

**ORTHO COLLAPSUS,
ИЛИ УВЕЩАТЕЛЬНОЕ ПОСЛАНИЕ
НЕБЛАГОДЕРЗНОВЕННОМУ И НЕБЛАГОПРЕКЛОННОМУ К ИСТИНЕ БРАТУ,
ОДЕРЖИМОМУ СЛОВОПРЕБЛУДОДЕЙСТВОМ**

**Удобопоползновеннейшему к громopodobным,
но бездумным и пустым обличительствам,
пробавителю и баловнику богословским хулиганством
(см. «Куранты», № 238 (1005) от 14 декабря 1994 года),
догματοпреступнику, вероизвращенцу и младорастлителю,
именующему себя профессором богословия
Православного Свято–Тихоновского богословского института**

Внемли и кайся!

Премногократно, о неблагодерзновеннейший, прибежал ты к изобличению главным образом мнимых вероисповедных прегрешений, безосновательно примышляемых тобою по преимуществу не менее, а более изошрённым и опытным богомудрам.

Прозревая и пророчествуя при этом «*вероучительные разделения*», в «отношении к церковной иерархии» угрожал ты взять да и руководствоваться к тому же 15–м правилом Двукратного бывшего в Константинополе собора.

Согласно таковому, «отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя святыми соборами или отцами, то есть когда он проповедует ересь всенародно, и учит оной открыто в Церкви, ... аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборнаго рассмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епитимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но потщились охранити Церковь от расколов и разделений». – См., в частности: *Диакон Андрей Кураев, Василий Лурье*. На пороге унии (Станем ли мы монофизитами?). – М., 1994. – С. 29.

Однако правило сие (как и многие другие!) направлено не токмо против *лжеепископов, лжемитрополитов и лжепатриархов*, «ради некия ереси», безусловно, *лжеучителей по преимуществу, но и против лжеучителей вообще*, «всенародно» проповедующих ересь, уже осуждённую «*святыми соборами или отцами*» (или же откровенно противопоставленную утверждённой ими вере), *и учащих «оной открыто»*.

И посему оно действительно и *против тебя самого*, неблагоприятнейший ты пострел, в суетном устремлении изумить всех фейерверком преизобиль-

.....

ных словоизвержений непрестанно преступающего многие и многие догматы веры, кои всячески обетовался блюсти и ограждать от какого-то бы ни было пременения или извращения.

Право, можешь препереться: я, мол, последнее только лишь и делаю. Но на словах, возразим, на словах токмо, словопрелудодеющий, а это – последнее дело.

Жаждешь аргументов и фактов, Фома неимоверующий? Изволь разгнать, в частности, первую книжку журнала «А и Ω» за 1996 год. И в своей статье «Таинство Искупления» в более широком контексте на страницах 166–170 найдешь следующие ниже перлы:

«Задача спасения: ... в единой, безгрешной и **Божественной Личности** должны быть соединены две природы, свободно, по своей воле стремящиеся друг ко другу, – и тогда в этом Посреднике и произойдёт истинное исцеление. Сын Предвечного Отца две тысячи лет назад стал сыном Марии для того, чтобы здесь, в человеческом мире, появилась хотя бы одна душа, способная сказать Богу: «Да, возьми меня, я ничего своего не хочу иметь, воля не моя, но Твоя да будет».

... православная мысль различает две воли в человеке. Есть **воля природная** – это то, к чему стремится **человеческая природа сама по себе** ... Но есть в человеке ещё **личностное произволение**. **Личная воля** человека ... (которую преп. **Максим** называет «**гномической**») ... решает, какой из импульсов его природы ... будет реализован в действии именно сейчас и именно таким-то образом.

... Собственно, **произволение** человека может исполнять по отношению к **природной воле** (которая всегда ориентирована к добру) роль топора, подложенного жюльверновским **Негоро** под компас. Она может отклонить **природную ориентацию** на добро, указать добро там, где его нет.

... Чтобы «исцелить человечность», Бог Сын **в Свою личностную, гномическую волю** берёт **нашу изуродованную грехом природу**. Он вбирает **в Свою Личность**, соотносит **со Своей Ипостасью человеческую природу**. Любое **действие человеческой природы Христа** не может реализоваться без согласия **Его Божественной Личности**. ...И, значит, через абсолютную непогрешимость, неподверженность **ко** греху (sic!) **Своей ипостасной воли** Логос выпрямляет **искорёженность человеческой природы**.

Приняв человеческую природу **в Божественную Ипостась**, Бог освободил её от рабства «страстям». **Человеческая природа получила возможность действовать так, как свойственно ей самой**, без тех обманов, которые **развешивает** перед ней **гномическая воля падшего человека**.

... Это освобождение произошло за счёт того, что *во Христе не было человеческой гномической воли. Она была заменена личностной гномической волей Второй Ипостаси Троицы.*

В глубинах человеческого бытия было совершено исцеление. Но каждый из нас оказался *носителем того, что не было воспринято Христом – носителем человеческой гномической воли.* По ясной мысли, высказанной *свт. Григорием Богословом, «что не воспринято (Христом), то не уврачevano, но что соединилось с Богом, то спасается» (Свт. Григорий Богослов. Послание 3. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария // Творения. – Т. 2. – С. 10).*

... Христос должен не просто иметь в Себе *человеческую природу* с присущей ей *человеческой волей.* Для того, чтобы исцелить *человеческую волю,* Спаситель должен иметь эту *волю действующей в Себе Самом.* И весь дальнейший путь Христа – это путь *со–действия, согласования действий человеческой воли и воли Божественной.*

... Христос принял *человеческое естество* через рождение от *Марии.* *Дальше началось таинство обожения человеческой природы Христа.*

... Для полного преобразования *природной воли* человека Иисуса Христа Божеством Логоса нужна была ... *последняя отдача ... отдача жизни.*

В такой, всецелой отдаче, в жертве ... когда «человек Иисус Христос» (1 Тим. 2:5) *прорвался сквозь страх смерти и принял волю Отца,* Ему было *дано благодатное утешение и укрепление. Благодать не играла здесь роль анестетика.* С болью Христос должен был *остаться один на один.* В этот момент *переступается последняя грань,* которая могла отделить человека от Бога...

Богочеловеком был принят в Себя и тем самым исцелён, о с в я щ ё н не только человеческий опыт жизни, но и человеческий опыт с м е р т и . «На час сей Я и пришёл в мир»». – «А и Ω». – 1996. – № 1(8). – С. 166–170.

Из всего того богословского сумбура, которым преисполнен означенный нелепотворный опус (не говоря уже о стиле, выдающем достойного выученика монстров кафедры атеизма МГУ!), благоусмотрительно ограничимся малою его толикою, воспроизведённою выше. Во устранение же любой и всяческой возможности псевдоапологетических контрэскапад с упором на многоточия ещё более сократим круг подлежащего догматическому анализу и остановимся на самоочевидных неправославных и антиправославных тезисах.

Святая Апостольская Православная Церковь, возвещающая веру во единого Господа нашего Иисуса Христа, научает исповедовать, согласно определению Шестого Вселенского Собора, *«две естественные воли или хотения в Нем, и два естественные действия, неразлучно, неизменно, нераздельно, неслиянно, по учению святых отец наших»*. – Каноны, или Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. – Монреаль, 1974. – С. 15.

Отколе же ты, псевдоревнитель истины, предерзостно престаупающий границы благодозволенного, *вопреки неудобопревертному догмату* при-ял и утверждаешь некую *ипостасную волю Логоса*, в которую к тому же в Воплощении Бог Сын якобы «берёт *нашу изуродованную грехом природу*»? Или же *«личностную, гномическую волю ... Второй Ипостаси Троицы»*, которая–де в Таинстве заменила собой *человеческую гномическую волю*, буде тако, не воспринятую, по твоим же собственным словам, и *не уврачёванную?!?*

И не поминай здесь всуе имени *преподобного Максима Исповедника*, ибо сей святой отец вовсе и не помышлял такого с тобою вместе, научая чад своих *церковным догматам*. Христос, по его словам, к фабуле причастным, «имеет только то, что свойственно каждой его природе, то есть ... *естественную ... Божественную волю и действие* и ... *естественную ... человеческую волю и действие*». – Migne. – Т. 91. – Col. 117.

«Ипостасной (же) Божественной воли, – согласно тому же святому отцу, – вовсе не существует, и таковую волю решительно невозможно приписать Христу, не нарушая равенства Сына с Богом Отцом и со Святым Духом относительно воли. – Migne. – Т. 91. – Col. 85, 136, 273, 313». – Орлов И. Труды *св. Максима Исповедника* по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко–догматическое исследование. – СПб., 1888. – С. 169–170. – И не умножая тем самым безмерно в Божественной Троице, добавим, *количества воли*: «в Боге три Ипостаси, следовательно, выходило бы, что в Нём – (не считая *природной* (или *природных*, – как по тебе?)) – (ещё) и три (*ипостасных*) воли». – Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – Пг., 1918. – С. 482.

И не учил таковому даже твой единственный (после *Честертона* же, конечно) и неадекватный парижский учитель *В. Н. Лосский*, полагавший, что во Христе «две *естественные* воли». По его словам, «Шестой Вселенский Собор, собравшийся в 681 году в Константинополе, разъяснил христологическое определение Халкидонского Собора. Он вновь подтвердил единство Христа *в двух природах* и уточнил учение о двух *природных во-*

.....

лях во Христе ... В Пресвятой Троице – *три Лица и одна природа*, но *воля у Трёх общая*, она *едина*, следовательно, *воля связана с понятием природы, а не лица*, иначе следовало бы видеть в Троице *три воли*». – Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 275, 276–277.

Правда, практикуя, како и неведомый ему кривопомышляющий и кривошествующий самозванный эпигон, *отнюдь не традиционную и отнюдь не святоотеческую, но сугубо парижскую богословскую терминологию*, и В. Н. Лосский демонстрирует некие подобного же рода странные деривации от царского пути восходящего к подлинным истокам православного богомудрия.

И он один из тех немногих даже в гельвецианском рассаднике неправверия, кто поминает–таки *человеческую гномическую волю*. Это – «*воля суждения*», «*воля выбирающая*», относящаяся «*к категории личности*», «*воля, присущая личности*». Но она, однако же, по его словам, «*соответствует состоянию, в которое поверг нас грех*». – Там же. – С. 276, 277.

