично, ипостасно, оно

есть для открывающейся ипостаси реальный выход из себя и за себя, при неизменном пребывании в своем неизменном естестве, оно есть положительное преодоление метафизического эгоизма моноипостасности чрез отречение от [самоутверждения] своей индивидуальности ради другой. Оно есть рождение Единородного Сына от Отца. То самораскрытие, которое есть самоутверждение, здесь является¹⁴⁵ самоотвержением всецело и единственно чрез то, что открываемое здесь не-я, не мое содержание, но другое я, которое остается при этом и мое я, поскольку оно меня открывает, есть мое слово о себе; это не есть вне меня находящееся, постороннее я и в этом смысле другое я, в нем я себя имею, себя открываю как я, и не имею, не хочу иметь [иного] своего содержания. Я открывающееся отдает свое, а в этом и себя, сохраняя свою яйность, другому я. Но и это второе¹⁴⁶ я, принимая содержание от первого я, также имеет его не от себя, но от другого данное. Обладание своим и здесь, на стороне второго я, способно рождать метафизический эгоизм, если это обладание будет для себя, метафизическим хищением, «во имя свое». Но оно может быть обладаемо не для себя и как не свое, хотя и данное¹⁴⁷ для обладания, и в таком случае метафизический эгоизм преодолевается [и] для приемлющего: он все свое содержание имеет, но как принадлежащее не себе, но я открывающему.

В таком случае мы имеем двусторонний акт преодоления метафизического эгоизма, присущего всякому моноипостасному я, двойное метафизическое самоотречение, двойную жертву и кенозис, и это есть рождение Отцом предвечного Сына. Отец самоистощается, Свое имея не как Свое, но как Сыновное, Себя открывая не в Себе, а в Сыне, и Сын самоистощается, Свое имея не как Свое, Себе принадлежащее, но как данное, Себя отдавая для раскрытия Другого, Себя имея не Собою, но Образом и Сиянием Отца. Жертвенность любви отдающей и любви обладающей, приемлющей, любовь Отца и Сына как предвечная Жертва, Кенозис. Это метафизическое самоотречение есть рождение, в котором есть Рождающий и Рождаемый. Самый акт, рождения, составляет, конечно, неизреченную и недомыслимую тайну Божественной жизни, совершенно недоступной тварному, моноипостасному, и потому не-рождающему духу. Его нужно принять верою как некую [абсолютную] данность, которая опознается для нас в своем значении, в своих, так сказать, метафизических последствиях. Рождение надо понимать как двузначный акт — на одной стороне — самое рождение, на другой стороне рождаемость, — отцовство и сыновство. И то и другое есть предвечный акт, сыновство¹⁴⁸ или рождаемость несколько не меньшее чем отцовство или рождение.

Мы в своем духовном опыте, если смутно знаем актуальное отцовство, то абсолютно не знаем актуального сыновства, которое мыслится нами как пассивное состояние, следствие рождения, между тем как духовное сыновство в Божественной жизни надо понимать как *actus purissimus*, подобно всем божественным определениям. Рождение есть двуединый акт, которым сопряжены Отец, [актуально рождающий] и Отец, актуально рождающийся. И это разделение есть образ Божественной любви, как самоотщачания, самоотвержения, жертвы. Рождение есть Огонь жертвенности, всегда пламеняющий на Божественном алтаре, Отец — жертвующий Себя, Сам жертвующий Свое, это и есть духовное рождение. Следов его надо искать и в пределах нашего человеческого опыта, в человеческом отцовстве и сыновстве, ибо последнее есть облик первое, всякое человеческое отцовство и сыновство понимается из божественного, в нем имеет свой смысл.

Отцовство и сыновство в человеческих отношениях есть, прежде всего, пред<веч?>ная¹⁴⁹ связь и зависимость одного от другого, прежде всего, в происхождении. В человеческих отношениях эта зависимость имеет невольный характер, факта, данности, и связь происходит и возникает уже *post factum*. В этом смысле следует сказать, что человеческое отцовство, строго говоря, не знает рождения, поскольку не знает духовного рождения. Оно закрыто зачатием, которое ничего общего не имеет с духовным рождением и остается неведомым в своем наступлении или ненаступлении, а потому и рождение является внешним фактором или данностью. Человеческому опыту доступен не акт рождения, но лишь некоторые его последствия, в характере возникающих отношений, отцовской и сыновней любви. И в этом смысле духовное отцовство и сыновнее, где эти отношения возникают вне связи с внешним фактом или данностью выражают природу рождения даже в более чистом виде, нежели отношения физического рождения. Отцовство, как духовное рождение, состоит в отдании себя другому, в желании видеть себя в другом, осуществить себя чрез другого, явить себя в образе сына. Это самоотдание себя не в себе, любовь к своему в другом. Это есть одновременно и сохранение утверждение своего я (отцовского), однако чрез самоотвержение и отдание всего своего другому я (сыновнему), самоутверждение своего чрез самоотдание; это не есть обезличение, угашение индивидуальности, каковым никогда не является жертвенность, но ее раскрытие в образе другого. Любовь отцовская дается образом дающей любви, которая вся состоит в стремлении¹⁵⁰ отдавать, однако себя и свое, в сыне имея свой образ, свое другое я. Этим отцовская любовь, между прочим, отличается от материнской, которая есть образ

любви самоотвергющейся, но при этом не самоутверждающейся, как отцовская. Мать любит свое рождение не как свое, не как себя, но как свое рождение. Материнство не имеет предметом¹⁵¹ создание своего образа в сыне, чем неизбежно является отцовство; в отношении к характеру оно пассивно, оно претерпевает, [имеет] рожденное, но само не рождает (хотя в физиологии человеческого рождения извне дело обстоит как раз наоборот). В матери нет духовно рождающей силы, но в ней совершается само духовное рождение, ей принадлежит сила выявляющая, вынашивающая, воспитывающая, сохраняющая. Мать не рождает, но любит и любовь свою сохраняет рожденного. Итак, отец смотрит в сына, как в свой характер, образ, сияние. Но и сын смотрит в отца. Сыновство, как духовное самоопределение, есть знание и сознание себя как рожденного отцом, как в нем и от него имеющего бытие, как все свое имеющее от него. Это есть знание себя как не своего при надлежащего и своего как не своего, но данного и в сознании этой данности любовь отцу возвращаемого. Сын в себе знает и хочет знать и может знать только отца, в своем он узнает и любит только отцовское, все, что принимает, любовь отцу возвращает, собою отца возвращает, имеет с ним общую, единую, тождественную жизнь. Взаимная любовь отца и сына, этот взаимный [круговорот] любви дающей и возвращающейся, и есть единство их жизни: Аз и Отец едино есмы. Любовь сыновняя в своем роде столь же ответно жертвенна как и отчая, все что имеет Отец, он отдает Сыну, но и все, что имеет Сын, он посвящает, возвращает Отцу; оба они имеют отрекаясь, отдавая. Это — безмерность любви, погубляющей себя и в этом погублении себя обретающей, эта божественная¹⁵² трагедия любви, в одной лишь безмерности своей находящая разделение, и есть рождение Отцом Сына и Сына от Отца. Для Отца — Сын есть Сыне Возлюбленный, о нем же благоволих ([глас [с неба] при крещении и преображении]), для Сына же есть одна жизнь — творить волю Отца (тексты...) ¹⁵³.

