

О Богочеловечестве. Невеста Агнца. Часть III протоиерей Сергей Булгаков

[Часть I](#) • [Часть II](#) • [Часть III](#)

[К читателю](#)

К читателю

Сочинение, предлагаемое вниманию читателя, представляет собою третью и заключительную часть богословской трилогии, посвященной раскрытию основной истины христианства о Богочеловечестве. По общему плану, как оно было задумано около десяти лет назад, его первая и вторая часть посвящены естеству Божественному: Агнец Божий, 1933, и Утешитель, 1935, – христология и пневматологии, третья же и последняя его часть – человечности. Здесь рассматриваются разные стороны тварного бытия, от природного и падшего его состояния до прославленного и преображенного. Таким образом, тема этого труда есть учение о Церкви, экклезиология, понятая во всей ее широте и глубине, как софиология. Она необходимо включает в себя в эсхатологию, как завершительную часть всего учения о Богочеловечестве, содержа его наиболее обобщающие и последние истины. Постольку она есть и наиболее важная и ответственная часть всего труда о Богочеловечестве. Таковою она является и для составителя, ныне отдающего ее на обсуждение церковное.

Несколько слов о внешних судьбах этой книги. К 1939 году она была совершенно готова к печати. Однако, в ее издании образовался длительный перерыв, исполненный величайших потрясений в жизни всего мира. Испытания этих лет, личные и общие, естественно являлись для меня жизненной проверкой верований, которые здесь находят для себя исповедание. В связи с этим я должен сказать, что без колебаний отдаю эту книгу в печать в том виде, как она была первоначально написана. Лишь в качестве заключительного «Аминь» мною прибавлены Addenda. Последние, хотя и содержат отчасти повторения уже сказанного, но представляются мне

необходимыми именно в качестве такого подтверждения этого исповедания веры.

И что еще скажу? Истины, которые содержатся в откровении о Богочеловечестве, в частности же в эсхатологическом его раскрытии, столь незыблемы и универсальны, что пред ними бледнеют, как бы изничтожаются в своем отологическом значении даже самые потрясающие события мировой истории, которых свидетелями мы ныне являемся, поскольку мы их постигаем в свете Грядущего. А это Грядущее есть явление Церкви в силе и славе, вместе с преображением твари. Сердцем же в душой, личным средоточием творения является Дева-Мать, «Жена и Невеста Агнца», она же и «Святой город – Небесный Иерусалим – нисходящий с небес от Бога», «приготовленный как невеста украшенная для своего мужа» (Откр. 21, 2), «скиния Бога с человеками» (3).

И вред лицом этого Грядущего надлежит снова и снова в сердце своем вопиять молитвенным воплем веры, любви и упования: «И Дух и Невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди!... Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе! (Откр. 22, 17, 20).

11/24 Июня 1942 года.

Сергиевское Подворье в Париже.

Отдел I: Творец и творение

Глава первая: Сотворение мира из «ничего»

1) Космизм

В христианском разумении соотношения, существующего между Богом и миром, прежде всего, следует исключить два полярно противоположных воззрения: пантеистический или атеистический монизм, с одной стороны, и дуалистическое понимание творения, с другой. Согласно монистическому учению, мир сам себе довлеет и понятен из самого себя. В глубине своей имманентности он осуществляет полноту самого себя, содержа сокровенные корни своего бытия. Субстанция мира есть единственная и последняя его основа. Как бы мы ее ни понимали: материалистически ли, как мировое вещество, – материю или энергию, или же спиритуалистически, – как духовную монаду или систему монад, общей для всех видов монизма остается эта самозамкнутость и самодовлеимость мира и его в этом смысле абсолютность. Такое мировоззрение по существу является миробожием, спекулятивным или мистическим, или же просто безбожием, в котором отрицается божественное бытие выше мира, над миром, в мире. Этому мировоззрению присуще отрицание самой проблемы о происхождении мира, поскольку абсолютному бытию таковое вовсе не свойственно. Оно вечно есть, хотя бы полнота этого бытия и осуществлялась только во времени. Здесь может быть речь о соотношении ноуменального и феноменального бытия, субстанция и эмпирии. Вообще остается место для всякого рода различий внутри этого самозамкнутого мироединства. На этой почве возможны разные образы этого мировоззрения, – от мистико-поэтического восприятия мира до прозаически эмпирического, механически-материалистического его понимания. Здесь возможно даже развитие мистики, которая способна принимать не только поэтическое, но и субъективно-религиозное оформление. Однако, по существу и монистическое мировоззрение атеистично, поскольку оно не признает сверхмирного, трансцендентного Бога, замыкается от Него в самодовлеющем бытии, а через это утрачивает и истинную идею мира. Последняя существует только в

соотношении мира к сверхмирному божественному началу. Благодаря тому, что в имманентном бытии возможно различие разных слоев его или глубин, пантеизм может не сознавать себя в своем миробожии, в качестве безбожия. История знает религиозно-философские системы, которые почитались, как самими их адептами, так и последователями за глубоко религиозные: таковы в древней философии стоицизм, и особенно неоплатонизм; таковы браманизм и буддизм; такова новейшая теософия и антропософия. Общая и отличительная их черта в том, что им одинаково чужда идея сотворения мира Богом премирным или сверхмирным. В этих учениях иногда признается даже творение мира, но лишь в смысле его самооформления, – чрез высшие его же силы («иерархии») в отношении к низшим. В недрах единого космического целого допускается возникновение ряда миров, – космическая эволюция, неизвестно откуда начавшаяся, но в своих «аватарах» идущая в бесконечность. Но эта автоэволюция мира ничего не изменяет в основном космизме этого мировоззрения, и основной чертой, отличавшей его от христианской космологии, является именно отсутствие идеи сотворенности мира, которое, конечно, коренится в отрицании Творца. Основное соотношение между Творцом и творением, – со всей сложной проблематикой, здесь заключавшейся, отсутствует в пантеизме. Мир для него самоочевиден и не нуждается для себя в объяснении.

2) Дуализм

Противоположным полюсом космизма или миробожия в уразумении мира является дуализм. Ему свойственно признание сотворенности мира. Однако, мир для него сотворен не одним творцом, но двумя; «природу вместе созидали – белбог и мрачный чернобог». Примышление этого второго начала имеет корни в морали и теодицее, вытекает из потребности объяснить зло и несовершенство в мире, но здесь получает силу и мотив метафизический или онтологический. Мир, поскольку он есть не-Бог, хотя и имеет для себя основание в Боге, как своем Творце, все же не может обойтись без точки опоры вне Бога или наряду с Богом. Этой опорой именно и полагается основание для его собственного, внебожественного бытия. Здесь имеет место своеобразное применение закона тождества, который находит отрицательное для себя выражение в законе противоречия (и «исключенного третьего»). Бог в полноте Своего божественного бытия есть только Бог, Он замкнут и как бы ограничен в бытии Своим собственным Божеством. Для мира же в его особности не находится места в Божестве. Миру остается искать поῦ ὅτῳ, онтологического для себя места (Платоновского ἑκπαυτεῖον) вне Божества или наряду с Божеством. Отсюда проистекает постулат некоего божественного инобытия, второго бога, обращенного всецело лицом к миру. Это второе божество мыслится или в различных мифологических образах изначальной матери-материи, Тиамат, каковы бы ни были эти конкретные мифологические образы в разных религиях, или в дуалистическом двубожии, с признанием двух, не только различных, но и в известном смысле противоположных, между собою борющихся, и друг друга взаимно восполняющих богов: Ормузд и Ариман в иранских религиях, гностические учения в разных формах. Легко постигнуть всю религиозную абсурдность такого дуализма, который также представляет собой лишь замаскированную форму атеизма: два бога не суть боги, ибо взаимно друг друга упраздняют. Идее Бога присуща Его абсолютность, а потому и

единственность. Если наряду с первым богом необходимо должен быть еще и второй, это значит, что первый есть уже не-бог. Идея двоицы богов (не имеющая никакого сходства с учением божественного триединства, или Св. Троицы) есть выражение изнеможения мысли, некоторого ее тупика, из которого она не может найти выхода и потому ищет его в абсурде. Поэтому-то и нет ни одной значительной философской системы, которая была бы дуалистична. Даже политеизм, поскольку он все-таки является гено-политеизмом (Олимпом), представляется высшим мировоззрением сравнительно со всей безысходностью дуализма. В политеизме мы имеем идею многообразия божественного мира, которое в полноте своей все же смыкается в некое многоединство, божественную плерому. Основная ложь его относится к недолжному ипостасированию лучей этой плеромы, как богов; напротив, понятый в качестве тварных иерархий или же умного неба, он получает для себя относительно правомерное истолкование. Дуалистическое же безбожие есть некая плененность сатанизмом, при которой князь мира сего, чернобог, притязает занять место наряду с Богом.