«*Воля выбирающая* придаёт нравственному акту *личностной характер*. Но этой *выбирающей (человеческой) воли* во Христе нет, – глубоко-мысленно замечает сей богослов, лишая тем самым, согласно им же сказанному, нравственные акты Спасителя *личностного характера*. Но сразу, однако же, спохватывается: – или, вернее, она существует в Нём как *Божественная свобода*». – Там же. – С. 277!

И далее читаем: «Таким образом, *человеческой природе* во Христе принадлежит вся полнота, но то, что принадлежит *личности*, во Христе принадлежит *Слову – Личности Божественной* ... Поэтому во Христе есть *две естественные воли*, но нет *человеческого «свободного выбора»*». – Там же. – С. 276.

А почему же это так? Да потому, что, – по мысли сего непреклонного проповедника *усекновения* человеческой стороны в Боговоплощении, – «во Христе нет *личности человеческой*: есть *человек*, но *Личность Его – Лицо Божественное. Христос – человек*, но *личность Его – с неба*». – Там же. – С. 264.

А если «во Христе нет *личности человеческой*», то нет, само собой разумеется, и присущей ей *гномической, выбирающей воли*, которая оказалась–таки *не воспринятой*. И, доводит до абсурда тезис учителя скоро-спелый и незадачливый ученик, «каждый из нас оказался *носителем того*,

.....

что не было воспринято (и, добавим, *не уврачëвано*) *Христом*, – *носителем человеческой гномической воли*» и т. д. и т. п.! *Именно не уврачëвано!* Ведь то, – продолжим мысль приведëнными выше и известными всем словами *святого Григория Богослова*, – «*что не воспринято (Христом), то не уврачëвано*», а *то, что не уврачëвано, то, конечно же, и не спасено, ибо спасается лишь то, «что соединилось с Богом»!*

Вот так, подчеркнём, один очевидный абсурд влечёт за собой целую вереницу последующих! Похоже, для тебя, *неуврачëванный наш гномонос, гномотерапия* ещё впереди.

В *Париже*, напомним всем, в том числе – и рязанским гельвецианцам, под *личностью (ипостасью)* понимали и до сих пор, естественно, понимают, – соблазнив и соблазняя этим недопустимым в православном богословии модернизмом и многих от малых, в России сущих, но заграничное лишь чтущих, – *особую субстанциальную реальность*, онтологически отличную от *природы*, но обретающую действительное бытие и сосуществующую лишь *в неразрывном единении с последней*.

По словам, в частности, *прот. Сергия Булгакова*, родоначальника и патриарха – первоначально эмигрантской – парижской богословской школы, «*всякое духовное бытие* (то есть, понятно, и *Бог*, и *человек*) есть нераздельное единство *ипостаси* и *природы*, потому что они могут существовать только взаимно: *ипостась в природе* и *природа в ипостаси*». Бог, в частности, имеет «*Ипостась* и *природу*, «*усию*», и это нераздельное соединение *природы* и *Ипостаси* есть жизнь Божества в Себе». – *Прот. Сергий Булгаков*. Агнец Божий. О Богочеловечестве. – Т. 1. – Париж: ИМКА Пресс, 1933. – С. 117, 206.

Другие парижане, несколько и расходясь с *прот. Сергием Булгаковым в деталях*, будучи не столь последовательны в заблуждении, *терминологически и принципиально* с ним вполне солидарны. И они тоже различают в Боге как *особые антиномичные реалии* «*три Ипостаси, происходящие личностно*» (сравни в другом месте: «... *происхождение Лиц – акт природы*!»?!), и «*природу, или сущность*», «*не отделимую от Трёх Лиц*» (опускаем: «...*энергии, происходящие природно*», *Божественные действия, природные силы*, не отделимые от «*сущности, или, в собственном смысле слова, природы*»).

При этом, отметим, налагается категорический запрет нарушать «*равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различны-*

ми» (!), и выдвигается фантастическое требование «*сохранять в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость ... Лица и природа* полагаются, если можно так сказать, *одновременно*, без того, чтобы одна предшествовала другим». «*Вот предел апофатизма*, – заключая, восклицает автор, который, видимо, не совсем понимает, что же это такое – *апофатизм*, – ...*Бог – не только природа, но и Три Лица*». – *Лосский В. Н.* Цит. соч. – С. 37, 46, 47, 51, 55, 58, 62, 66–67.

В результате совершённой терминологической трансформации и человек, это духовно–телесное существо, тоже трактуется как якобы *совокупность двух элементов – природы и ипостаси*, – *вопреки*, естественно, *всеобщей святоотеческой традиции*.

(Сравни, например, суждения *святых Василия Великого, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина* и сонма других святых отцов, для которых *каждый определённый человек – Петр*, или *Павел*, или *Иоанн* и т. д. и т. п., то есть каждый *человеческий индивид*, есть *ипостась*. *Ипостась* же есть *природа* с *привходящими признаками*. Об этом, шалунишка, знает даже твой учитель опять–таки. – См.: *Лосский В. Н.* Цит. соч. – С. 41–42; *прот. Сергей Булгаков*. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии: Терминологический экскурс, приложенный к его же «Главам о Троичности» // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. – Выпуск I. – Париж, 1928; *С. Н. Булгаков*. Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001; *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143 и другие.)

Поэтому утверждение о восприятии Логосом в Воплощении человеческой *природы*, но не *ипостаси* парижане понимают *буквально*, элиминируя и в результате устраняя из Таинства некую не приемлемую здесь с точки зрения их *новоизмышленной* «христологической» концепции *субстанциальную часть* человеческого состава, а именно – *человеческую ипостась* (у *прот. Сергея Булгакова*, в частности, *человеческая ипостась* идентифицируется с *человеческим духом*), и тем самым *усекая и минимализируя* человеческую сторону в Домостроительстве спасения, которое, как мы уже видели, у них становится *ущербным*: *что–то не воспринято, что–то не уврачёвано, что–то не спасено!*

И это самым очевидным образом перекликается с буквалистической, автологической интерпретацией древним и, как видим, вечно живым ересеначальником и ересиархом *Аполлинарием Лаодикийским*, современным святому *Афанасию Александрийскому* и великим каппадокийцам, священного евангельского текста «*Слово плоть бысть*».

И потому, в частности, *В. Н. Лосский* пишет: «*Христос – «не человеческая личность»*. Его *человечество не имеет своей ипостаси* среди бесчисленных *человеческих ипостасей*. У Него, как и у нас, *тело*, как и у нас – *душа*, как и у нас – *дух*, но ведь *наша личность не есть этот «состав»*, «*личность живёт через тело, душу и дух, и за их пределами (!)*, они всегда только составляют её *природу*...

(Воскреси, – взываем, – согласное святоотеческое мнение! А то ведь получается какая-то просто Вавилонская башня!)

Таким образом, *человеческой природе* во Христе присуща вся полнота, но *то, что в человеке принадлежит личности, во Христе принадлежит Слову – Личности Божественной*...

(Заметь, прелюбопытнейший, здесь *Слово* и *Личность* автором отождествляются и тем самым *у с и я* оказывается уже как бы не при чём!)

Поэтому всегда останутся тщетными всякие попытки строить какую-то «психологию» Христа и воспроизводить в книгах «О жизни Христа» Его «душевные состояния». – Цит. соч. – С. 268–269, 276.

А вот и естественные выводы из неестественных модернистских посылок: «Кенозис доходит до своего крайнего предела и завершается смертью Христа, чтобы *освятить все условия человеческого бытия, включая и самую смерть* .

«Cur Deus homo?» (*Почему Бог стал человеком?*) Не только по причине нашей греховности, но и ради нашего освящения, чтобы *включить все аспекты нашей падшей жизни в жизнь истинную*, ту, что никогда не знает смерти ... Во Христе *смерть входит в Божество* и в Нём испепеляется, ибо «не находит себе в Нём места»...

Смерть на кресте есть *смерть Личности Божественной*: претерпеваемая человечеством Христа, *смерть сознательно выстрадана Его превечной Ипостасью*...

[Однако смерть не может] разрушить эту *Личность, Которая претерпевает её со всем её трагическим распадом*, если *Личность эта – Лицо Божественное* ... Вот отчего в смерти Христа уже присутствует Воскресение. *Жизнь бьёт ключом из гроба* (sic!), она явлена смертью Христа и в самой Его смерти...

Воскресение изменяет *падшую природу*, оно открывает дивную возможность – возможность *освящения самой смерти*. – Там же. – С. 285, 286, 287.

Нечто подобное, заметь, но в ещё более гротескном выражении можно без труда найти и в опусах *Л. П. Карсавина* (1882–1952), некогда учителя *В. Н. Лосского* и антипода *Г. В. Флоровского* и его оппонента в 1925 году в притязаниях на занятие кафедры патрологии в открывавшемся тогда в Париже Свято–Сергиевском Православном богословском институте, между прочим – даже автора книги «Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие православия в их творениях» (1926).

По словам *С. С. Хоружего*, активно рекламирующего его труды как «важнейшие плоды русской мысли», *Л. П. Карсавин*, обладавший чертами «заносчивости и бравады», порою демонстрировал «пристрастие к вызывающим, заострённым формулам, где ... нарочно балансирует на грани ереси и гностицизма (sic!), будто щеголяя своим искусством не переходить эту грань (sic!)». Эпиграф к его труду с претенциозным названием «О началах» (1925) гласил: «Haereticare potero sed haereticus non ero» – «Быть может, выскажу еретическое, но еретиком не буду». – *Хоружий С. С. Жизнь и учение Льва Карсавина. – Лев Карсавин. Религиозно–философские сочинения. – Т. I. – М., 1992. – Вступительная статья. – С. XXIX.*

В отношении же книги *Л. П. Карсавина* «О личности» (1929), из коей воспроизведём некоторые фрагменты, *С. С. Хоружий*, однако, полагая, что она «уже никак не заслуживает таких упреков», писал: «Разумеется, здесь перед нами – *христианская* философия личности, и её главные постулаты определяются соответствующими позициями христианской догматики».