Отцовство и сыновство в человеческих отношениях потому еще слабо выражено, что здесь это одно из многих свойств или духовных отношений, наряду с ними¹⁵⁴ есть отношения мужа и жены, братьев, сестер, кроме того, каждый человек есть и отец и сын, а потому, строго говоря, ни отец, ни сын, а лишь причастный сыновству и отцовству. Для того, чтобы установить аналогию божественному рождению, нужно потенцировать отцовство и сыновство как единственное, определяющее, исчерпывающее соотношение, как индивидуальный образ бытия и взаимной любви [как] только-отца и только-сына: нераздробленно [и] неосложненно. И к этому нужно присоединить еще одно: в человеческих

отношениях нет отчетливого отцовства и сыновства еще и потому, здесь отец принципиально может иметь несколько сыновей и для всех них является отцом, в сущности ни для кого не будучи вполне отцом, а, следовательно ни одного из них не имея вполне сыном. В каждом из сыновей отец находит или созидает себя частично. Этому противоположен такой образ отцовства и сыновства, в котором они осуществляются цельно и нераздельно. Но эта целостность возможна лишь при том условии, что отец есть сын единого (не единственного, что опять удерживает ту же неполноту и частичность и, что еще хуже, на часть, к частному случаю относит принадлежащее целому), единственного Отец имеет [и может иметь] только одного истинного сына, и лишь едиnorodный может быть [истинным] сыном отцу. Отец предвечно рождает Сына Единородного во исполнение истинного рождения, целостного отцовства и сыновства. Отец есть только отец только единого Сына, и Сын есть только сын отца, его одного рождающего. Это есть раскрытие целостного рождения.

Итак, рождение есть [актуальное] взаимоотношение, в котором совершается самооткровение Абсолютного Духа. Это самооткровение не есть замкнутый, эгоистический акт моноипостасного субъекта, но есть акт любви, есть Любовь. Субъект отказывается от того, чтобы иметь себя в себе, но находит¹⁵⁵ себя в другом, и другой отказывается от того, чтобы иметь себя от себя, но отдает свое другому. В самооткровении таким образом открывается¹⁵⁶ возможность Любви, которая и предвечно осуществляется. Любовь выражается во взаимной жертвенности ипостасей, из которых первая, вместо того, чтобы улажиться собой оставаясь в себе, выходит за себя, рождает, а вторая, вместо того, чтобы улажиться собой имея в себе свое, выходит за себя, отдавая это свое, отдаваясь другому, рождается. Таким образом в недра в жизни Абсолютного Духа рождением вносится раздвоение, которое есть жертвенное двуединство, есть любовь.

Вторая ипостась, Сын, есть и Слово (Ин 1: 1, Апок 19: 23), Слово Отчее. Слово говорит, оно принадлежит говорящему, ибо его выражает, открывает тайну [его] молчания. Слово выражает содержание субъекта, есть его сказуемое, точнее, в нем сказуемое, в нем сказуемое о нем Слово связано в говорящем отношении тождества, поскольку оно есть его слово, но есть и различия, поскольку оно выражает говорящего, есть его содержание. Слово Божие не есть слово, относящееся к чему-то, до Слова и вне Слова существующего¹⁵⁷, но оно есть и смысл, и сила, как абсолютное содержание абсолютной жизни. Слово Божие не есть познание Божие (как это слишком часто отождествляется в католической литературе), ибо

оно вообще не есть познание или знание. Познание непременно устанавливает разницу и расстояние между субъектом и объектом познания, оно являет предмет, Слово же Божие не имеет предмета, точнее само оно есть для себя предмет. Слово Божие не познает, но открывает Божие Молчание, оно есть жизнь Божественного Духа, которая состоит в самооткровении. Слово не есть познание завета, но самопознание¹⁵⁸ Абсолютного Духа. Это самопознание, которое есть одновременно есть и самосознание и самобытие, следовательно, единство субъекта и объекта, актуально: Слово предвечно говорится, оно сказано лишь в том смысле, что оно сказуются, оно есть самосознание, и его нельзя понимать из функции познания. Слово Божие есть столь же смутное ведение, как отцовство и сыновство, хотя мы и полагаем, что наиболее ведомо нам именно слово. Есть коренная разница между словом и Словом, в том смысле, что Слово есть слово о себе самом, оно есть¹⁵⁹ само-тождество субъекта и объекта знания, так как слово тварного, моноипостасного духа всегда есть слово не только кого-то, но о чем-то: есть предмет, который получает выражение в слове. В этом смысле слово для нас есть орудие познание и мысли, но не есть само это познание и мысль. Слова мы знаем как измышляемые или примышляемые (*ἐπινοία*)¹⁶⁰, инструментальные, как условные клички или термины, аббревиатура мысли. В этом смысле мы противопоставляем слово этому предмету. Однако и такое прагматическое значение слов мы можем понять только из некоторой бытийной основы слов, имеющих в себе и приносящих с собой и силу бытия, живых смыслов, заложенных в самих вещах, и только в этой изначальной вещности слов, имеющих происхождение оттого, что мир сотворен Словом и словами Божиими, и можно лишь понять инструментальность слов: они должны как-то касаться бытия, иначе невозможным становится всякое положительное отношение к бытию слова, т. е. становится невозможным бытие слова¹⁶¹.



догматического почитания Богородицы, о том, что в Богородице произошло ипостасное откровение Духа Святого.

² Totertium comparationis — полное сравнение (лат.).

³ Лк 1: 38.

⁴ Высказанная мысль — частное мнение Булгакова, которому вряд ли можно найти какое-либо подтверждение в святоотеческом Предании и Священном Писании.

4.6. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Отдел III. Эсхатология. 7. Град Божий

Впервые: *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. Париж: YMCA-Press, 1945. С. 553–560. Печатается по этому изданию.

¹ In malam partem — в дурном смысле (лат.).

4.7. Ипостась и ипостасность

Печатается по: *Булгаков С., прот.* Ипостась и ипостасность (Scolia к «Свету Невечернему» / Сб. посвящ. Петру Бернгардовичу Струве ко дню 35-летия его науч.-публ. деятельности. 1890–30 янв. 1925. Прага, 1925. С. 353–371; а также: *Булгаков С., прот.* Ипостась и ипостасность. [Машинопись] // ГАРФ. Ф. 5783. Оп. № 1. Д. 192. Лл. 1–9. Комментарии А. И. Резниченко.