Однако, это второе начало может быть понято и как «место» для мира, ἐκπαυεῖον или ἡχώα Платона, где он может найти для себя существование наряду с абсолютностью Божией. Мир не хочет обратиться в свое ничто пред лицом этой абсолютности, но ищет своего что. Его он и находит в каком-то противо-боге, минус-боге. Но минус есть только минус и остается им если он хочет превратить свое не-что в некое что, его он заимствует из полноты божественного бытия, погружается в него, и в известном смысле сливается с ним. Или же наоборот, он в себя, в собственное бытие, хочет вовлечь бытие божественное, противопоставить себя его полноте. Но божественное бытие неделимо, и оно не может быть частью самого себя. Поэтому и попытка заимствовать из него его же часть, т. е. двубожие, просто неосуществима. Поэтому всякая система дуализма разлагается от внутреннего противоречия: есть онтологический non-sens, с которым можно просто не считаться в общей проблематике мира. Невозможно принять,

что существует Бог, а наряду с Ним и помимо Него есть нарочито обращенное к миру, мнимо-божественное начало, «второй Бог». С этой философемой (или теологемой) мы можем просто не считаться. И, однако, является закономерным, и даже неизбежным, выраженное здесь стремление найти особое место для мира, оградить его в собственном бытии от полноты бытия божественного, а тем самым спастись и от пантеизма, который иногда подстерегает нас на путях не только миробожия, но и теизма. Надо найти свое собственное место для мира с тем, чтобы возможно было сопоставить и в известном смысле даже противопоставить мир Богу, онтологически различить Бога и мир. Однако, то заключение, которое мы можем извлечь на основании невозможности и противоречивости дуализма, остается только отрицательным: нет и не может быть собственного места или независимого основания для мира, которое принадлежало бы ему самому. Если же оно и есть, то оно должно быть положено Богом, ибо нет ничего, что было бы вне Бога и помимо Бога, и в этом смысле было бы не-Бог. Эта именно мысль и выражается в догматической формуле, что мир сотворен Богом, притом сотворен «из ничего». Разумеется, нельзя понимать это «ничто» в качестве какого бы то ни было что, существующего еще до сотворения мира, как необходимый для него материал, или, по крайней мере, как возможность его происхождения. Понять «ничто» как какое-либо что, в образе некоторой метафизической туманности, как некое *μὴ ὄν* или же нетварную или, точнее, дотварную (хотя уже имевшую интенцию к тварности) «свободу», значит раскрыть двери дуализму со всеми его уничтожающими противоречиями. Ничто, из которого сотворен мир, есть именно **не**-что, чистое **не** онтологической пустоты. Иными словами, формула, что мир сотворен Богом из нечего, имеет прежде всего отрицательное значение. Не существует никакого вне-божественного основания для творения. Она есть только раскрытие содержания мысли, что мир сотворен Богом («аналитическое» суждение в смысле Канта). По выражению Псевдо-Дионисия Ареопагита, Бог сотворил и самое Ничто,¹ дав ему бытие в творении. В этом смысле мы должны, не смешивая, различать два ничто:

дотварное или нетварное ничто, или чистый онтологический нуль, пустота, которая мыслится нами лишь чрез логическое отталкивание, отрицание всякого бытия, в некоем «незаконнорожденном суждении» (по слову Платона), и бытийственное, тварное ничто $\mu\eta\ \delta\upsilon$, которым, так сказать, пронизано или переложено творение. Последнее же представляет собой не более, как модус этого тварного бытия, но в этом смысле оно есть.

3) Софийность мира

Последовательное преодоление дуализма, не возвращает ли нас снова к некоему божественному монизму, представляющему собой как бы антипод монизма пантеистического или тео-космического? Если в последнем провозглашается, что все есть мир, и нет ничего вне мира или выше мира, то здесь мы стоим перед лицом антитезиса, гласящего, что все есть Бог и только Бог, нет и не может быть места для бытия вне Бога или наряду с Богом, а, следовательно, нет и не может быть мира. В истории мысли это заключение и является обычным исходом религиозно-окрашенного пантеизма; все есть атман, божественное дыхание, божество. Из этой антитетики как будто нет мыслительного исхода. Он может быть найден лишь чрез перенесение вопроса в иную плоскость, μεταβασις εἰς ἄλλο γένος, из статической в динамическую. Мир соотносится с Богом не как равный Ему, с Ним координированный образ бытия, но как, если так можно сказать, образ бытия инородный. Он сотворен Богом, есть Его творение. Его существование есть особая модальность бытия, которое едино, именно бытие Божественное. И для мира нет никакого другого основания или «места» бытия, как эта его сотворенность Богом, или же как особый образ бытия Божественного. И то, что мир сотворен «из ничего», значит лишь, что мир существует в Боге и только Богом, ибо собственного основания бытия в нем нет. В себе мир безосновен, утвержден над бездной, и эта бездна – «ничто».

Мир сотворен. Вместо проблематики о собственном, особом месте для мира, втором боге или ино-боге, которого не существует, возникает вся полнота проблематики о сотворении, которым определяется как самое бытие мира, так и его соотношение с Богом, обращенность мира к Богу, ибо сотворенность именно и есть это отношение. Нужно понять природу или характер этого соотношения. Здесь мы вступаем на почву христианского откровения, ибо сотворенность мира только и может быть предметом веры и содержанием

откровения. Эта истина о мире, лежащая, однако, за пределами мира, как относящаяся к Богу, не может быть установлена силою человеческого мышления, которое, как таковое, остается имманентным миру. В этом смысле она есть предел для мысли. Однако, она может быть ею освоена в тех границах, которыми она обращена к миру.

Итак, надо, прежде всего, принять идею сотворенности в ее существенных чертах, как в положительном, так и в отрицательном ее раскрытии. Поэтому пред нами снова встает общий предварительный вопрос: сотворен ли мир Богом, или же ему сродственно собственное бытие, и он вовсе не нуждается в сотворении?

а) Платонизм

Эта идея сотворенности мира положена в основание учения о нем в Откровении и раскрывается уже в первых, основоположных главах первой книги Библии о происхождении Бытия, Гenezисе. Эта же идея входит в состав некоторых языческих учений, хотя и с неизбежными дуалистическими примесями и извращениями. И, однако, она осталась чужда и даже враждебна античному любомудрию, не вмещающаяся в его границы. И, прежде всего, она несвойственна учению Платона об идеях, как оно излагается в основных диалогах: Федре, Пире, Федоне и др. Идеи представляют собою мир подлинно сущего, зыблущегося над эмпирическим миром и его собою как бы дублирующего. Это есть софийная фотосфера над миром, вечная, божественная София, Божество без Бога. Ей противостоит София тварная, те же идеи, погруженные в ничто, в становление, и благодаря этому находящиеся в состоянии ущербленности (настолько, что даже возникает трудный вопрос о том, все ли образы бытия могут иметь для себя ответствующие идеи). Итак, мир становления смотрится в небо идей и (хотя и с преломлениями) в себе его отражает. Однако, как же преодолевается эта пропасть, отделяющая умное небо идей от эмпирической юдоли, этот онтологический hiatus? Ответа на этот вопрос нет в платонизме² и именно эту-то отделенность идеальной, умопостигаемой основы мира от самого мира, этот hiatus, и имеет в виду Аристотель в своей критике платонизма.