И более того: «Соответствие этих тезисов с трактовкой личности в догматике и патристике позднее анализировалось (и подтверждалось) выдающимся православным богословом *В. Н. Лосским* (1903–1958), который в петербургские годы был учеником *Карсавина*». – Там же. – С. XXIX, XXX; далее следует ссылка на статью *В. Н. Лосского* «Богословское понятие человеческой личности», более четверти века тому назад опубликованную в сборнике «Богословские труды» издания Московского Патриархата: БТ. – Выпуск 14. – М., 1976. – С. 113.

К указанной статье *В. Н. Лосского* мы обратимся несколько позже. Теперь же продемонстрируем отдельные положения в том или ином смысле богословского и даже догматического характера из книги *Л. П. Карсавина* «О личности»:

«Надо помнить, – подчёркивает, в частности, автор, – *мнимую* самоочевидность утверждения: «*Бог умереть не может*», – утверждения, вполне, впрочем, справедливого, когда под смертью разумеется *только* несо-

.....

вершенная смерть. *Раз Бог может родиться, может Он и умереть, да в самом Своём рождении даже уже и умирает.* Пределов Его всемогуществу нет, и не богословствующий умишко предпишет *Богу вечно жить не умирая*». – Лев Карсавин. Религиозно–философские сочинения. – Т. I. – М., 1992. – С. 199; здесь и далее орфография указанного издания.

Призвав затем «без оговорок и уловок исповедать вселенскую догму, выраженную двенадцатым анафематизмом *св. Кирилла Александрийского* и Ефесского Собора», автор предлагает анализ некоторых выражений из текста последнего: «*Слово Бога пострадало плотию, и распято плотию, и смерти вкусило плотию*»:

«Зададим себе вопрос, – пишет он, – *кто* страдал, распят и умер «человечеством»? *кто* «субъект» страстей и смерти?»

... Несомненно, – следует ответ, – субъектом страданий и смерти была Личность Христа, *страдала и умерла Ипостась* (...которая и есть *Божество...*). Но *Ипостась Божественна и Бог*. Значит, *страдало и умерло Божество*. Но в Божестве всё Божественное всегда есть. Следовательно, *Логос всегда страдает и умирает*.

... *Бог страдает и умирает*, что в той же мере может быть признано патрипассианством, в какой рождение Слова делает рождающимся Отца. И в осуждении Церковью патрипассианства как раз и дано косвенное утверждение *страданий и смерти Бога Сына*.

... *Если Бог не страдал и не умирал, нам незачем благодарить и славить Бога за наше спасение*.

Нет ни благости, ни любви в том, чтобы с бесстрастным равнодушием предоставить страданиям и смерти человека, с которым соединяешься. И в таком соединении не усмотреть ни жертвы Бога Отца Богом Сыном, ни самопожертвования Сына, ни искупления, ибо жертвует собою и себя искупает только сам человек.

Это действительно образ *бесчеловечного Бога*, с необходимостью возникающий на почве арианства и несторианства. Отрицая *трагедию Божества*, мы приходим к *Божественной комедии*». – Там же. – С. 200–202.

И несколько далее читаем: «*Логос страдает и умирает в недрах Пресвятой Троицы*, раскрывая и определяя Её Божественную Жизнь и Полноту.

... Таким образом, смерть Бога плотию не значит, что *Бог* не умирает Божеством, но значит, что, *умирая Божеством*, Он в соединении с челове-

ком умирает и как искупающий и спасающий человека Богочеловек». – *Лев Карсавин*. Религиозно–философские сочинения. – Т. I. – М., 1992. – С. 202.

Не сочтём за труд привести ещё один фрагмент из книги *Л. П. Карсавина* «О личности», касающийся трактовки автором *Божественной Евхаристии*:

«В Евхаристии, – пишет он, – хлеб и вино «прелагаются» в тело и кровь Христовы. Будучи до таинства односубстратною телесностью (sic!) и для неверующего оставаясь таковою или делаясь лишь двусубстратною, поскольку он их вкушает, хлеб и вино после благословения опознаются верующим как двусубстратная телесность: как хлеб и вино и как тело и кровь Христовы, и таинственно становятся только телом и кровью Христа, хотя и не отменяется, что они *были* и, следовательно, неким образом *всегда есть* и *хлеб и вино*, а в приобщении – и тело и кровь приобщающегося (ср. § 21). Таким образом, в таинстве причащения *хлеб* предстаёт и как тело вкушающего его человека, и как тварное тело Иисуса Христа, причём Иисус Христос, причащающийся человек и – потенциально – *хлеб* являются различными индивидами». – *Лев Карсавин*. Религиозно–философские сочинения. – Т. I. – М., 1992. – С. 196.

На фоне того, что мы зрим воочию, как–то более чем странно звучат слова *С. С. Хоружего*, будто «краеугольные камни» системы «ориентиров и авторитетов» *Л. П. Карсавина* – это «*восточная патристика и православная догматика*», философское содержание коих автор «с лёгкостью экстрагирует» и перевод коих «на философский язык для него – почти автоматическая операция», будто «*в догматике* для него *важны* христологические разделы, с тонкими определениями поздних Соборов; *в патристике* для него *главные учителя* – самые глубокие и оригинальные, но и самые трудные из отцов, *преподобный Максим Исповедник* и *святой Григорий Нисский*, «величайший христианский метафизик», по его слову». – Там же. – С. LXI; см. с. XXXII.

Ведь по свидетельству самого апологета, многие, якобы «не желая понять обоюдоострый стиль его мысли», «*Карсавина* представляли ересиархом, отыскивали у него искажения православия, упрекали в двусмысленности, искусственности», иногда же его взгляды квалифицировались даже как «издевательство над всем святым». – Там же. – С. VII, LXVI.

Это – что касается *Л. П. Карсавина*, претендента на кафедру парижской православной патрологии, который, по свидетельству того же *С. С. Хоружего*, сам декларировал «православный характер своей метафизики». – Там же. – С. XLV.

К этому, полагаем, вряд ли стоит что-то добавлять, вряд ли стоит что-то усиливать. Но речь, подчеркнём, – об идеях, а не о человеке.

Если же вернуться к **В. Н. Лосскому** и к тебе вместе с ним, его верный **Санчо Пансо**, то здесь с несомненностью следует сказать следующее. Всё воспроизведённое выше, если призадуматься немножко и взглянуть в соседнее окошко, **в принципе** уже получило адекватную оценку в небезызвестных на Западе и на Востоке определениях Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 августа и 7 декабря 1935 года, в коих подвергнуто самому строгому осуждению крайне ошибочное и претенциозное богословствование **прот. Сергия Булгакова**, основанное на пресловутой **софиологии** из гностического ящика Пандоры.

Последнее квалифицировано как **«искажающее догматы православной веры, (а) в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью»**, и потому **«могущее быть даже и опасным для духовной жизни»**. И на сем основании оно признано абсолютно **«чуждым Святой Православной Христовой Церкви»**. Православные же архипастыри, клирики и миряне, имевшие–таки **«неосторожность увлечься учением Булгакова»** и следовавшие **«ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах»**, призваны **«к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению»**». – Цит. по: **Андрей Диакон**. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 238.

В отношении же собственно **христологических** заблуждений сего нового ортодокса, а вместе с ним – и его пусть даже и произвольных последователей, в определении Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 августа 1935 года изречено: **«Заметим, что, рассуждая о способе соединения в Лице Господа нашего Иисуса Христа двух естеств, Булгаков сознательно повторяет осуждённую Церковью ересь, приписываемую Аполлинарию»**. – Там же. – С. 239.

В утишение прошлых, настоящих и будущих бурь и натисков от берегов либералов от веры и богословия подчеркнём: **прот. Сергей Булгаков именно сознательно** повторяет уже **осуждённую** Вселенской Церковью **соборно** и притом **неоднократно** несомненную **ересь**. И по сему он подлежит как раз и в частности воспроизведённому выше 15–му правилу Двукратного Константинопольского собора. Сего ради не нужно никаких других соборов и никаких ещё обсуждений: **всё предельно очевидно и предельно ясно и само собой!** И, сообразно сему, укорить его в уклонении от древней церковной апостольской, соборной и святоотеческой

традиции может не только что Священный Синод пусть даже и Поместной Церкви, но и *всякий верный христианин*, похвально потщившийся «*охранити Церковь от расколов и разделений*». И будет сей достоин «*чести, подобающей православным*».

Ведь по *собственным* же словам самого *прот. Сергия Булгакова* в «Агнце Божиим», как, впрочем, и в других его опусах, «*Аполлинарий предвосхищает основную схему Халкидонского догмата*», он «*приходит к тому же заключению, к какому пришла и Церковь*»!

Согласно сему выдаваемому за церковное и святоотеческое «*заключению*», представляемому автором в соответственно трансформированном виде, – сообразно иной, отличной от аполлинариевой терминологической позиции, – «*человеческое естество во Христе присутствует в известном смысле неполно, лишённое своей собственной человеческой ипостаси*». Последнюю он отождествлял с *человеческим духом*. И как раз наличие *человеческого духа* и отрицал в Спасителе сам *Аполлинарий*. – См.: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 229–231 и другие.

Но именно в этом–то, по *Булгакову*, будто бы и «*заключается сила догмата о Богочеловеке*»: «*Богочеловек отличался от всякого индивидуального человека тем, что в Нём ... была не тварная ипостась, ... но Ипостась Самого Логоса*». «*Это и есть, – резюмирует наш аполлинарианствующий неоортодокс, – формула Халкидонского Собора*». – *Прот. Сергий Булгаков*. Агнец Божий. О Богочеловечестве. – Т. I. – Париж: ИМКА Пресс, 1933. – С. 14, 15, 17, 18, 19.

Ипостась в данном случае, напомним, – это особый *субстанциальный элемент* модернистски трактуемого двусложного человеческого состава. Она, как было уже сказано, отождествляется автором с *человеческим духом*, изъятым из *традиционно понимаемой в трихотомическом аспекте человеческой природы* как состоящей из *тела, души и духа*. То, что ныне в *неоортодоксии булгаковского толка* называется *человеческой природой*, представляет собою, тем самым, лишь некий *остаток* от прежней, ибо включает в себя – вследствие своеобразной *вивисекции* – лишь только *тело и душу*. *Человеческая ипостась* и *человеческая природа* в новой интерпретации в совокупности образуют некое *сложное единство*, именуемое *человеческим индивидом, человеком*.