В целях достижения наибольшей корректности дальнейшей работы публикатор счел необходимым сопоставить две доступные версии данного текста. Оба варианта текста датируются самим Булгаковым июнем 1924 г., текст «Ипостаси и ипостасности», хранящийся в ГА РФ, очевидно, является более ранним, поскольку содержит в себе фрагменты, подвергшиеся наиболее острой критике со стороны одного из технических редакторов сборника в честь Струве, евразийца П. Н. Савицкого. Вообще же, по свидетельству Савицкого, в авторскую корректуру статьи Булгаков внес более 90 исправлений, что вызвало определенные типографские трудности (см.: ГА РФ. Ф. № 5783. Оп. 1. Д. 478. Л. 8). Для различения версий были использованы квадратные и угловые скобки: текст, помещенный в угловых скобках, относится к машинописному варианту, в квадратных — к опубликованному в сборнике в честь Струве. Отточия в угловых скобках <...> обозначают границы конъектур; общепринятые либо установленные авторские сокращения (Пресв. = Пресвятой, Св. = Святой, Наз. = Назианзен и под.) раскрываются без оговорок. Текст публикуется в соответствии с нормами современной орфографии, но с учетом особенностей уникального авторского стиля.

Для настоящего издания текст еще раз сверен с обоими источниками, все опечатки (особенно, к сожалению, пострадали цитаты на древнегреческом языке и, в частности, т. н. «паламитская формула»), содержащиеся в первой критической републикации статьи в: *Булгаков С. Н.* Труды

о Троичности. М.: ОГИ, 2001. С. 19–38, устранены. В 1999 г. И. Б. Роднянской была предпринята републикация этой статьи, крайне важной для понимания пражского периода творчества С. Н. Булгакова, к сожалению, основанная только на публикации в сборнике в честь П. Б. Струве, без учета архивных материалов: *Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Булгаков С. Н. Образ и первообраз. Соч.: в 2 т. Т. 2 / Сост. подг. текста, вводная заметка И. Б. Роднянской, коммент. Н. К. Бонецкой и И. Б. Роднянской. М.: Искусство, 1999.*

Историю создания, а также полемику, сопровождавшую появление и выход в печать «Ипостаси и ипостасности», можно, на наш взгляд, реконструировать по документам, содержащимся в т. н. «фонде Савицкого» (Ф. 5783), находящемся в ГА РФ. С 1990-х гг. к материалам этого фонда обращались исследователи, так, некоторые документы из этого фонда были частично опубликованы М. Колеровым (Письмо Н. С. Трубецкого к С. Н. Булгакову, март 1924 (Ф. 5783. Оп. 1. Д. 478. Лл. 1–4); Переписка Н. А. Бердяева с П. П. Сувчинским, апрель 1924 г. (Ф. 5783. Оп. 1. Д. 357. Лл. 16; Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Лл. 18–19 об.). Переписка С. Н. Булгакова с А. В. Ставровским, сент.-окт. 1924 (Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Лл. 1–5; Ф. 5783. Оп. 1. Д. 467, лл. 1–10б.); Переписка П. Н. Савицкого с С. Н. Булгаковым и письмо П. Н. Савицкого к И. А. Ильину, янв. 1925 г. (Ф. 5783. Оп. 1. Д. 357. Лл. 36–37, 55–58; Ф. 5783. Оп. 1. Д. 371. Лл. 6–9) / *Колеров М. А. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. № 10. 1994. С. 151–166; Колеров М. Православизм против Православия // Сегодня. 1994. 16 июля. № 133 (241); Колеров М. Вокруг евразийства // Сегодня. 1994, 2 июля, № 123 (231) и др.), Е. Кривошеевой (Российский архив: История отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX в. [Кн.] V. СПб.; указ.: М.: Рос. архив, 1994. С. 489–491); Е. Голлербахом (*Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000. С. 429–446), А. В. Соболевым и другими. Этот комплекс полезно сопоставить со сравнительно недавними публикациями из Архива Библиотеки-фонда «Русское зарубежье», выполненными К. Ермишиной, напр.: «Любовь нужна пламенная...» Материалы к истории Братства св. Софии: письмо Н. С. Трубецкого и прот. С. Н. Булгакова / Подг. текста, вступ. статья и комм. К. Б. Ермишиной / Вестник ПСТГУ. Сер. I. «Философия. Богословие». 2008. Вып. 1 (21). С. 83–100.**

По-видимому, прообразом сборника в честь П. Б. Струве можно считать несостоявшийся двухтомный сборник «Истоки», создаваемый в 1923–1924 гг. усилиями членов евразийской группировки (с уже отошедшим от них к 1923 гг. Флоровским) и представителями более старшего поколения (С. Булгаковым, П. Новгородцевым, В. Зеньковским). В этом сборнике, по мысли его издателей, должны были объединиться результаты работы и «веховцев» (т. е. мыслителей и политических деятелей, участвовавших ранее в сборнике «Вехи» и оказавшихся в эмиграции), и евразийцев (изначально в группировку вошли Н. Трубецкой, П. Савицкий, Г. Флоровский, вскоре, однако, отошедший от движения, П. Сувчинский и кн. А. Ливен, позже — с середины-конца 1920-х годов к ним присоединился, в качестве идеолога, Л. Карсавин, а также Н. Алексеев, А. Кожев,

В. Ильин, Г. Вернадский, С. Эфрон, К. Радзевич, Дм. Святополк-Мирский и мн. др.), и «софийцев» (т. е. членов «Братства св. Софии — С. Булгаков, А. Карташев и др.). Несмотря на то, что титульной фигурой для сборника выступил все же представитель старшего поколения — П. Струве, в процессе подготовки достаточно отчетливо проявились разногласия между представителями старшего («профессора» — Булгаков, Бердяев, Струве) и младшего («студенты» — евразийцы, позже — участники братства св. Фотия (А. Ставровский, Вл. Лосский и др.)) поколения русской эмигрантской среды: если позиция первых представляется достаточно сдержанной и интеллектуально зрелой, то для вторых скорее характерна, если так можно выразиться, некоторая «узурпация истины», немного наивное представление о том, что именно их восприятие Православия, России, Запада и соотносимость этих предельных для эмигрантов понятий является единственно возможным и верным. История и философский смысл рождения новой философско-богословской концепции, изложенной впервые в «Ипостаси и ипостасности», из духа околоевразийских дискуссий, проанализирована нами в: *Резниченко А. И.* О смыслах имен. Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: REGNUM, 2012. С. 200–250; *Резниченко А. И.* «Я не знаю, насколько тверды и самоотвержены миряне парижские...»: пятнадцать писем другу. Письма прот. Г. В. Флоровского прот. С. Н. Булгакову // Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / Сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М.: ПСТГУ, 2013. С. 104–116. Введение совершенно новой категории — категории *ипостасности* — привело к переосмыслению идеи личности, центральной для христианской философии XX века, да и для философии вообще. См. об этом: *Козырев А. П.* Ипостась против индивидуальности. Личность у С. Н. Булгакова // Сергей Николаевич Булгаков / Под ред. А. П. Козырева. М.: Политическая энциклопедия, 2020. С. 99–113; *Цвален Р. М.* Достоинство человека перед лицом меона: разные взгляды Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова // Там же. С. 163–194.