b) Аристотелизм

Идеи существуют не в вещах, но над вещами и вне их, как абстрактные теми, которым Аристотель противопоставляет те же идеи, однако, существенно связанные с бытием *in concreto*, как целепричины, энергии, энтелехии.³ Аристотель не отрицает истину платонизма в учении об идеях, но хочет его восполнить или выявить до конца (причем на путях этого раскрытия для него, конечно, вырастают и новые трудности). Некоторый вариант, который может быть и восполнением платонизма, мы имеем у Платона в *Тимее*, где говорится о сотворении мира Демиургом, который творит взирая на идеи, из разных смешений. В своей философской незавершенности *Тимей* представляет собой торс без головы и определенного лица, и мифологические образы, в которых выражены самые основные его мотивы, не помогают уразумению, но скорее затемняют мысль. Речь идет здесь как будто о творении, однако, кто же этот творец: бог или «демон», т. е. промежуточное существо, только демиург? На этот вопрос нет прямого ответа. В *Тимее* мы находим некоторое положительное определение соотношения между Софией божественной (идеями) и тварной, как бы в устранение упрека Аристотеля в их разделенности. Однако, основной вопрос об их связи в Едином Первоначале – Боге останется вне рассмотрения и даже постановки: по-прежнему у Платона мы имеем лишь Софию, божество без Бога, идеи без обладающего ими, поскольку демиург не есть Бог. Платонизм остается только отвлеченной софиологией, не связанной с теологией. В силу этой своей ограниченности диалектически он на себе не стоит, несмотря на всю единственность и гениальность этого учения. Оно неизбежно скатывается или в субъективный (трансцендентальный) идеализм (куда завела его новейшая критическая философия), или же в Аристотелевский монизм. Последний представляет собой некоторый портал в христианском богословии, однако, только портал, но не здание. Метафизика Аристотеля, несмотря на его полемику с Платоном, может быть в известном смысле так же понята, как вариант

платонизма, именно в качестве софиологической системы. Хотя аристотелизму не чуждо притязание быть и теологией, однако, в философии Аристотеля мы имеем систему лишь софиологической космологии, хотя последняя и излагается в выражениях теологических. Бог и мир в ней сливаются до неразличимости, субстанциально отождествляются. Трансцендентное не отличается от имманентного, поскольку последнее трансцендентирует в первое, есть его низшее состояние. Вся система Аристотеля представляет собой в этом смысле, – в свете христианского учения, – богословскую двусмысленность и даже противоречие.

По Аристотелю, мир есть движение, которое, включая в себя ряд частных двигателей или причин, не имеет ни начала, ни конца. Мир вечен (Phys. VIII, 252 a 5–24). Движение не могло начаться, поскольку начало предполагает уже для себя предшествующее движение. Этим постулируется такой перводвигатель, который, будучи источником всякого движения, сам – неподвижен, есть неподвижная вечность, αἰών (Met X, 1072 b 29–30). Недвижный двигатель – Бог, actus purus, простая субстанция, есть некое вечное первосущество ζῶον αἰῶνον ἄριστον (Met. X, 1072 b 29). Оно имеет мысль, как первую и единственную деятельность – мышление мышления αὐτός ἄρα νοεῖ εἰπερ ἐστὶ τι κρᾶτιστον καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις (X. 1074 b 34–5), с тождеством мысли и предмета (τὸ αὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν). Первый двигатель движет силой любви, как предмет ее – κινεῖ ὡς ἐρώμενον и движение есть акт вечной любви. Движимое непосредственно им движет и все остальное (κινούμενα δὲ ἄλλα κινεῖ) Он есть благо, объект желания и понимания, «первое желаемое», оно тождественно с первым понимаемым. «Неподвижный двигатель движет, сам оставаясь без движения и неподвижным, вся энергия должна быть в движимом и только акт в двигателе. Первый двигатель касается, сам оставаясь недвижимым. Между Богом и миром не контакт, но связь. Бог движет мир, как цель желаемая, но недостижимая, существо, которое есть само совершенство и цель, к каковой стремятся все существа» (Eth. Nic., X, 1178 b 12). Не входя здесь в исследование системы Аристотеля в ее сильных и

слабых сторонах, ограничимся характеристикой его основной идеи о вечности мира в Боге. Вечность для него равносильна необходимости бытия мира – абсолютной и безусловной.⁴ Вся трудность и в известном смысле беспомощность и незащитимость в таком виде учения Платона об идеях заключается в отделимости Софии Божественной от Софии тварной, так же, как и в необоснованности мира идей с его необъединенностью и даже несводимостью к высшему единящему началу. Благодаря этому, мир оказывается только спекулятивной проекцией языческого политеизма (таким он остается и в истолковании идей, как духовных существ у о. П. Флоренского). Эта черта, – отделенность идей от конкретности, т. е. мира, делает их удвоением мира в абстракции, прозрачной надстройкой зеркальных отражений над реальностью. Этот пункт сделался средоточием критики платонизма у Аристотеля, который бесплотным абстракциям идей противопоставил их энтелехийное бытие в конкретной насыщенности. Фактически он переместил идеи из области Софии Божественной в область Софии тварной: Аристотель провозгласил бытие последней без первой, как бы в отрыве от нее. Он свел таким образом идеи к эмпирии, взятой лишь в категории всеобщности (каковая для себя также требовала бы особого объяснения). Едва ли явилось подлинным достижением это замещение Софии Божественной через Софию тварную, при котором и то и другое начало утверждается в своей обособленности и односторонности. Критика Платоновского учения об идеях у Аристотеля не представляет преодоления его односторонности, потому что в ней самой, вместо одной, наблюдается другая, таковая же односторонность. Платонизм и Аристотелизм в учении об идеях представляют собой диалектически связанные тезис и антитезис, которые взаимно обусловлены, но отнюдь не способны заменить один другого, как это думал Аристотель. Оба они, – и Платон, и Аристотель, – правы, и неправы в своей односторонности тезиса и антитезиса. Они постулируют свой синтез, который в их собственных учениях не содержится, но должен быть найден вне их и выше их. Справедливо, что идеи конкретно существуют только в вещах, т. е. в мире, но их бытие

не может исчерпываться только этим образом их осуществления. Иначе они гасли бы во тьме эмпирии. Однако, их свет светится во тьме и не объемлется ею, п. ч. он проникает во тьму с высоты, – София тварная есть явление и отражение Софии Небесной. Тем не менее, софиология, как учение о премирном начале мира, должна вместить в себя эти величайшие софийные прозрения античной мысли. Диалектика платонизма и аристотелизма в учении об идеях синтезируется в христианском откровении о бого-тварном, или богочеловеческом, характере бытия, о софийности твари. Но София, как и софийность, не мыслится вне отношения к Тому, Кому эта София присуща как Его самооткровение и откровение, т. е. к Личному, Триипостасному Богу. Божество присуще Богу, Который **имеет** Божество и в этом смысле есть Божество. Однако, Божество само по себе еще **не есть** личный Бог, оно отлично от Него, хотя и содержится в Нем, Ему присуще. Но эта связь Бога и Софии в нераздельности и неотожествимости их, (как нераздельны и неотожествимы ипостась и усия), не была ведома за пределами откровения, в язычестве. Философия Аристотеля в дальнейшем развитии учения о тварной Софии оказывается беспомощной и запутывается в софиологических противоречиях. Основная порочность, *πρωτων φεῦδος* религиозно-философской системы Аристотеля именно и состоит в этом отождествлении Бога и Божества или Софии, притом в ее тварном лике. Отсюда и получается двусмысленность аристотелизма и его колебания. Главная трудность, а вместе и несостоятельность его состоит в том, что он одинаково неспособен ни по-настоящему связать, ни различить Бога и мир. С одной стороны, для Аристотеля самоочевидна божественная, софийная основа мира, которая возводится им в своем бытии к премирному Божеству. Не зная личного Бога, а потому и не имея источника истинного ведения Софии, Аристотель отождествляет мир с Богом на основании Софийности мира, присутствия Софии Божественной в Софии тварной, и тогда получается, в качестве спекулятивного выражения софийности мира, пантеизм, точнее, теокосмизм, отождествление Бога и мира. Но вместе с тем, Аристотель