Для каждого боголюбца вполне, полагаем, очевидно, что подобная терминологическая палитра *принципиально* отличается от святоотеческой, получившей запечатление в дефинициях, кои в изобилии приводятся всеми

богословствующими – и не только догматизирующими – парижанами (краткая библиография – выше).

Прот. Сергей Булгаков отчётливо сознавал это. Но его – как и всё его тогдашнее парижское окружение – *категорически* не устраивал (как не устраивает он и нынешних последователей его, как явных, так и тайных) древний богословский *вокабуляр*, однозначность коего им справедливо отмечалась по крайней мере в ознаменованный бурным богословским развитием период времени *от святого Василия Великого до преподобного Иоанна Дамаскина* включительно. И *взамен* сего он вводит *абсолютно иной*, если не считать, конечно, совпадения фонетической оболочки лексем.

Однако *вокабуляр* сей – отнюдь не собственность автора. Последний, впрочем, на этом и не настаивает. Он, естественно, старается связать вводимую терминологию с древностью и придать ей некий ореол богодухновенности, прозревая её таинственную, подспудную данность в Халкидонском ороше, данность, которая осталась – де сокрытой в веках, не будучи осознана ни соборными отцами, ни богомудрецами последующих столетий. Раскрытие же сей тайны он атрибутирует как раз собственно себе. – См.: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 146–147 и другие.

В действительности же данная терминологическая система, – как и замысловатые концепции на её основе, – имеет древние прецеденты в контексте еретических доктрин противника ориенталов–тритеитов монофизитского патриарха *Дамиана Александрийского* (VI век) на Востоке, этого, по словам *святого Софрония Иерусалимского*, «нового *Савеллия* в наши времена», но также и *тетрадита* одновременно; *Гильберта Порретанского* (XII век) на Западе, соборно обвинённого в *тетрадизме*, и подобных. – См.: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 147–148 и другие.

Собственно, деривация *в этом направлении* и в новейшее время прослеживается задолго до *прот. Сергея Булгакова*. Замечены в сем, в частности, проф. *В. В. Болотов*, проф. *Б. М. Мелиоранский*, проф. *А. И. Бриллиантов*, священник *Павел Флоренский*, священник *Василий Соколов*, автор книги «Леонтий Византийский», протестантский исследователь *А. Гарнак* и другие. В последующем же по сей проторённой колее почти в полном составе двинулась и парижская богословская школа. По свидетельству *В. Н. Лосского*, подобная терминология практиковалась и Патриархом Московским и всея Руси *Сергием (Страгородским)*. – См.: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 147–148 и

другие; *Лосский В. Н.* Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия. – Патриарх Сергий и его духовное наследство. – М., 1947. – С. 267–270.

Что же касается самого *прот. Сергия Булгакова* с его экстремальным вариантом терминологической палитры, то, отнюдь не замечая или просто игнорируя её сомнительную генеалогию, он безо всяких колебаний разрушает своего рода Гордиев узел святоотеческой терминологической традиции, мешавшей ему в конструировании печально известных и синодально осуждённых тринитарных и христологических концепций, и открыто и гласно отбрасывает таковую, инкриминируя ей «*общую недостаточность средств ... для (выражения) учения о Троичности*» и Боговоплощении и оставляя за ней лишь «только историческое значение». – *Прот. Сергей Булгаков.* Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии: Терминологический экскурс, приложенный к «Главам о Троичности» // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. – Выпуск I. – Париж, 1928. – С. 77; см. также: *Андрей Диакон.* Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 147–148, 166–167, 238–239 и другие.

Немного истории. В конце первой четверти XX века в золотой Праге, на гостеприимных берегах Влтавы, русскими эмигрантами готовился к печати сборник статей, посвящённый *Петру Бернгардовичу Струве* ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности (1890 – 30 января – 1925).

В состав сборника, выпущенного к намеченному сроку, вошла и апологетическая статья *протоиерея Сергия Булгакова* «Ипостась и ипостасность (Scholia к «Свету Невечернему»)» (С. 353–371). Последняя публикация её (весьма неисправная) осуществлена уже в наши дни: *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – С. 19–53.

Автором задним числом предпринята попытка некоторой реабилитации и коррекции ряда вопиющих к небу неточностей догматического характера (*София* как «*четвёртая ипостась*» и т. д. и т. п.), обретающихся в его изданном несколько ранее опусе. Восьмому параграфу («главке») под названием «Ипостась или ипостасность?» им предпослано даже краткое и довольно-таки обтекаемое примечание: «Здесь намечается несколько иное изложение этого трудного вопроса, нежели дано в «Свете Невечернем» (М., 1917. – С. 212–213), не отличающееся по существу, но более точное». – *Булгаков С. Н.* Указ. соч. – С. 27.

Первоначальный вариант текста включал некоторые фрагменты, кои подверглись «наиболее острой критике со стороны одного из редакторов сборника в честь *Струве* – евразийца *П. Н. Савицкого*. По свидетельству последнего, в авторскую корректуру статьи *Булгаков* внёс более 90 исправлений, что вызвало (даже) определённые типографские трудности». – Там же. – С. 49.

В Государственном архиве Российской Федерации сохранилась ранняя машинописная версия данной схолии, отличающаяся от опубликованной и содержащая вызвавшие критику фрагменты. – ГА РФ. – Ф. 5783. – Оп. 1. – Д. 192. – Л. 1–9. – В последнем издании публикатор счёл необходимым сопоставить обе. Однако сей шутник инкорпорировал разночтения непосредственно в живую ткань, в материю статьи. «Для различения версий ... были использованы квадратные и угловые скобки: текст, помещённый в угловых скобках, относится к машинописному варианту, в квадратных – к опубликованному в сборнике». – *Булгаков С. Н.* Указ. соч. – С. 49.

Упомянутый *П. Н. Савицкий*, один из основателей – наряду с *Н. С. Трубецким, Г. В. Флоровским и П. П. Сувчинским* – евразийского движения (София, 1921), в своём аналитическом письме, адресованном *прот. Сергию Булгакову*, коснулся, в частности, и семантических флюктуаций, словоблужданий последнего, правда, в более широком плане, чем мы. Призывая его, находясь «в условиях человеческого существования», изъясняться непременно «в терминах человеческого языка», он писал: «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 определённые слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу. Дав определённый образ, нельзя сказать, что его нет; он есть в силу установленных Богом необходимостей человеческого языка». – Там же. – С. 39, 41.

Но именно так, отметим кстати, *прот. Сергей Булгаков* обошёлся и с терминами специальными, богословскими, *сознательно* лишив их «первоначального смысла» и наполнив материальную оболочку, звуковую или графическую, абсолютно иным содержанием, отнюдь не внимая осторожности не ввергать обитателей дольного мира «просто в бессмыслицу».

С особой остротой абсурдность ситуации проявляется в случае привлечения *прот. Сергием Булгаковым* в качестве свидетельств текстов из древних письменных памятников, в частности, святоотеческих творений.

«Уже само по себе обращение к ним таит в себе явную двусмысленность. Ведь все они является запечатлением на *ином* языке и *иных* мыслей. Но это совершенно не принимается во внимание». В результате святоотеческое видение преломляется сквозь призму нововведённой терминологии. — *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. — М.: «Книга», 1991. — С. 148.

Касаясь проблемы сомнительных толкований со стороны *прот. Сергия Булгакова* некоторых текстов из посланий *апостола Павла*, *П. Н. Савицкий* с присущей ему учёной скромностью замечал: «...мне показалось, что между образом апостольским и Вашим есть большое несоответствие». И сокрушался: «Нужно ли даже чтение богословских статей делать для (читателей) *искушением?*». — *Булгаков С. Н.* Указ. соч. — С. 39, 40.

Нам же остаётся ещё раз напомнить об определениях Священного Синода Русской Православной Церкви от 24 августа и 7 декабря 1935 года и подобных же определениях Архиерейского собора Русской Православной Церкви за рубежом, состоявшегося 17–30 октября 1935 года в Карловцах...

От истории возвратимся к догме. И обращаясь к потрясающей воображение *христологической* ретроспекции *прот. Сергия Булгакова* со своеобразной адресной привязкой, риторически спросим: и это *формула Халкидонского Собора? Собора*, вместе с предварявшими его и последующими вселенскими форумами *осудившего Аполлинария?*

Но *аналогичная* же христологическая схема, однако, и *аналогичные* же выводы, лишь витиевато приукрашенные, как это, полагаем, с очевидностью явствует из предшествующей цитации, обретаются и у *В. Н. Лосского*, и у тебя, вместе эпигон и новотворец ты наш...

(Правда, в одной из статей *В. Н. Лосского* — «Богословское понятие человеческой личности» — обретаётся нечто и вообще не вообразимое и просто не поддающееся расшифровке:

«...по Халкидонскому догмату, *Божественное Лицо* ... стало *Ипостасью человеческой природы*, не превратившись в *ипостась*, или *личность человеческую*. Следовательно, если *Христос* — *Лицо Божественное*, будучи одновременно всецело человеком по Своей «*воипостасированной*» природе (sic!), то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь *ипостась* (sic!) воспринятого Им в Себя человечества нельзя свести к *человеческой субстанции*...

Казалось бы, ради последовательности, нам надо отказаться от обозначения *индивидуальной субстанции разумной природы* термином «лич-

ность» или «ипостась», в противном случае несторианский спор может показаться только словопрением: *одна или две ипостаси во Христе?*

Если говорить об *Ипостаси Божественной* (*Ипостась* означает *несводимость к природе*, а *ипостась человеческая* – только *индивидуальную человеческую субстанцию*), то *две* (sic!), но в обоих случаях мы видим ту же *несводимость личности к природе*, поэтому и мы скажем: *одна Ипостась, или Личность, во Христе*. – Лосский В. Н. По образу и подобию. Сборник статей. – М.: Издательство Свято–Владимирского братства, 1995. – С. 111–112.