В рамках примечаний даются переводы только тех латинских и древнегреческих терминов, выражений и цитат, а также ссылок на использованные источники, которым *не соответствуют* в тексте переводы, сделанные самим о. С. Булгаковым (понятно, что последние наиболее полно соответствуют общему замыслу философа). В случае, когда греческая цитата составляет единое целое с авторским булгаковским текстом, фрагмент текста, требующий пояснений, приводится целиком; границы же перевода обозначаются квадратными скобками.

¹ *Шопенгауэр Артур* (1788–1860) — немецкий мыслитель. С. Н. Булгаков совершенно справедливо связывает концепцию Шопенгауэра с философией тождества Шеллинга и с наукоучением Фихте, однако, если для Фихте и раннего Шеллинга «бессознательная» деятельность трансцендентального субъекта определяется как «действие ради действия», но все же связывается либо с категорией практического разума (у Фихте), либо с понятием интеллектуальной интуиции (у Шеллинга), то А. Шопенгауэр из «действия ради действия» выводит конструкцию абсолютно бессознательной воли, которая

не хочет ничего другого, как только хотеть: сознание (и мир) есть лишь явление; сущность, являющаяся в них, есть абсолютная бессознательность, «неразумие» воли.

² *Фихте Иоганн Готтлиб* (1762–1814) — выдающийся немецкий философ, представитель т. н. немецкой классической философии. Сущность его концепции — «философии Я», т. е. науки о сознании, о «знании знания», в отличие от «науки о бытии» — онтологии Спинозы, Декарта и Лейбница — сформулирована в корпусе работ под общим названием «Наукоучение». По Фихте, «я» — самосознание — задано, а не дано, и является основанием для конструирования, с помощью особой способности самосознания — «продуктивной способности воображения», — «бессознательной деятельности Я», т. е. природы, того, что принято считать реальностью. Но, вместе с тем, я как самосознания и не-я как его противоположность, по мысли Фихте, находятся в едином пространстве сознания (абсолютном Я), отчасти снимая и отчасти ограничивая друг друга. «Я-самосознание» и «Я-Абсолют» и тождественны, и в то же время не тождественны, «чистое Я» не дано, а скорее задано в виде задачи, которая сама по себе никогда не будет решена, но ради решения которой и существуют все «отдельные виды деятельности со всеми их продуктами» (*Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. М., 1998. С. 226), т. е. наличное бытие.

³ *Св. Григорий Назианин (Назианзен)*, *св. Григорий Богослов* (ок. 330–390) — отец Церкви, представитель т. н. каппадокийской школы. Основные темы богословствования — учение об апофатической (непознаваемой) сущности Божества и учение о Троичности.

⁴ *Contradictio in adjecto* — противоречие в определении (*лат.*).

⁵ *Трансцендентное* и *имманентное* — категории кантианской философии, обозначающие, соответственно, мир «вещей в себе», мир ноуменов — и мир, данный в опыте, мир феноменов. В интерпретации прот. С. Булгакова данная терминология используется для разграничения сфер божественного (трансцендентное) и тварного (имманентное) бытия.

⁶ *Преп. Симеон, Новый Богослов* (949–1022/1032?) — святой Православной Церкви; близость его к неоплатонической традиции в восточном Православии привела к достаточно поздней канонизации. Одна из основных тем его творчества — мистическое единство с Богом. В отечественной традиции интерес к творчеству Симеона Нового Богослова значительно возрос в XIX в., после перевода его сочинений на русский язык, осуществленного еп. Феофаном (Затворником), и в XX веке, в рамках богословской школы русской эмиграции (еп. Василий Кривошеин, прот. И. Мейендорф и др.)

⁷ *Паламитские споры* — споры между св. Григорием Паламой и Варлаамом Калабрийским (и их сторонниками) о природе Фаворского Света. Проблематика данных споров непосредственно связана с учением об энергиях, разработанным Григорием Паламой (1296–1359/1357?) — богословом поздневизантийского периода, и с его интерпретациями мистической традиции т. н. «умной молитвы» — исихии. Догматически споры разрешились в 1341 г. Константинопольским собором, где позиция Варлаама подверглась осуждению с позиций православной догматики. Для западной Церкви в целом характерно неприятие учения об энергиях, однако и рамках восточного христианства паламитское различие между непознаваемой сущностью (*οὐσία*) и нисходящими энергиями (*ἐνέργεια*) подвергалось критике со стороны ряда византийских богословов (в частности, Григория Акиндина).

⁸ ἐνέργεια Θεός ἐστίν (хотя и не ὁ θεός) — [энергия есть Бог] (хотя и не [сам бог] (*греч., рус.*), т. е. есть Бог в откровении, но не сам по себе. Об особенностях интерпретации Булгаковым этой центральной для паламизма формулы см.: *Бирюков Д. С.* Два мыслителя в разговоре о паламизме: софиологический паламизм о. Сергия Булгакова и неопаламизм о. Георгия Флоровского (1920-е гг.) // *Вопросы богословия.* 2020. № 1 (3). С. 13–43. DOI: 10.31802/2658-7491-2020-1-3-13-43. См. также: *Петрова Л. А.* Рецензия паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // *Христианское чтение.* 2020. № 3. С. 78–86.

⁹ S. Gregorii Palamae. Capita phys. theol. etc. Migne patrol., ser. gr., tom. C col. 1144–1145 — Св. Григория Паламы Главы физические, теологические и т. д. Патрология Миня, греческая серия, том 100, кол. 1144–1145 (*лат.*). — Речь идет о знаменитом сочинении выдающегося православного богослова свт. Григория Паламы (1296–1359) «Сто пятьдесят глав».

¹⁰ *Евномий из Каппадокии* (ум. ок. 395) — представитель крайнего арианства, основатель ереси аномеев. По утверждению Евномия, природа Сына не тождественна и не подобна природе Отца (в то время как умеренные ариане настаивали на подобосущии (ὁμοούσιος) природ Отца и Сына), и носит тварный характер; в созерцании тварного мира богопознание может носить только символический, косвенный характер, однако человеческий разум, поскольку он имеет божественное происхождение, может непосредственно созерцать божественную сущность. Против евномиянства направлено фундаментальное сочинение св. Василия Великого «Опровержение Евномия» (или «Против Евномия»), в котором опровергаются основные положения ереси аномеев и, вместе с тем, четко формулируется целый ряд богословских положений, легших впоследствии в основу православной догматики (в частности, учение о единосущии (ὁμοούσιος) Лиц Троицы).

¹¹ *Ens realissimum* — схоластический термин (лат.), обозначающий высший слой реальности (у Фомы Аквинского — область т. н. универсалий). В русский философский контекст термин был возвращен (с соответствующими коннотациями) другом и корреспондентом С. Н. Булгакова Вяч. И. Ивановым в программной для русской философии Серебряного века статье «Две стихии в современном символизме» (1908).