естественно стремится различить Бога и мир. Однако, такое различие совершенно не поддается ему, поскольку в его философии отсутствует идея личного, самосущего Бога, связанного с миром, как Творец с творением. Именно эта последняя связь одновременно и соединяет и разделяет Бога и мир. Хотя преобладающая интуиция аристотелизма в софиологии приводит его к преимущественному признанию Софии тварной, однако и это суждение приходится значительно ограничить. Можно даже сказать, что для Аристотеля является характерным именно неразличие или смешение, доходящее до отождествления, Софии Божественной и Софии тварной. Аристотелевская идея недвижимого перводвигателя соответствует той линии горизонта, где встречаются и как будто смыкаются земля и небо. У Аристотеля, в конце концов, отождествляется Бог и мир, поскольку начало мирового движения исходит непосредственно от перводвигателя – премирного Бога. Тварная София у Аристотеля понимается, как онтологическая совокупность энергетических иерархий бытия, восходящих от потенциальности к реальности и несущих в себе, как внутренний, «энтелехийный» закон своего развития, софийные семена бытия (τὸ καθ' ὅλου), идеальное в реальном. Субстратом реальности является темная ὕλη, принцип тварной реализации в становлении, более или менее соответствующий Платоновскому μὴ ὄν. На языке христианского откровения это соответствует той «земле невидимой и пустой tohu-va-bohu» (Быт. 1, 2), которая положена к бытию велением Божиим «из ничего», – как μὴ ὄν из οὐκ ὄν. Но это множественное и относительное бытие, которое энергетически определяется, как движение, предполагает двигателя и движимое. Перводвигатель же, или абсолютное первобытие, сам остается недвижим, т. е. ему присуща вечность изначальная (а не производная, которую имеет движимый им мир). Этот первый двигатель описывается чертами сверхмирного, нематериального, духовного бытия: он есть самомыслящее, абсолютное мышление, высшее благо, любовь, Божество. Ясно, что это начало соответствует Божественной Софии, Божеству, как основе мира. Однако, в силу отсутствия теологии у Аристотеля, она отождествляется с

ипостасным Богом, а в то же время сливается с миром, как высшая его потенция. Итак, все, что Платоном, как и Аристотелем, каждым по своему и на своем собственном языке, свидетельствуется о божественной или софийной основе мира, истинно, как прозрение человеческого любомудрия. Однако, она остается неосознана и не изъяснена в своей особой природе, как София или Божество, в отношении к Богу. София здесь непосредственно приравнивается Богу, и софиология почитается исчерпывающей всю теологию, а вместе и космологию. Платон, как и Аристотель, одинаково суть античные софиологи, которые, однако, не могут найти завершения своей софиологии в теологии, даже больше того: вообще не имеют последней. В этом над ними тяготеет ограниченность язычества. Олимп, умное небо, прекрасное и совершенное человечество, есть не что иное, как языческая проекция Божественной Софии, Богочеловечества, которая дана философски в платонизме (позднее неоплатонизме) и аристотелизме. Все это есть ветхий завет софиологии в язычестве, причем именно со стороны софиологии античность наиболее приближается к христианству и включается в христианское богословие. Однако, лишь из **полноты** истины обнаруживается та неполнота, которая роковым образом приводит и к извращению. Софиология может быть оправдана не в себе самой, но лишь в связи с теологией, когда она в ней занимает свое собственное место, а не замещает ее, что мы как раз и наблюдаем в античной спекуляции.⁵ Из отвлеченной софиологии, как таковой, не могут быть усмотрены те элементы проблемы о Боге и мире, в их взаимоотношении, которые являются наиболее существенными и решающими, а также и не может быть постигнута связь Софии Божественной и тварной в их взаимном различии, а вместе и отождествлении, как и в отношении ее к личному Богу, открывающемуся в мире. И в то же время, софийность мира с такой силой и подлинностью засвидетельствована именно в античной философии (как и в античной религии), что это не может быть позабыто в истории мысли и вошло, как неотъемлемое достояние, в христианское богословие, с разной

степенью сознательности, но и до сих пор еще неисчерпанное и не раскрытое во всем своем значении.

с) Патристика

В ранней патристической письменности, у мужей апостольских и у апологетов, мы вообще не встречаем (м. б., кроме св. Иринея) богословских построений, а потому им чужда и софиологическая проблематика, возможность которой возникает лишь с появлением этих построений, т. е. начиная с Оригена. У последнего мы уже имеем зачатки софиологии, однако, затемненной его отождествлением Софии (Притч. Сол. 8, 22–32) с Логосом, который является у него в известном смысле и демиургом. Отсюда проистекает и Оригеновский субординационизм.⁶ Им он платится за основной грех своей теологии, именно за неразличение Софии в Боге (которое имеет роковое влияние и на дальнейшую патристическую логологию, пошедшую путем предуказанного Оригеном смешения). Это общее неразличение, за которым следует, так сказать, автоматически и неразличение Софии Божественной от Софии тварной, имеет последствием повреждение догмата Св. Троицы в субординационизме. Потребность связать Бога с миром, а вместе и отличить Его от последнего, здесь удовлетворяется тем, что Логос рассматривается, как второй, низший Бог, который и может быть посредствующим между Богом и миром. Отсутствие софиологии возмещается, а вместе и наказуется смешением софиологии и логологии. Логос, как вторая ипостась, нетождественен с Софией, не ипостасен им Божеством в Боге, которое есть самооткровение всей Св. Троицы. В этом односторонне логологическом уразумении Софии заключается поῦτος φεῦδος всей патристической софиологии, которая тем самым принуждена была проблематику софиологическую вмещать в логологию и даже христологию. (Яркий пример этого смешения представляет софиологическая христология св. Афанасия, который в экзегезе Пр. Сол. 8 принужден различать – в качестве Софии Божественной и тварной – два образа Христа: до или вне воплощения и по воплощении).⁷ У откровенного и последовательного субординациониста Тертуллиана (так же, как и в арианстве) Логос – Сын получает чисто инструментальное

истолкование, как средства для сотворения мира, и Ему фактически приписывается значение Софии. При таком отождествлении безнадежно запутывается вопрос о различении Софии Божественной и тварной.

Однако логологическая софиология не исчерпывает всего содержания патристического учения о Софии. Наряду с этим основным течением, образуется второе русло, которое можно определить, как прикладную софиологию. Именно у ряда отцов: св. Григория Богослова, св. Иоанна Дамаскина, св. Максима Исповедника, псевдо-Дионисия Ареопагита, блаж. Августина, – мы встречаем учение о первообразах (прототипах, парадигмах, идеях) тварного бытия в Боге. Нельзя здесь не видеть известного, прямого или косвенного, – влияния платонизма и аристотелизма, как бы некоей их реминисценции. Учение об идеальной первооснове мира, или же его энтелехиях, проникает в патристику и занимает свое место рядом с христологией (в частности, даже и с христологической софиологией). Возникает по этому поводу основной вопрос, который, однако, не сознается, как таковой, в самой патристике, а поэтому и не находит здесь для себя ответа: как собственно надо понимать отношение этих первообразов мира к Логосу, а далее к Божественной и тварной Софии? В частности, принадлежит ли этим идеям божественный и вечный характер, относятся ли они к Божественному бытию, или же они сотворены, так сказать, *ad hoc*, как идеальная основа мира, «небо» в отношении к «земле»? Иными словами, идет ли здесь речь о Софии Божественной, или же тварной? На все эти вопросы и недоумения нет точного и ясного ответа в соответствующих патристических текстах, как и вообще патристическая мысль, не различает этих элементов проблемы. Для полного понимания патристической софиологии является, конечно, существенным учет этих обоих течений; логологической софиологии, с одной стороны, и учения об идеях в их взаимном соотношении и согласовании, с другой. Однако, для определенного истолкования этих учений в том или ином смысле решительно нет достаточных оснований. Патристическая софиология остается в этом вопросе существенно незавершенной, и потому

возможны разные ее истолкования. Во-первых, можно эти божественные идеи мира приравнять Божественной Софии, насколько она включает в себя идеальное все, бытийные семена Логоса: эти семена творческим актом погружаются в «ничто» и образуют основу бытия тварного мира, т. е. Софию тварную, причем она же сияет светом вечности и в небесах, в Софии Божественной. В последней они принадлежат самооткровению Божества в Св. Троице или божественному миру, а в тварном мире они суть его божественные целепричины, энтелехии. Как идеи умного космоса, они принадлежат Логосу; как бытие, жизнь, красота, они суть откровение Духа Св. В Божественной Софии эти семена бытия суть двуединое самооткровение Отца в Сыне и Духе Святом. Основной чертой этих прототипов тварного бытия является то, что они не сотворены, но имеют божественное, вечное, им присущее бытие. Это есть небо несотворенное, слава Божия. Но этим же идеям-прототипам может быть приписано и то, что они сотворены Богом, как первообразы мира, так сказать, прежде творения, ему онтологически предшествуют,⁸ но с ним связаны. Это есть то небо, о котором сказано: «в начале сотворил Бог небо и землю», причем под небом может подразумеваться не только ангельский мир, как определенная часть творения, но и умный мир тварных первосущностей. Если назвать и это Софией (конечно, с насилием над терминологией), тогда придется сказать, что София сотворена, и вообще существует только тварная София, хотя и не является самостоятельной частью этого сотворенного мира, а есть только его план. Так это и понимается иными богословами, хотя для нас эта идея только тварной, *ad hoc* сотворенной Софии содержит в себе ряд непримиримых противоречий и догматических абсурдов (в частности, она вносит изменяемость в самое существо Божие: Бог в творении является иным самого Себя до творения, сотворяя и для Себя нечто новое, именно тварную Софию).