Так сколько же всё–таки, спрашивается, будет *ипостасей* во Христе: *одна* или *две*? Кто может понять и растолковать нам столь отважно преданное писмени и публичности?

Как видим, В. Н. Лосский отнюдь не адекватно понимает дефиницию *личности/персоны* как *индивидуальной (неделимой) субстанции разумной природы* (*persona est substantia individua rationalis naturae*), около полуторатысячелетия тому назад сформулированную славным *Бозцием* и получившую весьма широкое распространение на латиноязычном Западе. На грекоязычном же Востоке обрела хождение аналогичная формула, в вербальном и смысловом аспектах восходящая по крайней мере к *Леонтию монаху*, одному из авторов VI века с таковым же именем, *Феодору Раифскому, преподобному Максиму Исповеднику, преподобному Иоанну Дамаскину*: «*ипостась есть неделимое (высшего) рода сущности*».

Наш автор «*субстанцию*» в приведённой дефиниции склонен трактовать как *синоним «природы»*. Тогда как у *Бозция* и его преемников под «*субстанцией*», напротив, понимается *бытие per se*, каковым *природа* отнюдь не является. (Аналогично понимание *сущности* и в формуле восточных святых отцов.) Посему воспринятая Христом *человеческая природа* вовсе и не подпадает под определение *персоны/личности*. И говорить о *двух ипостасях* в Спасителе невозможно и на сем основании.

Дефиниция *Ришара Сен–Викторского*: «*Лицо есть несообщимое существование Божественной природы*» (*persona est divinae naturae incommunicabilis existentia*) – менее точна, чем дефиниция *Бозция*. Но и она не позволяет придти к предложенным выводам.

Вполне вероятно, что по крайней мере в третьей части воспроизведённого фрагмента в контексте указанной публикации выпало несколько слов или выражений. К сожалению, возможности проверить догадку не имелось. А было бы весьма интересно! В любом случае – место тёмное и

логической, – естественно, в пределах опять–таки *человеческой* логики, – расшифровке не поддаётся.)

Итак, – продолжим, – вами, о небрежители отеческих преданий, как это с несомненностью очевидно, *по существу* используются *булгаковские* христологические схемы и выводы, восходящие–таки к *Аполлинару*. Но с незначительным, однако, исключением. В отличие от вашего ближайшего предтечи – *с его свободным, экстрагированным из природы духом – ипостась* у вас обоих собой являет всего лишь навсего пустую–препустую *фикцию*. Но, несмотря на это, приписываете вы ей с учителем совместно *реальные* и качества, и свойства, и функции (в данном случае читай: *функции*, а не: *фикции*, хотя по существу опять–таки получается именно последнее) и т. д. и т. п. ...

В известной степени *фикция* сия весьма и превесьма напоминает витавший некогда в открытых сквознякам головах неких естествоиспытателей *флогистон*: *он есть – и его нет, на нём всё держится – и он ничего ни к чему не прибавляет и ничего ни от чего не убавляет!* Одним словом – *нуль* или, скажем в перспективу, – *нуль–вектор!* И в то же время словоплести о нём можно *всё, что угодно!*

Манипулируя именно новоизобретённой *фикцией*, *В. Н. Лосский* и выдвигает свой предивный императив: сохранять «*в различении природы и Ипостасей их таинственную равнозначимость*» и ни в коем случае не нарушать «*в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными*». – *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 46, 51; речь, попробуем уточнить, как об *абсолютно тождественных и одновременно абсолютно различных* между собой идёт именно о *природе и Лицах*, а не о *Лицах* как таковых.

И эту и подобную откровенную флогистонообразную абракадабру наш парижский авторитет выдаёт, естественно, за «*апофатическое богословие отцов*»: «*Вот предел апофатизма...*»!

К слову сказать, именно иллюстративный *нулевой вариант* можно обнаружить в статье *А. Лебедева* «Ещё раз о логике триединства», некогда опубликованной в известном своим по невежеству либерализмом «Журнале Московской Патриархии». – «ЖМП». – 1996. – № 6. – С. 51–63.

Автором статьи, одним из младозпигонов *В. Н. Лосского*, тогда ещё студентом Московской духовной академии, вслед за богословствовавшим

.....

академиком *Б. В. Раушенбахом* предлагается к использованию в качестве виртуальной *аналогии* Троицы некая *векторная модель*. Подвергнув разгрому прежде сформулированную академическую версию, *А. Лебедев* далее пишет: «Любопытно, однако, попробовать использовать возможности *векторной модели* до конца и добиться от фигурирующих в ней «ипостасей» *подобия «во всём»* друг с другом и с образуемым ими единством».

«Легко видеть, – утверждается в развитие идеи, – что существует только один вектор, отвечающий этим требованиям, – это *нуль–вектор*. Ведь его компоненты, равно как и он сам, в любой системе координат имеют вид (0, 0, 0,) и потому «во всём» и всегда *подобны* друг другу». – «ЖМП». – 1996. – № 6. – С. 63.

В данном случае весьма иллюстративным и назидательным является как раз и именно сие «(0, 0, 0)». Уж это и впрямь аналогия «Троицы» *В. Н. Лосского*. Углубляться же в подробности и детали (например: «*подобие «во всём»* и т. д.) здесь не станем. Пусть этим занимается Издательский совет Московского Патриархата или же даже Богословская комиссия Священного Синода Русской Православной Церкви.

Собственно, и сам *В. Н. Лосский* отлично и преотлично знает, что *ипостась*, или *личность*, у него представляет собой *нуль без палочки*. И ни от кого он этого даже вовсе и не скрывает. Однако излагает всё сие, как обычно, в своеобразной *анофатической* манере, чтобы никто–таки ничего и не понял, а если и понял – то ничего не сказал. При этом, естественно, всё густо покрывается и преизбыточно повапливается якобы святоотеческим авторитетом.

Применительно к антропологии автор, в частности, пишет: «...*в составе индивидуальной природы человека* вмещается его *ипостась*, или *личность*, что в точности соответствует *несводимости ипостаси к человеческому индивидууму*...». При этом свою точку зрения он подтверждает ... своей же точкой зрения: «...в чём именно мы и убедились, когда говорили о Халкидонском догмате».

Как, спросим, *ипостась* может *вмещаться «в состав индивидуальной природы человека»*, если она–таки, как следует ниже, *отличается* от этого «*состава его сложной природы – тела, души, духа*»? Ибо, как нам уже известно, она «*не есть этот «состав»* и живёт не только «*через тело, душу и дух*», но «*и за их пределами*»)?

Что же касается *несводимости*, то ведь, заметим, *не сводимыми к человеческому индивидууму*, будучи *не сводимы* к тому же *и друг ко другу*,

.....
 являются также и *сама человеческая природа*, и *тело*, и *душа*, и *дух*. При этом *душа* и *дух* тоже могут жить и витать где-то вне *индивида*. А теперь ещё и *ипостась*. Так что здесь-таки уже отнюдь не зрится *микрокосм*.

Продекларировав, далее, *несводимость человеческой ипостаси* в его собственном понимании и *к человеческому индивиду*, и *к человеческой природе* и обращаясь непосредственно к проблеме *концептуального* выражения этого, *В. Н. Лосский* вынужден тут заметить: «С другой же стороны, чтобы *отличить ипостась* человека от *состава его сложной природы – тела, души, духа* (если принимать эту трёхчастность), мы *не найдём* ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо *природе* (φύσις) и принадлежало бы *исключительно личности как таковой*. Из чего, – заключается, – следует, что сформулировать *понятие личности человека* мы не можем и должны удовлетвориться следующим: *личность есть несводимость человека к природе*».

Итак, как видим, *понятия личности человека как таковой нет, сформулировать его мы не можем!* А почему? Да потому что в действительности *нет и самой личности человека в таком вот понимании*. Есть лишь только *фикция, ноль-вектор!* Всё же принадлежит *природе: телу, душе и духу!* И потому такая *фикция*, то есть *круглый ноль*, и может дефинироваться всего-навсего как «*несводимость человека к природе*».

Тирада завершается столь выразительно, что даже захватывает дух: «Именно *несводимость*, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет *человека* быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чём-то* отличном, об «*иной природе*», но только о *ком-то, кто* отличен от собственной своей *природы*, о *ком-то, кто*, содержа в себе свою *природу*, *природу* превосходит, *кто* этим превосходством даёт существование ей как *природе человеческой* и тем не менее не существует *сам по себе*, вне своей *природы*, которую он «*воипостасирует*» и над которой непрестанно восходит, её «восхищает (extasie)», сказал бы я, если бы не опасался упрёка, что ввожу выражение, слишком уж напоминающее «экстатический характер экзистенции (Dasein)» у *Хайдеггера*, тогда как сам критиковал других, позволявших себе подобное сближение». – *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 113–114.

Но *кто* же это такой – *восхищающий, экстазирующий свою природу?* Совершенно понятно, что не *Хайдеггер*. Остаётся предположить, что некая *несводимость*... Ведь было же провозглашено и даже подтверждено: *человеческая личность* есть-таки «*несводимость человека к природе*».

Однако, как всё же должен пониматься сей вдруг и неизвестно откуда взявшийся *человек*? Как *человеческий индивид*? Но *несводимость* последнего к *природе* понятна и сама собой. Ведь *человеческая природа* – это *абстракция общего*, присущего множеству *человеческих индивидов*, и от них *отвлечённая*. Как таковая, она отличается от каждого *индивида* и к нему *не сводима*. И, естественно, наоборот. Так при чём же здесь тогда *человеческая личность*?

Или же под *человеком* в дефиниции понимается – таки *человеческая личность*? Тогда получается сплошная тавтология.

Впрочем, всё это не столь уж и важно. И пусть будет так, как сказано: «*личность есть несводимость человека к природе*». Выходит, как видим, что *личность* – это всего–навсего лишь некое *отношение*. Ведь никто же, полагаю, – и ты – в том числе, неудобосклоняемый к истине, – не станет возражать против той очевидности, что *несводимость чего–то к чему–то* есть как раз *отношение чего–то к чему–то*? А *отношение* отнюдь–таки не обладает *субстанциальным статусом*. И посему вряд ли достоин утверждать, будто в данном определении *личности* через «именно *несводимость*» речь идёт «о *ком–то, кто* отличен от собственной своей *природы*, о *ком–то, кто*, содержа в себе свою *природу, природу* превосходит, *кто* этим превосходством даёт существование ей как *природе человеческой* и тем не менее не существует *сам по себе*, вне своей *природы*, которую он «*воипостасирует*» и над которой непрестанно восходит, её «восхищает (*extasie*)» и т. д. и т. п. ...