¹² ἐν ἐπίνοια — в примышлении (*греч.*); ἐπίνοια — букв.: выдумка, изобретение, мысль, затея, намерение, изменение рассуждения («задний ум»). Происходит от νοῦς — «ум, мысль». В значении «примышление», т. е. «догадка», «знание, основанное не на Откровении, а на размышлении», является термином греческой философии и восточной патристики.

¹³ *Пантеизм* (от греч. παν — все и Θεός — Бог) — совокупность учений, в которых понятие Бога и понятие природы (твари, мира) сближаются, зачастую вплоть до полного их отождествления. Хотя формально термин «пантеизм» был введен только в 1709 г. нидерландским теологом Й. Фаем, тема сближения Бога и мира являлась одной из наиболее важных философских тем задолго до XVIII столетия: восприятие Космоса как обоженного целого является неотъемлемой частью античного мировосприятия, и именно влиянием неоплатонической теории эманации на христианскую мистику объясняется включение пантеистических тенденций в сферу рассмотрения европейской философии в эпоху Возрождения и Нового Времени (Николай Кузанский, Джордано Бруно; Якоб Бёме, Ангелус Силезиус и др.) Булгаков относит

к пантеистическим те философские системы, в которых, с его точки зрения, гипертрофирована «объектная» сфера, сфера бытия, идея Абсолютного объекта (мира) включена в идею Бога. Следует, однако, отметить, что платонизм (и христианский неоплатонизм), по мысли Булгакова не является пантеизмом, что показывает тесную связь его собственных конструкций с платоническими версиями христианской философии.

¹⁴ *Панэнтеизм (панентеизм)* — «все в Боге» — религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в Боге, а не Бог растворяется в мире, как в пантеизме. Термин введен в 1828 г. немецким философом К. Краузе.

¹⁵ 1 Кор 12: 27: И вы — тело Христово, а порознь — члены. Еф 1: 22–23: И все покорил под ноги Его (Христа. — прим. комм.), и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота наполняющего все во всем. Кол 1: 24: Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь.

¹⁶ *Гнозис* (греч. γνώσις — знание) — возможность достичь непосредственного созерцания Божественной сущности путем познания — одна из наиболее распространенных еретических тенденций в христианстве (и за его пределами: известны также языческие и семитско-вавилонские формы гностицизма). Учение ранних гностиков христианского направления оказали значительное влияние на Владимира Соловьева — первого философа, выдвинувшего софийную онтологическую модель. В данном случае примечательна попытка Булгакова отмежеваться от гностического начала в своей собственной софиологической конструкции и попытаться построить ее на православно-непротиворечивых основаниях.

¹⁷ Текст публикуется по: ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 1–2. Рукопись, автограф.

¹⁸ Текст публикуется по: ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 3–5. Рукопись, автограф.

¹⁹ Текст публикуется по: ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 476. Л. 1. Рукопись, автограф.

²⁰ Текст публикуется по: ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 478. Л. 8. Рукопись, автограф.

4.8. Главы о Троичности

Публикуется впервые по рукописи полного текста «Глав», хранящейся в Архиве Свято-Сергиевского Православного Богословского Института в Париже (фонд прот. С. Булгакова, Кор. VIII. Папка 38. Ед. хр. 1). Это — продолжение уникального текста, уже введенного в научный оборот. Напомню, что первая публикация «Глав» состоялась на страницах парижского журнала «Православная мысль» в 1928 и 1930-х годах, с комментариями автора: *Булгаков С. Н., проф. прот.* Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного богословского института. Париж. Вып. I. 1928. С. 31–88 (разделы с первого по десятый и экскурс) и: *Булгаков С. Н., проф. прот.* Главы о Троичности // Труды Православного богословского института. Париж. Вып. II. 1930. С. 57–85 (разделы с одиннадцатого по тринадцатый). Уже в постсоветской России было предпринято переиз-

дание «Глав»: Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста и примеч. Анны Резниченко. М.: ОГИ, 2001 (Исследования по истории русской мысли. Т. 6). С. 54–180. Лишь в 2009 г., в фонде прот. Сергея Булгакова в Архиве Свято-Сергиевского института в Париже мною было обнаружено продолжение «Глав» (с некоторым сбоем нумерации подглавок). Оно сейчас и предоставляется читателю. Текст представляет собой черновую рукопись с множеством правок (они соразмерно учтены при настоящей публикации) и датируется 1925 годом (авторская датировка на л. 1 рукописи «Глав»: «Všenoгу. 16/29. VI. 1925»); публикуемые фрагменты находятся на лл. 68–97, составляя примерно треть общего объема целостного текста, и продолжая, уточняя и обогащая его содержание. «Главам» предшествуют «Лекции о Троичности» 1924 г. (Архив ПБССИ. Фонд прот. С. Булгакова. Кор. VIII. Папка 38. Ед. хр. 2) — лекционный курс, содержание которого нам известно и из булгаковских набросков, и из записи лекций рукой Л. А. Зандера (в настоящем издании не публикуются). Эти датировки позволяют соотнести первоначальную редакцию текста «Глав» со статьей «Ипостась и ипостасность», и рассматривать «Главы» как своеобразное расширение и продолжение концепции, которая была изложена в статье, опубликованной в Праге. Работа над рукописью продолжалась перед публикацией, т. е. в 1927 г.

Это не отменяет уже отмеченной ранее связи «Глав» и с работами крымского периода, такими, как «Трагедия философии», «Философия имени» и «Мужское и женское»/«Мужское и женское в Божестве», — и с «Агнцем Божиим». Именно в «пропущенных “Главах”» содержатся булгаковская тринитарная онтологическая и софиологическая модели, переходные от «Ипостаси и ипостасности» — к тем моделям, которые известны нам по «Агнцу»; в частности, здесь Булгаков отказывается от концепции «ипостасности» как «способности к самоотданию» в пользу концепции Софии-усии (главка 15); отдельные сюжеты «пропущенной Троичности» связаны с философией пола (главка 17) и философией языка (главка 18). Мы не знаем доподлинно, почему эти «Главы» не увидели света при жизни автора, но, безусловно, можем предполагать, что причиной к этому послужила резкая критика булгаковской софиологии и «справа» и «слева», актуализировавшаяся как раз в 1924 г. Вместе с тем без «пропущенной Троичности» наши взгляды и на тринитарную онтологию проф. прот. Сергея Булгакова, и на его концепцию личности, и непосредственно на его концепцию Софии как универсального принципа взаимоотношений между миром и Богом, будут неполны.

Текст публикуется в соответствии с нормами современной орфографии; однако все особенности авторского правописания (например: *атрибу́т*, *ми́р*, *опрозрачннва́ется*, *рожде́ние/рожда́ние* и проч.) сохранены; кроме того, сохранены все авторские подчеркивания; характерные для Булгакова сокращения типа *крь́го*, *крь́й*, *т. о.* = *таким образом*, *напр.* = *например*, *след.* = *следовательно*, *т. з.* = *точка зрения* и под. раскрываются без оговорок. В квадратных скобках [] отмечены авторские вставки поверх строки; в ломаных скобках <> — необходимые публикаторские вставки. Пометой <?> обозначаются те слова, которые разобраны лишь предположительно. Все осмысленные разночтения отражены в текстологических

примечаниях; я выражаю сожаление о некоторых огрехах в публикации из-за невозможности оперативной сверки с оригиналом. Примечания носят преимущественно текстологический и терминологический характер. В рамках комментария к первой публикации даются переводы иноязычных терминов, выражений и цитат, которым *не соответствуют* в тексте переводы, сделанные самим проф. прот. С. Булгаковым, — или переводы вовсе отсутствуют.