Обе указанные альтернативы взаимно одна другую исключают, и однако, обе они напрашиваются или, во всяком случае, могут быть допущены в истолковании патристической софиологии, которая представляет собой, таким образом, торс

без головы, т. е. остается в незавершенном и недовыясненном виде, некоей софиологической двусмысленностью.

Следствием этого является и та основная недовыясненность патристической софиологии, которая связана с незавершенностью софиологии. Нельзя сказать, чтобы софиологическая тема вообще отсутствовала в патристике, – мы знаем, что она здесь наличествует в ряде учений. Но она не достигает завершенности, остается, так сказать в «доникейской» неопределенности. Отчасти этому причиной является, несомненно, то смещение ее с христологией, которое явилось косвенным последствием арианских споров и несет на себе следы смешения обеих проблем, свойственного арианству. Вследствие этого, и догмат о сотворении мира остается незавершенным, он раскрывается со стороны триипостасного откровения в нем трех лиц Св. Троицы, но эта раздельноличность не синтезируется в единосущии и единосοφийности в применении к единому акту творения и к единству мира в Софии.

В восточном богословии развитие софиологии после св. Иоанна Дамаскина обрывается, в связи с общим застоём мысли, которая уходит в бесплодную, схоластически-схизматическую полемику с латинами об исхождении Св. Духа. Никакой софиологически-космологической проблематики мы здесь не замечаем на протяжении шести веков.⁹ Византийское богословие еще раз приближается к этому вопросу в учении св. Григория Паламы об энергиях, которое по существу своему есть незавершенная софиология. Основная мысль паламизма состоит в том, что существует многообразное откровение Бога в мире, как бы Его излучение, в «энергиях», наряду с трансцендентной «сущностью» Божией. Однако, учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуеденным в связь с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в раздельноличности их и о Св. Троице во единстве. Основная идея паламизма о множественности и равнобожественности энергий в Боге раскрывает πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ, – «многоразличную премудрость Божию» (Еф. 3, 10). У самого Паламы энергии рассматриваются преимущественно в аспекте

благодати, сверхтварного «света Фаворского» в тварном мире. Однако, им принадлежит, прежде всего, миротворящая и миродержащая сила, которая именно и свойственна Софии, Премудрости Божией, в обоих ее образах: Софии Божественной, как вечной первооснове мира, и Софии тварной, как божественной силе жизни твари. Софиологическое истолкование и применение паламизма еще ждет своего будущего. С принятием паламизма, Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата, хотя для богословского осуществления этого признания предстоит еще долгий путь уразумения. По существу сюда же относится и «имеславие», познавшее божественную реальность и силу Богочеловеческого Имени Иисусова, как и вообще силу имени Божия в мире. Не даром имеславие само связывает себя с паламизмом. Однако, эти частные применения софиологии еще не возводятся к общему корню софиологической проблемы.

d) Западное богословие (Фома Аквинат)

В богословии Аквината соединяются и переплетаются разные мотивы: аристотелизм и платонизм, августинизм и схоластическая догматика. Поэтому точная характеристика этого сложного учения едва ли возможна. В зависимости от того, на каком из этих элементов делается ударение, система томизма окрашивается в ту или иную преобладающую краску. Богословие Фомы Аквината есть не столько синтез, сколько встреча разных, не всегда соединимых влияний.

И прежде всего, здесь совершенно очевидно влияние Аристотеля, «philosophuo», в самых основных, исходных определениях, именно о соотношении Бога и мира. Фома Аквинат исходит не из христианского догмата личного, и именно триипостасного, Бога, но из имперсонального Аристотелевского Божества. Догмат триипостасности привходит позже, притом без влияния на основную космологическую концепцию, которая устанавливается уже на основании чисто Аристотелевского соотношения Бога и мира. Последнее, правда, осложняется учением о Творце и творении, но не из него оно определяется.¹⁰

Уже в исходном определении (Qu. 2, а. 3) Бог понимается по Аристотелю, как первый двигатель, *primum motor*: «*necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur*». Сюда же присоединяется и понятие *causas efficientis*: *necesse est ponere aliquid quod at per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis*. Эта причина есть *causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis*. И это же есть *aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deus*. Таким образом, в этой дедукции бытия Божия или «доказательствах его» от бытия мира существенно и неразрывно координируется и сливается бытие Бога и мира. Оно различается в степени совершенства, но не в существе. Это слишком напоминает основную Аристотелевскую схему соотношения Перводвигателя, который есть *actus purus*. Свободный от всякой потенциальности, и в силу своей

безусловной актуальности приводит в движение мир, сам оставаясь недвижимым.

К влиянию Аристотелизма в учении Фомы Аквината относится вопрос, характерный для последнего, именно о вечности мира. Несколько раз, в разные времена своей жизни, Фома Аквинат возвращается к этому вопросу. Последнее его убеждение в S. Th. L Qu. 46, a. 1. сводится к тому, что спекулятивно вопрос этот остается открытым, и лишь вера, на основании Откровения, решает, что мир не вечен: *mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest... mundum incoepisse est credibile, – non autem demonstrabile, vel scibile* (a. 2). В этом фидеизме,¹¹ в применении к вопросу, который был для самого Фомы Аквината предметом философской пытливости, нельзя не видеть косвенного свидетельства о том влиянии Аристотелевской доктрины, признать которую не позволяло Фоме Аквинату его принятие христианского догмата о сотворенности мира во времени. Однако, теоретически он допускает возможность его безначальности, подчиняясь в этом вопросе лишь догматическому велению Церкви, которое он, однако, фактически отказывается реализовать в мысли или же спекулятивно оправдать. Напротив, теоретически он вполне допускает возможность вечности мира. Здесь у Фомы Аквината мы имеем компромисс между Моисеем и Аристотелем, неубедительный, прежде всего, для него самого, как богослова и философа, и изобличающий в этом вопросе его скрытый или непреодоленный аристотелизм.

Еще более явно влияние аристотелизма сказывается в дальнейшем определении соотношения между Богом и миром, как перводвигателем и движимым, причиной и следствием. При этом характерно, что оно определяется помимо соотношения между Творцом и творением, так сказать, статически, но не динамически. Здесь мы подходим к интереснейшему вопросу о том, что можно назвать софиологией у Фомы Аквината, причем у него воспроизводится именно античная, дохристианская Платоно-Аристотелевская софиология, со всей ее ограниченностью и противоречивостью (см. выше). Некоторыми

чертами построение это напоминает спинозовский пантеизм. Deus sive natura или natura naturans. Именно так звучит следующее общее определение соотношения между Deus (в имперсональном Аристотелевском смысле) и миром (omnes res). Deus est in ommbus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens. sed sicut agens adest ei in quod agit. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime (S. Th. I, qu. 8, a. 1) (Deus) est in ommbus, per potentiam in quantum omnia eius potestatis subdtmtur: et per praesentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius: est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi (a. 3). Бог в мире, или мир в Боге, есть градация образов бытия в убывающем или восходящем совершенстве разных ступеней его, в зависимости от меры привхождения небытия или несовершенства. Бог видит Себя самого в Себе самом, но иное Себя видит не в нем, но в Себе самом (alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso), насколько Его сущность содержит сходство другого Себе (similitudinem aliorum ab ipso) (P. I, qu. 14, a. 5). Множественность тварного бытия является результатом его несовершенства, defectus.