Безусловно, возразишь, неудобопричёсанный: но ведь *несводимость* – это *не нуль*! И будешь несомненно прав, смышлённыш ты этакий. Но ведь *несводимость* эта не может не только быть, но даже и считаться какой–никакой *личностью*. И даже полагаться определением таковой, да не впадём в абсурд! Ведь это же всего–навсего *акциденция*. И престранно, когда о сей говорят: *кто*. Начнём, быть может, и обращаться к ней на *вы*?

Притом, однако, вопрошу и я: *а несводимость–то – чего же и к чему*? Попробуй–ка ответить, мой дружок!

Или же, быть может, погрузимся все мы в мир *платоновских* идей и обыкнем уж и *качества*, и *свойства*, и, – тем более, – подобно *Лосскому*, простые даже *отношения* считать и принимать за *ипостаси, личности и лица*? Так зачем же нам тогда стараться оппонировать самому блаженному и ангелическому доктору *Фоме Аквинату*, притом же вряд ли адекватно понимаемому?

Собственно, почти то же самое наблюдается и в аспекте трактовки **В. Н. Лосским** *ипостаси* и в богословии. С одной стороны, автор говорит о «желании» самих святых отцов «выразить «несводимость» (sic!) *ипостаси к усии, несводимость личности к сущности*», проведя–де «различие между этими двумя синонимами». Но при этом, что ничуть и не удивительно, он подчёркивает: «...не противопоставляя их, однако, как две различные реальности». – Лосский В. Н. По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 107.

Конечно же, здесь сразу возникает опять–таки вопрос: а что имел в виду автор под последними словами? Короче и конкретнее: *являются ли, согласно его пониманию, личность и сущность двумя реальностями, или же нет?*

Склоняемся к мысли, что с точки зрения **В. Н. Лосского** *личность* и *сущность* являются–таки *двумя реальностями*. В противном случае ... Об этом же, однако, не воздержаем даже и помыслить, не то что говорить. Тем более, что термин *ипостась*, или же, – как здесь, – *личность*, служит для обозначения именно *реальности*, притом реальности *субстанциальной*. По словам, – а не по мысли только, – *преподобного Иоанна Дамаскина*, он применим по отношению лишь *к индивидам категории субстанции, усии, сущности*. В контексте же *категории отношения*, – как, собственно, и прочих, – он вовсе и не употребителен. Тем более и паче – *усия, сущность*. Воззри же на святых отцов!

Но коли уж, однако, *личность* и *сущность* «несводимы», то вследствие того они же и *различны*. Даже если это и *различие тождественных*, по *Лейбницу*. С монадологией последнего же **В. Н. Лосский** не мог быть не знаком. – См.: *Хоружий С. С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. – *Лев Карсавин*. Религиозно–философские сочинения. – М., 1992. – Вступительная статья. – С. XXIII. – Однако лейбницевы–то *монады* вполне *однородны* и именно поэтому *по сути* и *тождественны*. Но в отношении *личности* и *сущности* – *в принципе* – *однородность*, как мы увидим далее, здесь категорически отвергается. Посему же остаётся предположить, что за словами **В. Н. Лосского** скрывается какая–то иная мысль. Быть может, тут имеется в виду недопустимость постулирования *противопоставленности двух различных–таки реальностей?* Тогда выражена эта мысль не совсем корректно. Но в данном случае и это вовсе уж и не важно.

В развитие своей идеи автор затем, как бы сводя *несводимые*, пишет: «*Ипостась* же есть то, что есть *усия*, к ней приложимы все свойства, – или же все отрицания, – какие только могут быть сформулированы по отноше-

нию к «*сверхсущности*»...». Но несгибаемо затем он заключает: «...и, однако, она остаётся к *усии* не сводимой». – *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 107.

Но позвольте: ведь если «*ипостась* есть то, что есть *усия*», и притом «*ипостась как таковая*» «остаётся к *усии не сводимой*», то ведь возьмем вместо Троицы как минимум *четверицу* тождесущих! Ежели не более того! Так неужели автор наш сие сознательно изрек?

Не надеясь, естественно, на вразумительный ответ, последуем далее. Конечный же вывод *В. Н. Лосского* и в данном случае таков: «...если бы мы и захотели обобщать и найти *определение «Божественной Ипостаси»*, надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение *трёх Ипостасей* – это *невозможность какого бы то ни было общего их определения*».

Затем следует привычная «*анофатическая*» экзерциция, поддающаяся раскодировке лишь только через совершенное и полное её отрицание: «Они сходны в том, в чём несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное тождество, вне которого немислимо говорить об ипостасном Три–Единстве». – Там же.

Как видим, для *ипостаси собственного изобретения* – и *ипостаси человеческой*, и *Ипостаси Божественной* – автор не может обрести ни определённого собственного содержания, отличного от содержания *природы*: «...мы не найдём ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (φύσις) и принадлежало бы исключительно *личности как таковой*», ни вербального определения: «...сформулировать *понятие личности человека* мы не можем», «...единственное обобщающее определение *трёх Ипостасей* – это *невозможность какого бы то ни было общего их определения*».

Провинциальный богослов сразу же понял бы, что здесь что–то не совсем так и даже совсем наоборот: ведь святые отцы располагали и делились всем этим. Пусть даже и с оговоркой: *как можем*. Но как раз то, чем располагали святые отцы, в Париже *фактически не принимается и просто отвергается*. При этом в качестве некой неопровержимой и незыблемой основы выдвигается *нечто собственное и весьма своеобразное*.

Вспомним прямую и отважную декларацию *прот. Сергия Булгакова*. Однако те, что не так отважны и прямы, вещают нам о сем весьма завуали-

.....
 ровано, «*анофатически*», приписывая—таки собственные свои измышления отнюдь не повинным в том отцам. Но как верёвочке не виться...

Приглашаем же посмотреть, каков будет—таки в нашем случае конец. Как и всегда, *В. Н. Лосский* начинает вить свою *зеростремительную* нить, отправляясь (не хочется употреблять слово: *отталкиваясь*, хотя здесь оно более точно раскрывало бы смысл описываемого деяния) «*от отцов*»: «Великой проблемой IV века было выразить Божественное единство и различие, одновременность в Боге монады и триады ... Отцы (этого) «тринитарного», по преимуществу, века, чтобы подвести умы к тайне Троичности, охотнее всего пользовались терминами «*усия*» и «*ипостась*». — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 41, 212; на с. 41–42 следует затем соответствующая цитация из *Аристотеля* и *преподобного Иоанна Дамаскина*.

Однако, — начинает автор подготовку собственного плацдарма для терминологической интервенции, — «ошибочен метод историков, которые хотят выразить мысль отцов Церкви, интерпретируя термины, которыми они пользуются в духе эллинистической философии». — Там же. — С. 40: в указанной публикации именно так, но, конечно же, здесь с очевидностью после слова *пользуются* выпала *запятая*.

«Мы видим у отцов, — естественно, следует далее, — подлинное *претворение* языка: используя то термины философские, то слова, заимствованные из повседневного языка, они так преобразовали их смысл, что сообщили им способность обозначать ту поразительную и новую реальность, которую открывает только христианство — реальность личности: в Боге и человеке...». — Там же. — С. 212.

Более того, опираясь на плечо *священника Павла Флоренского* и полагая необходимым и возможным даже героизировать ситуацию, *В. Н. Лосский* пишет: «Потребовались нечеловеческие усилия таких отцов Церкви, как *святые Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов*, и ещё многих других, чтобы очистить понятия, свойственные эллинскому образу мысли, разрушить их непроницаемые перегородки, *вводя в них начало христианского анофатизма*, преобразовавшего рационалистическое умствование в созерцание тайн Пресвятой Троицы». — Там же. — С. 40–41, 212.

Ведь, замечает автор, данные термины — ««*усия*» и «*ипостась*» — почти *синонимы*», и это «как бы для того, чтобы *сокрушить наш рассудок* ... Гениальность святых отцов заключалась здесь в том, что они пользовались *обоими синонимами*, чтобы различать в Боге то, что является *общим* —

«*усия*»—*субстанция* или *сущность*, и то, что является *частным* — «*ипостась*» или *лицо*». — Там же. — С. 42, 218; см. с. 46.

Затем, однако, *В. Н. Лосский* спохватывается: «Практически «*усия*» и «*ипостась*» были *вначале* синонимами: оба термина относились к сфере бытия...». — Там же. — С. 213.

«Надо было, — читаем в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви», — найти терминологическое различие, которое выражало бы в Божестве единство и различие, не давая преобладания ни одному, ни другому, не давая мысли уклониться ни в унитаризм савеллиан, ни в требожие язычников». — Там же. — С. 41; см. с. 46.

«*Мысль*, различающая в Боге «*усию*» и «*ипостась*», — говорится в статье «Богословское понятие человеческой личности», в коей идеи автора получают окончательное завершение, — *пользуется* словарём метафизическим и *выражает себя* в терминах онтологических, которые в данном случае являются *не столько понятиями, сколько условными знаками*, отмечающими *абсолютную тождественность и абсолютную различимость*. В своём желании выразить «*несводимость*» *ипостаси* к *усии*, *несводимость личности* к *сущности*, *не противопоставляя их, однако, как две различные реальности*, святые отцы провели различие между этими двумя *синонимами*, что действительно было терминологической находкой...». — *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Сборник статей. — М., 1995. — С. 107.

«Апофатизм (каппадокийцев, понятно), — читаем далее, — придаёт ... термину («*усия*») металоогическую глубину непознаваемой трансцендентности. Библия (sic!) окружает «*усию*» преславным сиянием Божественных имён». — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 214.