Я выражаю безмерную признательность протопресв. Борису Бобринскому за право работы с булгаковским наследием и, в частности, за разрешение заниматься и публиковать «троичный» булгаковский комплекс, о. Николаю Чернокраку — за возможность этой публикации; сотрудницам библиотеки Института Светлане Николаевне Ершовой и Эмилии Паневой — за техническую помощь.

*Публикация и комментарий А. И. Резниченко**

¹ ...*V vidu того <...> Бога к миру.* — Вставка с верха страницы (л. 68 рукописи).

² ...*Pater et Filius et Sp<iritu>s S<anctu>s non tria principia creaturae, sed unum principium.* — ...Отец и Сын и Дух Св. — не три принципа творения, но единый принцип (*лат.*).

³ *Filioque, a Patre filioque.* — Полностью: «a Patre Filioque, tanquam ab uno principio», «от Отца и Сына как от одного начала» (*лат.*) — католическая тринитарная формула.

⁴ *Ad intra* и *ad extra* — *внутри* и *вовне* (*лат.*).

⁵ *Unum, unus* — *здесь: единое, единый* (*лат.*).

⁶ ...*образу их.* — Первоначально: *их образу.*

⁷ ...*Первовиновнику.* — Ранний вычеркнутый вариант: *Началу*

⁸ ...*a.* — Ранний вычеркнутый вариант: *no*

* *Резниченко Анна Игоревна* (р. 1972) — доктор философских наук, профессор кафедры истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета; ведущий научный сотрудник Музейного объединения «Музеи наукограда Королев», отдел «Мемориальный Дом-музей С. Н. Дурылина». Специалист в области истории русской философии Серебряного века, европейской философии новейшего времени, философии языка. Автор научных трудов: Булгаков С. Н. Труды о Троичности / Сост., подг. текста, примеч. и предисл. А. Резниченко. М.: ОГИ, 2001; О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М.: Regnum, 2012; О судьбах имен и терминов: к становлению философии языка в России (П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев, В. П. Зубов) // Историко-философский ежегодник-2014. М.: ИФ РАН. С. 278–295; Флоренский и Хайдеггер об *ἀλήθεια*: забвение и/или сокрытость? // Мартин Хайдеггер: pro et contra. СПб.: РХГА, 2019 С. 96–111; «Предестинация» и «судьба» в работе прот. Сергея Булгакова «Иуда Искариот — апостол-предатель» (К реконструкции булгаковской метафизики истории) // Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. М.: Полит. энциклопедия, 2019. С. 145–162; и др.

⁹ μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — переход в другой род (логическая ошибка) (греч.).

¹⁰ ...не более едина. — Ранний вычеркнутый вариант: <не боль>ше имеет

¹¹ ...общая. — Ранний вычеркнутый вариант: одна

¹² ...тождественная, [данная] в трех ипостасях. — Вычеркнуто: (что не одно и то же).

¹³ Ad extra — вовне (лат.). Русское значение слова было зачеркнуто автором.

¹⁴ Prius — Ранний вычеркнутый вариант: Прежде

¹⁵ ...Триединый единосущный Бог <...>. — Лакуна в тексте (загиб страницы).

¹⁶ ...unum universorum principium — единый универсальный принцип (лат.).

¹⁷ ...этот акт. — Ранний вычеркнутый вариант: он

¹⁸ ...indivisa. — Ранний вычеркнутый вариант: *унит*

¹⁹ ...omnia Dei opera ad extra sunt indivisa dei toti trinitati communia — все Божественные действия нераздельны вне целокупной троичной общности (лат.).

²⁰ ...для Бога. — Ранний вычеркнутый вариант: в <Бог>е

²¹ ...является для них общей. — Ранний вычеркнутый вариант: *находится в обладании*

²² ...Усия не обща у трех. — Ранний вычеркнутый вариант: <Усия не> одна для <трех>

²³ После: Таким образом вычеркнуто: *откро<вение>*

²⁴ ...как триипостасный. — Ранний вычеркнутый вариант: *лично <триипостасно>стю*

²⁵ ...выхождение. — Ранний вычеркнутый вариант: *отношение*

²⁶ ...из себя. — Ранний вычеркнутый вариант: *вне*

²⁷ ...отношение. — Ранний вычеркнутый вариант: *единство*

²⁸ ...есть потом. — Ранний вычеркнутый вариант: *именно*

²⁹ ...данностью. — Ранний вычеркнутый вариант: *факто<м>*

³⁰ ...наличность. — Ранний вычеркнутый вариант: *данность*

³¹ ...и друг<ие стороны?>. — Лакуна в тексте обусловлена загибом страницы.

³² ...восполнения. — Ранний вычеркнутый вариант: *самоповтор<ения>*

³³ ...мира для себя, в. — Ранний вычеркнутый вариант: <мира> в <себ>е для

³⁴ ...создан. — Ранний вычеркнутый вариант: *возн<икает>*

³⁵ ...у Св. Афанасия В<еликого>. — Далее вычеркнуто: *То, что в сущности*

³⁶ После мог вычеркнуто: *совершенно*

³⁷ ...создан. — Далее до конца абзаца вычеркнуто: *Однако это не дело повод необходимости, которая бы связывала Бога*

³⁸ После самоповторение вычеркнуто: *как*

³⁹ ...из ничто. — Далее вычеркнуто: *и развитие в ничто — Творение есть*

⁴⁰ ...радость в этой жертвенности. — Ранний вычеркнутый вариант: *и в этой жертвенности обретающую единственную радость*

⁴¹ ...отличается имперсонализмом. — Ранний вычеркнутый вариант: *склоняется к <имперсонализм>у*

⁴² ...и. — Ранний вычеркнутый вариант: *т. е. <кощунственно>*

⁴³ ...Его и подобю раскрывается в двояком направлении. — Ранний вычеркнутый вариант: *Своему <и подобю> имеет двоякое значение*