Это чисто пантеистическое, аристотелевское, определение соотношения между Богом и миром, в дальнейшем (qu. 45 sq.) дополняется и осложняется христианским учением о творении мира Богом ex nihilo, причем, однако, оба ряда мыслей между собой не вступают в органическое единство. В идее творения вводится уже учение о Св. Троице. Характерно, однако, что и творение определяется пантеистическим термином emanatio: emanationem totius esse a causa universali, quae est Deus, ei hanc quidem emanationem clesignamus nomine creationis... creatis quae est emanatis totius esse, est ex non ente, quod est nihil (Qu. 43, a. 1), так и voluntas Dei est causa rerum (Qu. 19, a. 4). Вещи предсуществуют (praeexistunt) в Боге, не только поскольку они общи между собой, но и поскольку различаются, как в Божественном разуме (intellectus), так и в Божественной воле

(velle). Отсюда следует, что как «scientia Dei est causa rerum» (Qu. 14, a. 8), так и «voluntas Dei est causa rerum» (Qu. 19, a. 4).

Deus per intellectuim suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, securadum quod habet voluntatem conjunctam (Qu. 14, a. 1).

Надо заметить, что об intellectus и voluntas у Фомы Аквинского говорится вне всякого отношения к личному Богу, строго говоря, не о Deus, а о Deitas. В учении Фомы Аквината о мире в отношении к Богу вводится еще одно понятие, которое у него остается софиологически невыясненным, это именно alia a Deo. Оно вводится им дважды, в учение о божественном разуме и воле, где устанавливается двоякий принцип, именно, что scientia Dei est causa rerum (Qu. 14, a. 8), и voluntas Dei est causa rerum (Qu. 19, a. 1). Относительно Божественного познания устанавливается, что necesse est Deum cognoscere alia a se (Qu. 14. a. 5), знание Бога относительно вещей сотворенных подобно знанию художника относительно своих произведений. Однако, в знании Божиим нет того, чтобы они существовали от века (ab aeterno), и, хотя знание Божие вечно, однако отсюда не следует, чтобы творения были вечны (Qu. 14, a. 8). При этом еще различаются два образа Божественного ведения: относительно существующего в настоящем, прошедшем и будущем – scientia visionis, и относительно только возможного, но чего никогда не было и не будет – scientia simplicis intelligentiae.

(Это одно из самых темных и произвольных различий, допускающих в Боге отвлеченное, нереальное мышление голых возможностей, вопреки тому, что мысли Божия суть и дела Божии, – чистый антропоморфизм).

Различение в Боге veile se и alia a se приводит к тому, что в первом Бог vult se ut finem, во втором же alia vero ad finem (Qu. 19, a. 2). При этом Себя, Свою благодать, Бог хочет по необходимости, напротив, alia не есть necesearium absolute, но necessarium ex supposito (a. 3), как средство для необходимой цели. «Воля Божия есть причина вещей, и Бог действует волею, а не по необходимости» (a. 4). «Так как бытие Божие есть понимание Себя самого, то в нем предсуществует его действие,

effectus secundum modum intelligibilem, и per modum voluntatis. Ибо склонение (inclinatio) Его к действию в том, что воспринятое интеллектом относится к воле, следовательно, воля есть причина вещей» (а 4), сама же воля Божия «ни в каком случае не имеет причины (а. 5). Это учение о знании Божиим, как необходимо причиняющем бытие вещей, и воле, как свободно его причиняющей, причем и то, и другое является причиной вещей, не принадлежит к числу ясных, до конца додуманных частей доктрины Фомы Аквината. По существу, здесь мы имеем схему софиологии, совершенно однако затемненную тем, что вместо приведения ее в соотношение с тринитарным учением о Личном Боге, здесь она излагается имперсоналистически, как учение о воле и интеллекте в Божестве. Самая же главная неясность относится к идее *alía a Deo in Deo*. По существу такое начало, которое является, с одной стороны, «иным» Бога, а с другой, Ему принадлежащим, может быть лишь Божественная София, как самооткровение Бога в Себе, имеющее бытие в себе (хотя и не для себя), как не ипостасное Божество. Различение *Deus* и *alía a Deo* относится, таким образом, к ипостаси и ипостасности, Богу и Божеству. А в Божестве далее различается его самооткровение в Боге и в тварном мире, София Божественная и тварная. Но это различение Фома Аквинат начинает выяснять, так сказать, из середины, и, что самое главное, весь его анализ губится аристотелевским имперсонализмом в учении о Божестве. Однако Аристотель и не примышляет безличному Богу воли, которая вообще неотделима от личного бытия. Он остается у него лишь «мышлением» самого себя, для которого не может быть никакого *alía a se*, как и никакого *veile*. Вся эта концепция у Фомы Аквината, навеянная уже христианством, есть торс без головы. Учение о триипостасном Боге появляется у него лишь после этого учения о Божественном знании и воле и об их отношении к вещам сотворенным: первые главы *Summae* написаны «от Аристотеля» с примесью христианской догматики, вторая же часть посвящена этой последней, однако, получающей основу также в аристотелизме. Софиология Ф. А. в этом пункте совершенно недостаточна. Отсюда и неясность, и

двузначность ее у Ф. А именно в том, следует ли понимать его учение о мире лишь софиологически, хотя бы в смысле античной софиологии Платона-Аристотеля (ср. Qu. 44, а. 1), или же теологически, в смысле христианской догматики. И эта двузначность отнюдь не преодолевается, а лишь внешне отстраняется учением о сотворении мира.

Софиологическая тематика у Фомы Аквината заостряется в наибольшей мере в его учении об идеях. Это последнее у него излагается сначала в общем учении о Боге, после учения о *scientia Dei*, в качестве его раскрытия (Qu. XV). Следовательно, учение об идеях не приводится в связь с учением о Св. Троице, оно не принадлежит к тринитарной доктрине, но относится, так сказать, к до-тринитарному или вне-тринитарному (более Аристотелевскому, нежели христианскому) учению о Боге, как интеллекте *vóησις*. Вопрос об идеях рассматривается с трех сторон: 1) существуют ли идеи? 2) множественны ли они? 3) относятся ли они ко всему, что познается Богом? Вопрос откровенно ставится в духе платонизма, который вводится тем самым в самую сердцевину христианской философии. Установив необходимость принятия идей *ἰδέα* *greca*, *latina forma dicitur*, Фома Аквинат определяет их в духе Платона, как *formae aliarum rerum practir ipsos res existentes* (Qu. 15, а. 1) Так идеи определяются в отношении к надмирному (*praeter*) своему бытию и в отношении к вещам, или миру – *mundus*.

Quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente (ср. qu. 46, а, 1 – см. ниже), *necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae*. В этом смысле Бог есть *prima causa exemplaris omnium rerum*. «Для производства какой-либо вещи необходим образец (*exemplar*), чтобы действие сообразовалось с определенной формой. Художник производит определенную форму в материи соответственно образцу, на который взирает, причем этот образец или находится вовне или же постигается мыслью внутри ... Это определение форм должно возводиться, как к первому началу, к божественной премудрости, которая замыслила (*excogitavit*) строй всего» (Qu. 46, а. 1).

Далее спрашивается, множественны ли идеи в Боге? Если же принять эту множественность, то не проистекает ли отсюда, что множественные вещи, возникающие во времени, определяют собой вечность Божию? Ссылаясь на блаж. Августина,¹² Ф. А. отвечает, что *necesse est ponere plures ideas* (Qu. 16, a. 2). Идеи сделанного существуют в мысли делающего как то, что понимается, а не как виды того, чем понимается. *Plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa*. Бог может познавать свою сущность не только, как она есть в себе, но и насколько она воспринимается по некоторому образу сходства в творениях. «Каждое творение имеет свой собственный образ, по которому оно воспринимает подобие божественной сущности... идея не выражает божественной сущности, насколько она есть сущность, но насколько она есть подобие или разум (*ratio*) той или иной вещи. Отсюда, поскольку существуют многие образы, воспринятые из единой сущности, соответственно этому говорится и о многих идеях». Таким образом Ф. А. отличает единый первоисточник в Боге от множественности идей в творении, так сказать, Софию Божественную от тварной *Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum; vel, plures ideas esse in intellectu eius ut intellectas..... huiusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res* (a. 2). Далее Ф. А. различает идеи, во-первых, как *exemplar*, по которому все возникает от Бога во времени, во-вторых, как и все, что познается Богом (*pr. cognoscitivum*), хотя и ни в какое время не осуществляется, а в целом как то, что познается Богом *secundum propriam rationem* и даже *per modum speculationis*; (a. 3). Странная и противоречивая мысль об отвлеченной «спекуляции» в Боге, не имеющей для себя реальности.¹³