В Библии, отметим со своей стороны, имея в виду, безусловно, *Септуагинту*, слово «*усия*» употреблено всего два раза: в книге Товита и в одной из Макковейских книг. Дважды оно встречается и в Новом Завете — в Евангелии от Луки (притча о блудном сыне). Безусловно, всегда в значении «*имущество*», «*состояние*». Но об этом не знали даже *святые и великие Афанасий и Василий*, как не знали этого и другие святые отцы и их оппоненты в тринитарных спорах. Главным аргументом против использования термина «*усия*» в Никейском Символе веры и вообще в тринитарном богословии была ссылка на отсутствие слова в Священном Писании. Фактически, как видим, данный аргумент не совсем корректен. Однако при этом вряд ли допустимо и говорить, якобы сама «*Библия* окружает «*усию*» преславным сиянием Божественных имён».

«Что же касается, – продолжим цитацию, – слова «*ипостась*» (именно здесь появляется под влиянием христианского учения мысль подлинно новая), то оно уже полностью утрачивает значение «*индивидуального*». – Там же.

В другом же месте утверждается и более того: «*В образе мыслей восточных отцов* очищенное от аристотелизма богословское понятие *ипостаси* означает скорее *не индивид, а личность в современном понимании этого слова*». – Там же. – С. 43.

Здесь можно отметить весьма хитросплетённый аргументационный ход: «*в образе мыслей отцов*». Все те дефиниции «*от отцов*», кои в изобилии приводятся автором, говорят как раз об обратном. Но для Парижа – это не указ. И здесь приходит на выручку по-прежнему безотказная формула-вездеход: *отцы говорили и писали одно, а в мыслях держали совсем иное*.

«Однако, – под непреодолимым давлением фактов в контексте последующего развития православного богословия (после пространной цитации из *блаженного Феодорита Кирского* и *преподобного Иоанна Дамаскина*) с печалью вынужден–таки констатировать автор, – «*усия*» и «*ипостась*» всё же *синонимы*, и каждый раз, как мы хотим установить чёткое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы снова и неизбежно впадаем в область *концептуального познания*: противопоставляем *общее – частному*, «*вторую усию*» – *индивидуальной субстанции, род или вид – индивидууму*». – Лосский В. Н. По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 108.

«Ясно, – продолжает В. Н. Лосский, декларируя уже свою собственную позицию, самым очевидным образом отличную от святоотеческой, и произнося *заветное слово*, – что подобное определение *ипостаси* могло быть лишь некоторым подходом к троическому богословию, как бы отправной точкой *от концепции – к понятию «деконцептуализованному»*, которое уже больше не есть понятие *индивидуума*, принадлежащего к некоторому роду». – Там же.

«(Ибо) только методически «*деконцептуализируемая*» отрицанием *мысль может говорить* (sic!) о тайне *личности*, ибо этот ни к какой природе не сводимый «*остаток*» не может быть определён, но лишь показан». – Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. – С. 43, 215.

И далее читаем: «Если некоторые критики и видели в учении святого *Василия Великого* о Троице различие $\acute{\upsilon}\pi\acute{\omicron}\tau\omicron\tau\iota\varsigma$ и $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, соответствующее аристотелевскому различению $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta$ и $\delta\acute{\epsilon}\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha$ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого *за пределами концепций*, от его *концептуальных подмостков и лесов*.

В троическом богословии (которое для отцов первых веков было «богословием» по преимуществу, «теологией» – в прямом смысле слова), – следует далее, – понятие «*ипостась*» не соответствует понятию «*индивидуум*» и «*Божество*» не есть понятие некоей «*индивидуальной субстанции Божественной природы*». То концептуальное различие между *синонимами*, которое *Феодорит* приписывает отцам, по своей форме есть не что иное, как подход через определения к *неопределимому*. *Феодорит*, по существу, был неправ, когда введённое отцами *концептуальное различие* (sic!) противопоставлял тождеству этих двух терминов в «философии мира». Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной *синонимике* выбранных отцами двух терминов для обозначения в Боге «*общего*» и «*частного*» лишь исторический курьёз.

Но для чего же, – вопрошает автор, – и было выбирать эту *синонимку*, как не для сохранения за «*общим*» значения *конкретной усии* (sic!) и не для исключения из «*частного*» всякой ограниченности, свойственной *индивидууму*? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие «*ипостась*» распространилось *на всю общую природу*, а не дробило бы её?

Если это так, то *установленную отцами богословскую истину* различения *усии и ипостаси* следует искать *не в буквальности концептуального выражения*, а между ним и тождеством тех двух понятий, которые были свойственны «философии мира» (sic!), то есть *истину надо нам искать за пределами понятий (концепций)*; там они очищаются и становятся *знаками* личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов». – Там же. – С. 108–109.

«Итак, – резюмируется с несомненным пафосом, – троическое богословие каппадокийцев развивается *в апофатическом движении*, которое в конце концов «*деконцептуализирует концепты*», относимые к тайне Личного Бога в Своей трансцендентной природе». – *Лосский В. Н.* Апофаза и троическое богословие. – *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 35; вместо *Своей*, безусловно, следует поставить *Его*.

Ибо, – конкретизирует эпигон, «углубляя» *В. Н. Лосского*, – «между Сциллой монотеизма в его модалистической интерпретации и Харибдой требожия в трактовке арианского типа оказывается в состоянии пройти только *деконцептуализированное понятие*, каковым как раз и является понятие *личности*». – *Лебедев А.* Ещё раз о логике триединства. – «Журнал Московской Патриархии». – 1996. – № 6. – С. 62.

(В своей интенции утверждения *неопределимости человеческой личности*, «которая не может быть выражена понятиями», ибо «понятие объективирует и собирает», и в обращении к идее «*деконцептуализированной мысли*», которая–де «*может говорить о тайне личности*», и «*деконцептуализированного понятия*», способного проходить *сквозь игольное ушко*, *В. Н. Лосский*, – отметим, – надёжно опирается, в частности, на плечо *священника Павла Флоренского*.

Отец *Павел Флоренский*, по словам *Е. Н. Трубецкого* в его «Смысле жизни», яркий представитель так называемого *алогического мистицизма* или *мистического алогизма* на Руси первых десятилетий XX века, в самом уже стремлении к *разумной вере* зревший «*начало дьявольской гордыни*», целиком и полностью отвергал всякую возможность определения *понятия личности*, или *ипостаси*, на котором, собственно, строится всё тринитарное, христологическое и прочее богословие. *Личность*, по его словам, отличается от *вещи* тем, что «в противоположность последней, подлежащей понятию и поэтому «понятной», она «непонятна», выходит за пределы всякого понятия, трансцендентна всякому понятию».

«Можно, – полагал, однако, автор, – создать *символ* коренной характеристики личности, или же *значок, слово*, и, *не определяя его*, ввести *формально* в систему других слов и распорядиться так, чтобы оно подлежало общим операциям над символами, «*как если бы*» было оно в самом деле *знаком понятия*. Что же касается до *содержания* этого *символа*, то оно не может быть рассудочным, но – лишь непосредственно переживаемым *в опыте* самотворчества, в деятельном самопостроении личности, в тождестве духовного самосознания». – *Свящ. Павел Флоренский*. Столп и утверждение Истины. – М., 1914; репринт: М., 1990. – С. 65, 82–83.)

Вот вам и блестящий финал! Словами «*деконцептуализируемая* – то есть, проще говоря, *обесмысливаемая – мысль*», «*деконцептуализированное понятие*», полагаем, сказано *всё*. Это, собственно, *конец* – в данном случае – *православного богословия*, своеобразный *ортоколлáпс*. Ведь там, где *концептуальное познание* (*В. Н. Лосский*) *прекращается*, *концептуально оформленные понятия* (*А. Ле-*

.....
бедев) упраздняются, концепты и вообще мысль деконцептуализируются, общецерковное богословие умолкает!

Ибо, по выражению *лосскоподобного С. С. Хоружего*, современного апологета и проводника помянутого *алогического мистицизма* или *мистического алогизма*, теперь наступает *безмолвие*. – См.: *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991; книга, по свидетельству самого автора, была написана в 1978 году.

Безмолвие, – продолжим словами *В. Н. Лосского*, – кое «стремится к прекращению всяких слов и всякой мысли». – *Лосский В. Н.* По образу и подобию. Сборник статей. – М., 1995. – С. 36.

Неужели же сию хитро преподанную, но пустую «игру в жмурки» возможно и следовало возводить горé и приписывать богомудрённым и богопросвещённым святым отцам? Тем более – *каппадокийцам? Каппадокийцам*, кои – ради преодоления подобного *обскурантизма* (ведь их совопросники тоже ратовали за *бессловесную веру*, изымая вокабулы из Символа) – мужественно сражались не только за *слова*, но даже и за *слоги*? Ибо, – говорили они вместе со *святым Афанасием Великим*, – если утратится хотя бы один *слог*, распадутся все концы Вселенной! Разумеющим, полагаем, понятно, о чём речь?

Да и сам *В. Н. Лосский* поминал о *грандиозной «терминологической работе» «трёх каппадокийцев»*, коей были вытеснены «из богословского языка» «*двусмысленности*» и «*неточности*» предшествовавшего периода. – Там же. – С. 34.

Правда, самому нашему автору всё время казалось, «что *термины троического богословия* должны быть в конце концов *сметены апофазой*, а не вновь обретенны в той запредельности, к которой ведёт нас в своём постепенном восхождении путь отрицаний». Так писал он, например, как раз и именно в статье «*Апофаза и троическое богословие*». – Там же. – С. 36.

Однако, как сие очевидно для всех богомудрствующим, этого отнюдь не произошло, потому что этого произойти и не могло. Ибо, по словам русского религиозного мыслителя *Е. Н. Трубецкого*, – критика пресловутого *алогического мистицизма* или *мистического алогизма* в лице его видных представителей: *священника Павла Флоренского*, тогда профессора экономики и прочих наук *С. Н. Булгакова*, *В. Ф. Эрн* и *Н. А. Бердяева*, – «явление Христа на земле было откровением *не для бессловесных тварей, а только для существа, могущего со-знать Его*». *Откровение во-*

.....
 обще предполагает отнюдь *не прекращение*, по Лосскому, «*всяких слов и всякой мысли*», но именно «*человеческую мысль, проникающую в его смысл*», «*в смысл тайны*». Воспомянем хотя бы синайские скрижали, Ветхий и Новый Завет...