- ⁴⁴ ...небо и земля. — Первоначальный вариант: *земля и небо*
- ⁴⁵ ...сказуемое без подлежащего. — Далее вычеркнуто: *дает для себя*
- ⁴⁶ ...в собственном смысле. — Далее вычеркнуто: *по обра<зу>*
- ⁴⁷ Actus purissimus — чистейшая реальность, чистейший акт (лат.).
Термин заимствован из философского языка Фомы Аквинского.
- ⁴⁸ ...которая <...>. — Лакуна в тексте — брак ксерокопии
- ⁴⁹ ...стать. — Ранний вычеркнутый вариант: *быть*
- ⁵⁰ αἰτία — причина (греч.).
- ⁵¹ ἀγέννητος — нерожденный, несотворенный, не имеющий начала (греч.).
- ⁵² ἀγέννητος — невозникший, несотворенный, извечный; непроисшедший, несовершенство (греч.). Термин введен христианским апологетом Афинагором.
- ⁵³ Перед *учении* вычеркнуто: *этом*
- ⁵⁴ αὐτοθεός, πρῶτος θεός, deus princeps — самобог, первобог, первоначальный Бог (греч., лат.).
- ⁵⁵ ...Прежде всего возникает вопрос. — Ранний вычеркнутый вариант:
При таком понимании
- ⁵⁶ ...триипостасности. — Далее ранний вычеркнутый вариант: *и <ли к> утверждению <у>*
- ⁵⁷ ... триипостасность. — Ранний вычеркнутый вариант: *проблема <триипостасности>*
- ⁵⁸ Перед *низшее положение* вычеркнуто: *некоторое*
- ⁵⁹ Causa aequat effectum — причина равносильна следствию (лат.).
- ⁶⁰ ... делается. — Ранний вычеркнутый вариант: *указывается*
- ⁶¹ ...находится в. — Ранний вычеркнутый вариант: *есть*
- ⁶² После *имеется* вычеркнуто: *не открывающееся и открываемое, .* Вариант: *не открываемое и открывающееся*
- ⁶³ ...обосновывать равночестность. — Ранний вычеркнутый вариант:
могли <обосновывать> и <равночестность>
- ⁶⁴ ... всякого. — Ранний вычеркнутый вариант: *достаточного*
- ⁶⁵ ...первообразная <?>. — Лакуна в тексте — брак ксерокопии.
- ⁶⁶ ...возникает. — Ранний вычеркнутый вариант: *рож<дается>*
- ⁶⁷ ... превращается. — Ранний вычеркнутый вариант: *заслоня<ется>*
- ⁶⁸ ... пребывает. — Ранний вычеркнутый вариант: *находится*
- ⁶⁹ ...Лицо. — Ранний вычеркнутый вариант: *Личность*
- ⁷⁰ ...а поскольку. — Ранний вычеркнутый вариант: *и потому*
- ⁷¹ ὁμοιότητος, ὁμοιοπλάσιος — здесь: подобоипостасность, единоипостасность (греч.).
- ⁷² ὁμο- — едино- (греч.).
- ⁷³ ...реально. — Ранний вычеркнутый вариант: *конкретно*
- ⁷⁴ ὁμοια [πάντων] καὶ πάντα (греч.) — есть тождество [всего] во всем.
- ⁷⁵ ...совершенное равенство <...> совершенное тождество. — Первоначальный вариант: *единство совершенного равенства при различении (безусловного подобия) и совершенного тождества*
- ⁷⁶ ...Тем не менее. — Ранний вычеркнутый вариант: *Однако*
- ⁷⁷ ...Для. — Ранний вычеркнутый вариант: *В*
- ⁷⁸ ...Ею в других. — Ранний вычеркнутый вариант: *им в св<оих>*
- ⁷⁹ ...немотствует в любви. — Далее вычеркнуто: *а не вдохно<вляется?>*
- ⁸⁰ ... само не. — Ранний вычеркнутый вариант: *не имеет*

- ⁸¹ ...имеет. — Ранний вычеркнутый вариант: *отдает*
- ⁸² ...о. — Ранний вычеркнутый вариант: *в*
- ⁸³ *ρείς*ον — большой, старший (*греч.*).
- ⁸⁴ Перед *сын* вычеркнуто: *только*
- ⁸⁵ После *трансцендентен* вычеркнуто: *творению*
- ⁸⁶ ...и <*нрзб*>. — Брак ксерокса.
- ⁸⁷ ...Первому. — Ранний вычеркнутый вариант: *одному из*
- ⁸⁸ После *имманентность* вычеркнуто: [*что и*] или *соответствуют откровению, где есть открывающийся, открываемое и открывающий*,
- ⁸⁹ ...Себя. — Ранний вычеркнутый вариант: *все*
- ⁹⁰ ...Себя. — Ранний вычеркнутый вариант: *все*
- ⁹¹ ...себяотвержение. — Ранний вычеркнутый вариант: *само<отвержение>*
- ⁹² ...становится. — Ранний вычеркнутый вариант: *является*
- ⁹³ Перед *содержание* вычеркнуто: *свое*
- ⁹⁴ ...которое имеет целью утвердить. — Ранний вычеркнутый вариант: *в котором таится*
- ⁹⁵ ...Единоначалие. — Ранний вычеркнутый вариант: *Начало*
- ⁹⁶ ...через посредство *Двух Ипостасей*. — Ранний вычеркнутый вариант: *только Двумя Ипостасями*
- ⁹⁷ ...обосновывает. — Ранний вычеркнутый вариант: *обосновывает отцовством своим*
- ⁹⁸ ...исчерпывается. — Ранний вычеркнутый вариант: *выража<ется>*
- ⁹⁹ ...границ. — Ранний вычеркнутый вариант: *пределы*
- ¹⁰⁰ ...в смысле откровения. — Далее вычеркнуто: *первый становится трансцендентным, чтобы имманентизироваться в сыне*
- ¹⁰¹ ...достигать. — Ранний вычеркнутый вариант: *достигнуть*. Далее вычеркнуто: *с одной стороны*,
- ¹⁰² ...общие основания или смысл. — Далее вычеркнуто: *а с другой — <[и] значение> в его*
- ¹⁰³ ...надо понимать. — Ранний вычеркнутый вариант: *есть*
- ¹⁰⁴ ...совершенство. — Ранний вычеркнутый вариант: *совершившееся*
- ¹⁰⁵ ...имеет. — Ранний вычеркнутый вариант: *есть*
- ¹⁰⁶ ...рождении. — Ранний вычеркнутый вариант: *родительстве*
- ¹⁰⁷ ...всякое отечество *πάτα πατρείά* на небесах и на земле. — Ранний вычеркнутый вариант: *отцовство человеческое*
πάτα πατρείά — здесь: *Горная Отчизна (греч.)*.
- ¹⁰⁸ ...аналогию. — Ранний вычеркнутый вариант: *гене<алогию>*
- ¹⁰⁹ Перед *этого* вычеркнуто: *вне*
- ¹¹⁰ *Spirator'a* — <*нрзб*> — здесь: *одухотворителя, вдохновителя (лат.)*.
- ¹¹¹ ...которое распадается. — Ранний вычеркнутый вариант: *т. е. как в отцовстве*
- ¹¹² ...эта сторона также наличествует. — Ранний вычеркнутый вариант: *она присутст<вует>*
- ¹¹³ ...это рождение из Отца. — Ранний вычеркнутый вариант: *для него она не <нрзб>*
- ¹¹⁴ ...братом и сестрой. — Далее вычеркнуто: *(прямо это высказано только А. Н. Шмидт, но в скрытом виде содержится всюду, где третьей ипостаси так или иначе усвоется так или иначе женский*
- ¹¹⁵ ...последним. — Ранний вычеркнутый вариант: *им*

¹¹⁶ ...вариант. — Далее вычеркнуто: *С этой точки зрения только и получает свой смысл тот католический аргумент [в пользу filioque], что общее происхождение от Отца Сына и Духа Св. еще не различает их между собою, поскольку оба происхождения не мешают единству с ее Отцом.*

¹¹⁷ ...также. — Ранний вычеркнутый вариант: *неявно<?>*

¹¹⁸ ...Блаж. Августин <...> ему не дочь. — Вставка с л. 86об.