Все эти добавочные разъяснения, согласно которым включаются в идеи Божии не только мир действительности, но и никогда не осуществленные его возможности, как и «спекуляции» Божии, без нужды осложняют и запутывают «экземплярный» характер идей. В общем, можно сказать, что, с

одной стороны, доктрина Ф. А. об идеях, имеющих основание в Боге и действующих в мире, должна быть понята софиологически, как учение о Софии Божественной и тварной в их тождестве и различии, но в то же время она представляет собой незаконченное и недовыясненное соединение платонизма и аристотелизма с христианской догматикой. Оно не приведено ни в какую связь с тринитарным догматом и несет на себе печать интеллектуализма в учении о Боге, вообще свойственного Ф. А. Истолкование идей несвободно и от инструментализма, в силу которого самое их бытие (или, по крайней мере, их различие) в Боге связано с существованием мира вещей, а не наоборот. Сомнительным является включение в идеи таких мыслей Божиих, которые никогда не становятся действительностью (вопреки принципу самого же Ф. А., что: *scientia rerum est causa rerum*). Особенно же затруднительным для софиологического истолкования учения об идеях является еще тот общий принцип, который излагается в других сочинениях Ф. А. и есть руководящий для всей схоластики. Именно мир, сотворенный Богом, здесь понимается не как единственный в своем замысле и совершенный («добро зело», после сотворения которого Бог «почил от всех дел своих» (Бытие 2, 2), но и вообще является несовершенным, так сказать, одним лишь из многих возможных образов мира.¹⁴ Этим допущением не только колеблются начала здоровой космологии и антропологии (с христологией включительно), но вносится вообще элемент иррациональной случайности и произвола в отношение Творца к творению во всяком случае, получается количественное несовпадение идей и вещей: первая область шире второй, София Божественная не совпадает по содержанию с Софией тварной. Но тогда не теряет ли *raison d'être* наличие таких, никогда неосуществленных идей, которые ведь, согласно самому Ф. А., понимаются изначально, как первообразы вещей? И, самое главное, остается совершенно неопределенным значение идей вообще в жизни самого Божества, раз нет совпадения в *scientia rerum* с общей *scientia Dei*. Вообще все учение об идеях у Ф. А. имеет характер случайности и неопределенности, а если понять его

софиологически, то и софиологической незаконченности. Софиология не есть только учение об идеях, как первообразах вещей, но прежде всего о самооткровении Св. Троицы, и лишь далее ее откровении в творении. У Фомы же Аквината мы имеем восполненный аристотелизмом платонизм, который неорганически, но механически вводится в христианское богословие.¹⁵

В трактате о творении (44) речь идет «*de processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa*». Здесь устанавливается, что все, существующее каким бы то ни было образом, есть от Бога (а. 1), имеет бытие не от себя, но по причастности от Него (*participiens esse*), причем «надлежит полагать даже первоматерию сотворенной от универсальной причины сущего» (а. 2). Творение есть дело «*proximae et universalissimae causae quae est Deus*» (Qu 45, а. 5), и *creare est proprie causare sive producere esse rerum*. Оно есть «*emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus*» (а. 1), и эту то «эманацию» мы называем творением. Таким образом, творческий акт определяется, с одной стороны, в духе эманативного пантеизма, с другой, всецело подводится под категорию причинности: Бог есть универсальная первопричина. Как применяется эта мысль в отношении к триипостасному Богу? Так как творение принадлежит Богу соответственно Его бытию (*secundum suum esse*), отсюда следует, что *creare non est proprium alicui personae, sed commune toti Trinitati*, то есть, помимо ипостасного различия. Соответственно общему имперсонализму теологии Фомы Аквината, выводящего бытие ипостасей лишь из различий и соотношений в Божестве. Участие отдельных лиц в этой причинности имеет место лишь *secundum rationem suae processionis*. «Бог есть причина вещей чрез свой интеллект и волю, как художник относительно производимых им вещей. Художник же творить чрез слово, рожденное в интеллекте, и чрез любовь своей воли (*per amorem suae voluntatis*), к чему либо относящейся. Отсюда и Бог Отец создал творение Своим Словом, которое есть Сын, и Своей любовью, которая есть Дух. И сообразно этому, *processiones*

personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includant essentialia attributa quae sunt scientia et voluntas (a. 6).

«В разных творениях, в которых есть интеллект и воля, обретается представительство (repraesentatio) Троицы в образе – per modum imaginis, насколько в них обретается зачатое слово и исходящая любовь» (a. 7). Таким образом, творцом мира является собственно имперсональное аристотелевское божество, имеющее интеллект и волю и постольку полагающее в себе основание для ипостасных различий. Причинная эманативность в понимании акта творения получает здесь свое раскрытие.

Бог есть *causa exemplaris* всех вещей (a. 3). Это понятие «экземплярной причины»¹⁶ в дальнейшем разъясняется в том смысле, что для производства всякой вещи необходим *exemplar*, как определенная форма, созерцаемая мастером и осуществляемая в материи. «Определение этих форм сводится, как к первому началу, к Божественной премудрости, которая измыслила (*excogitavit*) строй вселенной, состоящий в многообразии вещей. Следовательно, нужно сказать, что в божественной премудрости содержатся образы (*rationes*) всех вещей, о которых выше говорилось *qu. XV. I*, т. е. идеи, экземплярные формы существования в Божественной мысли. Эти последние, хотя и становятся множественны в отношении вещей, однако, реально не отличаются от божественной сущности (*non sunt alia a divina essentia*), как Она и воспринимается различно в различных случаях. Итак, сам Бог есть «*primum exemplar omnium*» (a. III). Это и все, что мы находим у Фомы Аквината для связи учения об идеях с его же учением о творении. Как видно из сказанного, Ф. А. без всяких промежуточных звеньев просто делает следующее отождествление: идеи-сущность Божия-Бог, так что становится даже непонятным *raison d'être* для особого учения об идеях. Основная двусмысленность аристотелизма, непреодоленная в богословии Ф. А., а лишь осложненная чрез механическое соединение с христианской догматикой, еще раз проявляется здесь во всей очевидности. Понять творение не только в его основании в Боге, но и в тварной его самобытности, вообще

связать его бытие с божественным, но вместе с тем и их разграничить, – эта задача совершенно не вмещается в аристотелизм Фомы Аквината.¹⁷

Учение об идеях в разных видах свойственно и другим схоластическим Бонавентуре, Д. Скоту. И это же учение излагается и в современном католическом богословии в качестве нормативного.¹⁸

Итак, мы видели, что в учении о сотворении мира Богом патристическая, как и схоластическая доктрина, сходятся в необходимости признания первообразов тварного бытия в Боге: это прототипы, парадигмы, идеи. Но они же сходятся и в незаконченности и недовыясненности этого учения, что одинаково объясняется отсутствием софиологии у тех и других. Как следует понимать самое бытие этих образов или идей в отношении к Богу, как и в отношении к тварному миру? Имеют ли они лишь инструментальное значение для предстоящего сотворения мира, его *prius*, и в этом смысле им свойствен тварный характер, либо здесь разумеется самоопределение самого Бога в отношении к творению, в качестве «*causa exemplaris*» (согласно учению¹⁹ Ф. А.)? Но в том и другом случае идеям придается акцидентальный характер и тем вносится тот же оттенок случайности в самоопределение и самого Бога. Этому соответствует подобный же оттенок случайности и в происхождении мира. В патристике еще не ставится во всей сознательности вопрос о том, в какой мере является возможным как сотворение, так и несотворение мира, или же сотворение разных миров и, следовательно, иначе, нежели сотворен мир существующий. Здесь утверждается лишь общая мысль о сотворении мира свободной волей Бога, в отличие от необходимости, господствующей во внутренних самоопределениях Божества (такова, напр., постановка вопроса у св. Афанасия Великого в его христологии). Из того, что мир, происходящий на основании свободы, может произойти и не произойти, быть или не быть (причем свобода приравнивается немотивированной беспричинности), следует заключить также и о прекарном характере, условном бытии идей или прототипов мира. Этот вывод прямо не делается в патристике, поскольку