«Все мы должны быть *деятельными участниками соборного разума Христова*: иначе, несмотря на принадлежность нашу к Церкви, мы останемся непричастными Её *Откровению*». – Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. – Глава VI: Религиозный смысл человеческой мысли. – Избранное. – М.: «Канон», 1995. – С. 224, 237, 245, 250.

Ведь мы же, по словам *святого первоверховного апостола Павла*, «*имеем ум Христов*». – 1 Кор. 2, 16.

«В применении *к опыту религиозному*, – писал Е. Н. Трубецкой, полемизируя с представителями *алогического мистицизма*, – ... логическая функция судящей мысли более необходима, чем ко всякому другому, ибо в особенности в религиозных наших восприятиях и переживаниях мы находим пёструю смесь истинного и ложного, подлинного религиозного вдохновения и обманчивой субъективной мечты. Кто относится к этому субъективному материалу религиозной интуиции без критики, кто не подвергает своих религиозных переживаний суду испытующей мысли, тот всегда *рискует принять за Откровение – создания и мечты своего воображения или, что ещё хуже, – самовнушение своего порочного сердца*». – Там же. – С. 223, 255.

«В духовном делании, – продолжим остерегающими словами протоиерея *Георгия Флоровского*, – и в келейной молитве, и в литургической соборности, – всегда остаётся *соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное*. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или *ласкательной чувствительностью* ... Душа вовлекается в игру *мнимостей и настроений* ... Всегда это *прелесть* .

От такого *прельщения* ограждает только *богословский искус, чёткость и смирение богословствующего ума*. Бытом или канонами от *прелести* не загородиться». – Прот. *Гергий Флоровский*. Пути русского богословия. – 3-е изд. – Париж: ИМКА Пресс, 1983. – С. 503.

(И касательно, заметим, одного из наших фигурантов *прот. Георгий Флоровский* писал: «Есть очень явственный налёт *богословской прелести* во всех построениях *Флоренского*...»

Бердяев, – по словам автора, – верно заметил: люди, поверившие в Софию, но не поверившие во Христа, *не могли различать реальностей*. Он говорил это о *Блоке* и других символистах. Но и о *Флоренском* отчасти приходится повторить эти слова, и о самом *Соловьёве*. Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть *эротической прелести...*». – Там же. – С. 494, 497–498.

О «*космическом прельщении*» священника *Павла Флоренского* писал и *Н. А. Бердяев*. – *Николай Бердяев*. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: «Мысль», 1991 (перепечатка издания ИМКА Пресс 1949 г.). – С. 144, 146.)

«История христианского догмата, – заключает *Е. Н. Трубецкой*, – полна ярких доказательств этой положительной ценности логической мысли для выяснения *Откровения*.

Всё его истолкование и раскрытие происходило в борьбе с ересями, затемнявшими или искажавшими величайшую его ценность. Одни из них отрицали или *уменьшали Божественность Иисуса Христа*, признавая Его существом только *подобным Отцу*; другие отрицали в Нём действительное *соединение двух естеств*, утверждая, что Пресвятая Дева была только *Христородицею, а не Богородицею*. Третьи *сливали два естества* – Божеское и человеческое – *в одно*.

Все эти логические формулы ересей были выражениями ложных интуиций, все они были направлены *против подлинной интуиции Христа – совершенного Бога и вместе совершенного человека*, составляющей *самую суть христианского Откровения*.

Как же защищалось против этих ересей христианство? Оно противопоставляло логическим формулам ересей другие формулы, представлявшие собою образец логического изящества. В споре *против ариан* оно выковало понятие *единосущия*; в споре *против монофизитов* оно высказало учение о *нераздельном и неслиянном единстве двух естеств во Христе*. Словом, ясными логическими формулами оно *утвердило подлинное христианское Откровение...*

Логическое суждение тут играло ту же роль, как и в исповедании *Петра: оно утверждало Христа как Сына Бога живого. Оно облакало религиозные переживания в точную логическую форму Вселенского Откровения и тем самым участвовало в строительстве Дома Божия*». – *Трубецкой Е. Н.* Избранное. – М.: «Канон», 1995. – С. 255–256.

«Сколько, например, различных слов в мире, – во время оно писал *апостол Павел* коринфянам, – и ни одного из них нет без значения, ибо, если я не понимаю значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец ... Ибо, кто говорит *на незнакомом языке*, тот говорит *не людям, а Богу* ... А кто пророчествует, тот говорит *людям в назидание, увещание и утешение*. Кто говорит *на незнакомом языке*, тот *назидает себя*; а кто пророчествует, тот *назидает церковь* ... (и) *пророчествующий превосходнее* того, кто *говорит языками*, разве он притом будет и *изъяснять, чтобы церковь получила назидание* ... Так и вы, ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими *к назиданию церкви*. А потому говорящий *на незнакомом языке*, молись *о даре истолкования* ... Если же не будет *истолкователя*, то *молчи в церкви*, а говори *себе и Богу* ... Ибо, когда я молюсь *на незнакомом языке*, то, хотя дух мой и молится, но *ум мой остаётся без плода*. Что же желать? Стану молиться духом, *стану молиться и умом*; буду петь духом, *буду петь и умом* ... *Но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке. Итак, языки суть знамение не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих* ... *Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать*». – 1 Кор. 14. 1–5, 10–15, 19, 22 и другие.

«*Слово Христово*, – писал апостол языков другим своим чадам духовным, – да вселяется в вас обильно, *со всякой премудростью; научайте и вразумляйте друг друга*...». – Кол. 3. 16.

Протоиерей Георгий Флоровский, сохранивший верность святоотеческой терминологической традиции и одним из немногих выступивший против всех и всяческих парижских нововведений, по поводу модернистских тенденций в богословии в «Пути русского богословия», в частности, писал:

«В период увлечения немецким идеализмом у многих возникала мысль переложить заново всю догматику и самые догматы с устаревшего эллинистического языка (сравни выше высказывания *В. Н. Лосского!*) на более понятный и близкий язык новейшего идеализма в ключе *Гегеля*, или *Шеллинга*, или *Баадера*, или кого ещё другого (это приходило в голову даже *Хомякову*). Эти попытки продолжаются и теперь.

Может ли человек «Фаустовской культуры» удовлетвориться статическим шифром устарелого эллинизма? Не расплавились ли все эти старинные и отсталые слова? Не стала ли самая душа совсем иной, и не поте-

.....
рына ли уже впечатлительность к этим «роковым и печальным образом не-современным» словам и символам? ...

Здесь сразу же приходится спросить: почему же стали эти символы и категории так «несовременны»? Не потому ли, скорее всего, что современность не помнит родства», не способна со-включить в себя своё же прошлое, от которого она оторвалась и отщепилась?

Ведь, во всяком случае, «современная философия и психология» сама подлежит предварительной проверке и оправданию из глубин церковного опыта. Гегельянский или кантианский строй мысли с этим опытом никак не соизмерим. И, в самом деле, стоит ли мерить Церковную Полноту кантианским мериллом, или перемеривать её по *Лотце*, или по *Бергсону*, даже и по *Шеллингу*? *В самом замысле есть что-то трагикомическое...*

Нет, не переводить догматические формулы с устаревшего на современный язык следовало бы, но именно *вернуться* творчески к этому «старому» опыту, вновь его *со-пережить и со-включить* своё мышление в непрерывную ткань Соборной Полноты.

Все прежние опыты подобной «*передачи*» или переложения неизменно оказывались только «*предательством*», – то есть *перетолкованием в терминах заведомо неадекватных*. – Цит. по: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 237–238.

Результаты подобного *предательства*, как видим, уже налицо. Имеем в виду прежде всего *парижское богословие, как это ни печально, заполнившее умы и отечественного российского богомудствующего юношества*. И последнее совершилось и совершается и в наше время, к сожалению, даже в стенах православных богословских учебных заведений благодаря ревностным не по разуму трудам и усилиям подобных маргинальных и беспривязных псевдопрофессоров и псевдотеологов, яко же и ты сам, престранноглаголивый, сих духовных младорастлителей, кои свои скороспелые откровения не соизволяют да и не находят нужным сверять хотя бы даже с догматическими преданиями Церковной Полноты. А в результате их извращающих священные истины злоторных напрягов придётся, по всему вероятно, всех подопытных студиозов, обречённых на погружение во тьму ложного ведения, отправлять на реабилитацию *ко Дворкину*.

Применительно к анализируемой публикации не применём отметить и следующее: вряд ли может служить хоть каким-то оправданием для содержащихся в ней неправославных и антиправославных мнений то престранное весьма и печальное обстоятельство, что её появление в свет совер-

.....

шилось вольным или невольным попусшением архимандрита *Макария (Веретенникова)*, первенствующего члена редколлегии журнала «А и Ω» и по совместительству тоже академического наставника. Ведь и не всякое веретено право вертится, особенно, егда полагает оно, будто и есть А и Ω. Но студентов Московской духовной академии искренне жаль. В любом случае – наше им сочувствие!

Утешает пока лишь одно: на журнале нет индульгирующего надписания: «*По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*», как это сейчас весьма модно делать и делается. Но зато в качестве эпитафии стоит: «...заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией» (Мф. 22:29)». Похоже, члены редколлегии кого-то имеют в виду...

Ты же, неизъясниморечивый, прими укор сей с сокрушением в сердце своем и отворотись пагубоносных искушений в удобопреклонных к сему и непрепобежденных самости и гордыне презреть гармонично излианный чрез сонмы богомудрых соборных отцов и учителей свет божественного ведения.

И не дерзай не токмо рещи, но и помыслити нечто сверх и вопреки, но благоразумно и благочестиво уподобись тем, кои в смиренном и благоговейном течении в благопослушании и непрекословии священноначальствующим в Церкви постоянно и неуклонно простираются к сему непрестанно озаряющему всех свету.

И помни присно: незнание изгоняется знанием и Божественное открывается и созерцается каждым сообразно чистоте и благообразию его помышлений!

Внемли же, кайся и уповай: Господь милосерд!

*В смиренномудрии нищенствующий духом
православный братолюб*

*Во граде Москве,
в преддверии памяти
святых первоверховных апостолов Петра и Павла*