...человеческое супружество. — Ранний вычеркнутый вариант: *<человеческ> ий пол ...*

¹¹⁹ ...Св. Троицы. — Ранний вычеркнутый вариант: *пола?*

...свидетельствуется. — Ранний вычеркнутый вариант: *показывается*

¹²⁰ ...духовный. — Ранний вычеркнутый вариант: *особый*

¹²¹ ...действием. — Ранний вычеркнутый вариант: *раскрытием*

¹²² ...выражение. — Ранний вычеркнутый вариант: *осуществ<ление>*

¹²³ ...Очевидно <...> теории отношений. — Вставка с л. 87, об.

...двуединстве. — Далее вычеркнуто: *которое превращается в Una spiratione* — одно вдохновение (лат.).

...устанавливается. — Ранний вычеркнутый вариант: *становится*

¹²⁴ ...Мы. — Ранний вычеркнутый вариант: *Как*

¹²⁵ ...изображается — Ранний вычеркнутый вариант: *отнесена*

¹²⁶ ...Иеговы-Сый. — Ранний вычеркнутый вариант: *Яже*

¹²⁷ ...притом на. — Ранний вычеркнутый вариант: *так что это*

¹²⁸ ...имеет свое объяснение в. — Ранний вычеркнутый вариант: *ведет <свое> происхождение от иконы*

¹²⁹ ...допускаемые. — Ранний вычеркнутый вариант: *<допу>щение*

¹³⁰ ... значение которого однако не следует проводить. — Ранний вычеркнутый вариант: *<катор>ый за<водит>*

¹³¹ Ив 14: 9.

¹³² ...лица. — Далее вычеркнуто: *или субъекта*

¹³³ ...Сына. — Ранний вычеркнутый вариант: *ипо<стась>*

¹³⁴ ...близостью. — Далее вычеркнуто: *возможной*

¹³⁵ ...всегда сознавалась, но неудачные. — Ранний вычеркнутый вариант: *чувствовала с древних пор*

¹³⁶ ...в Боге. — Далее вычеркнуто: *и для Бога*

¹³⁷ ...Вторую. — Ранний вычеркнутый вариант: *Первую*

¹³⁸ αἰτία προκαταρκτική, δημιουργική, τελειοτική — причина первоначальная, творческая, совершительная (греч.).

¹³⁹ ...внедряя его, как идеальное. — Ранний вычеркнутый вариант: *<внедря>ет, посылает*

¹⁴⁰ ὁ ποιητής — творец, мастер, создатель, поэт (греч.).

¹⁴¹ ...положение. — Ранний вычеркнутый вариант: *место*

¹⁴² [ὁ Πατήρ] πατρὸν ἑαυτοῦ ἐστίν (греч.) — Отец больше меня.

¹⁴³ Саблукова. — Гордий Семенович Саблуков (1903–1880) — выдающийся русский востоковед и историк религии. Профессор Казанской Духовной Академии. Речь идет об его исследовании «Сличение исламского учения об именах Божиих с христианским» (1873), где приведена, в частности, частотная таблица употребления Божественных имен в Ветхом Завете.

¹⁴⁴ ...когда. — Ранний вычеркнутый вариант: *катор<ый>*

¹⁴⁵ ...вернее. — Ранний вычеркнутый вариант: *даже*

¹⁴⁶ ...является. — Ранний вычеркнутый вариант: *становится*

- 146 ...второе. — Ранний вычеркнутый вариант: *другое*
 147 ...данное. — Ранний вычеркнутый вариант: *себя*
 148 ...предвечный акт, сыновство. — Ранний вычеркнутый вариант:
 <предвечн>оe актуализирующее
 149 ...пред<веч?>ная. — Брак ксерокса.
 150 ...стремлении. — Ранний вычеркнутый вариант: *жела<нии>*
 151 ...предметом. — Ранний вычеркнутый вариант: *центром*
 152 ...божественная. — Ранний вычеркнутый вариант: *вольная*
 153 ...тексты — Текст вставки отсутствует.
 154 ...наряду с ними. — Ранний вычеркнутый вариант: *напр. <наряду*
 с> этим
 155 ...находит. — Ранний вычеркнутый вариант: *имеет*
 156 ...открывается. — Далее вычеркнуто: *и осуществляется*
 157 ...существующего. — Ранний вычеркнутый вариант: *находящемуся*
 158 ...самопознание. — Ранний вычеркнутый вариант: *самосознание*
 159 ...в том смысле, что Слово есть слово о себе самом, оно есть. — Ран-
 ний вычеркнутый вариант: *которая соответствует и разнице между ними*
в самосознании
 160 εἰτίνοα — выдумка (греч.).
 161 ...бытие слова. — Конец текста.

5. Центральная проблема софиологии

Впервые на нем. яз.: Zur Frage nach der Weisheit Gottes: Thesen zum Vortrag über die Sophiology vorgelegt auf der englisch-russischen Theologen-Konferenz in Mirfield // The Society of Resurrection, am 28 April 1936. In: Kyrios 2 (1936), 93–101, ins Deutsche übersetzt von Lev Zander, überprüft von Sergij Bulgakov. Печатается по: *Булгаков С., прот.* Центральная проблема софиологии // Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. № 3–4 (101–102). Париж; Нью-Йорк, 1971. С. 104–109.

¹ Публикуемый текст представлен в Вестнике РСХД как перевод фрагмента доклада о. Сергия, изданного в журнале Kyrios, 2, 1936 на немецком языке. Перевод фрагмента сделан Л. Зандером и был проверен самим о. Сергием.

На сайте исследователей и почитателей творчества о. Сергия Булгакова (<http://ivashek.com/ru/texts/theology-texts/papers/345-main-problem-of-sophiology>) опубликован комментарий В. В. Яцена, оспаривающий эту информацию. В. В. Яцен отмечает, что фрагмент входит в доклад о. Сергия «К вопросу о Премудрости Божией», зачитанный им 28 апреля 1936 г. на совместной англо-русской богословской конференции в Мирфилде, но никакой статьи о. Сергия во втором томе журнала Kyrios не было, и «вышел он не в 1936, а в 1937 году»*. Исследователь говорит об условности названия публикации, которого не давал ему автор.

* Яцен В. В. Письма русских мыслителей в базельском архиве Фрица Либа // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М., 2002. С. 232–233, ссылка 4.