здесь вообще содержание идеи творения не подвергается достаточному анализу. Но в схоластике уже имеет место некоторое сравнительное углубление этого вопроса, и притом именно в сторону прекарности. Правда, прямого вывода относительно условно-инструментального характера идей не делается, но здесь, как мы уже знаем, положительно утверждается мысль, что бытие данного мира есть лишь одна из возможностей, наряду с которой остается возможность и других миров или других состояний данного мира. Элемент случайности или божественного произвола вносится в самую сердцевину догмата о сотворении мира, причем этот окказионализм с необходимостью должен быть распространен и на божественное предусловие мира, его идеи, которые *ad hoc* «*ex cogitavit*» Божественная Премудрость.²⁰

Различие между внутренней необходимостью самого бытия Божия и свободного определения воли Божией к творению определяется, как противоположение необходимости в волеении того, что касается природных свойств Божиих (в частности, «*bonitatem suam Deus ex necessitate vult*»: qu 19, a, 3) и свободы в том, что касается воли, как причины вещей, где Бог действует волей, а не по необходимости природы (a. 4). И в этом случае Богу приписывается *liberum arbitrium* (a. 10). Божия воля не имеет для себя причины (a. 5). Эта постановка вопроса существенно не софиологична. В ней вводится в бытие Божие *liberum arbitrium*, как неопределенность божественного произвола. И нет никакого основания не распространять ее и на идеи в Боге.²¹ Остается открытым вопрос, что же именно означают эти идеи в себе: имеют ли они прямое отношение к собственной жизни Божества, или лишь к тварному миру, для надобности его творения? Мы наблюдаем колебание в обе стороны.

Однако, для того, чтобы определить действительное значение этих идей, надо понять их, как божественную жизнь, самооткровение Божие в Божественной Софии, или же как Божественный мир, сущий в Боге для самого Бога, и лишь из такого понимания вывести основание для творения. Без этого богословие обрекается на тот окказионализм, которым

одинаково поражено оно на востоке и западе: как в зап. схоластике, так и в вскормленном ею школьном богословии восточной церкви. В принятии этого нечестивого учения о случайности и произволе в Боге проявляется антропоморфизм. Именно в самом Боге различается необходимость и свобода, – понятая, как наличие разных, одинаково немотивированных (ибо свобода беспричинна) возможностей. Антропоморфизм здесь состоит в различении и даже противопоставлении в Боге свободы и необходимости, подобно тому, каковое имеет место в тварно-ограниченном бытии. Жизнь тварного духа действительно определяется в одно и то же время свободным самополаганием личного бытия и природной данностью, которая изживается в первом. Данность же эта может быть внутренняя и внешняя: внутренняя ограниченность природной необходимостью и внешняя обусловленность человеческой воли. Антиномическая сопряженность свободы и необходимости неизменно определяет тварную жизнь, отсюда рождается и самое различение и противоположение обеих. Самополагание воли, *liberum arbitrium*, относится к свободе, определение же воли данностью относится к необходимости. Это противопоставление преодолевается, хотя и никогда не снимается, в тварной жизни, где самополагание сочетается с полаганием через данность при согласии между ними. Но оно же переживается, как противоречие и рабство необходимости при несогласии. Свобода для тварного духа есть высшее его достояние, хотя она неспособна выйти из своего самозамкнутого покоя, помимо прикосновения к данности. Из этого соотношения и сопряженности свободы и данности необходимости проистекает наличие разных возможностей, осуществляемых или не осуществляемых в самотворчестве тварной жизни. Возможность есть основная категория для этого синтеза.

Это соположение и противоположение свободы и необходимости, однако, допустимо лишь для тварной ограниченности, но оно не существует для Бога, как Абсолютного Духа. В Нем все равно необходимо и равно свободно, а потому и самое различение в Боге необходимости и

свободы, которое мы находим у Ф. А., а под влиянием западной схоластики и в нашем богословии, здесь не пользуется ни мало. Оно вводит в Божество элемент случайности и произвола, тот окказионализм, который не соответствует величеству Божию, Его абсолютности. Идее разных и многообразных возможностей в Боге, осуществленных и неосуществленных, должна быть противопоставлена идея единственности путей Божиих, исключающей всякие иные, неосуществленные возможности. Разумеется, творение отличается от собственного бытия Божия, Бог в Себе отличается от Себя же, как Творца и Вседержителя, но это отличие не относится к противоположению свободы и необходимости и не определяется ими. Бог полагает Свое собственное природное бытие в абсолютной свободе, которая соединяется с абсолютностью его содержания, как единственно возможного и в этом смысле необходимого. Но то же можно сказать и о творческом акте Божиим, который находит для себя абсолютно достаточное основание в существе Божиим и в этом смысле является столь же необходимым его самоопределением, как и бытие, хотя и иначе, по-иному. Мысль, свободно допускаемая Фомой Аквинатом и другими, что Бог, в силу этой «свободы» Своей, мог бы и не сотворить мира, должна быть отвергнута, как не соответствующая существу Божию. Если Бог сотворил мир, это значит, что Он не мог не сотворить его, хотя акт Творца принадлежит к полноте жизни Божией, и в нем нет никакой внешней принудительности, противоречащей божественной свободе. И если можно говорить о воле к творению в Боге, то эта воля, как синоним свободы, не есть антропоморфная воля, которая может по самому характеру своему хотеть или не хотеть, но Божественная, которая неизменно и абсолютно хочет. Вообще различие между бытием Божиим и творением, определяемое по признаку свободы и понимаемое в смысле разных возможностей, должно быть совершенно устранено, ибо такого различия не существует. Бог, имеющий в Себе силу творения, не может не быть и Творцом. Для того достаточным основанием является уже благодать Божия, на что указуют и схоластики. «Никто же благ, токмо един Бог», и Бог не может быть ни вовсе неблагим, ни благим лишь в

ограниченной мере, в силу чего Он мог бы воздержаться от творения. Эта благодать есть такая же «необходимость» в Боге, как и собственное Его существо, к которому благодать и принадлежит. «Творение» мира не есть какое-то добавочное extra, некоторый plus к собственной жизни Божией, нет, оно входит в божественную жизнь со всей силой «необходимости» или совершенно тождественной с нею в Боге свободы. И говорить о «liberum arbitrium» творения или же не-творения мира в Боге в этом добавочном смысле совсем неуместно.²²

Все это рассуждение связано с основным дефектом западного богословия, в частности томизма, с его антропоморфизмом, различающим в единой жизни Божией интеллект и волю и определяющим их совершенно противоположными чертами. Надо просто сказать, что воли в том смысле, в каком о ней говорится у Ф. А., т. е. как абсолютной беспричинности индетерминизма, в то же время связанной с божественным интеллектом, в Боге вовсе и не существует. В едином и простом существе Божиим нет места волениям, а, следовательно, и волящей воле, которая возникает в нас лишь из дефектности и ограниченности, при желании эту последнюю восполнить или преодолеть. В этом смысле можно сказать, что для божественной полноты и самодовлеемости Божией воле нечего хотеть, ибо она все имеет. Последнее же надо понимать в том смысле, что эта полнота, свободно изживаемая, есть собственное самоопределение Божества.²³ К нему относится не только само бытие Божие со всеми его «свойствами», но и самоопределение Божие в качестве Творца. Мы должны различать в бытии Божиим и Его творческий акт, но мы не можем выделять последний в качестве самопроизвольного действия Божества, как бы его прихоть или каприз, которого могло бы и не быть. А поэтому и вся эта вспомогательная конструкция с различием и отчасти противоположением *substantia* и *voluntas* должна быть сдана на слом, как недолжный антропоморфизм в учении о Боге.

В связи со сказанным, обращаясь к вопросу об идеях в Боге, следует указать, что самый характер их в томизме

приходится понимать в связи с окказионалистическим истолкованием творения. Этим усиливается оттенок инструментального их значения: Бог имеет их не по Себе, но, так сказать, на предмет сотворения мира; *quia mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae* (qu. 15, a. 1).

Разумеется, даже при этом истолковании нельзя совершенно отнять у идей их софиологического смысла. В них, во всяком случае, выражается аспект тварной Софии. Однако, здесь это их значение берется в крайне ограниченном смысле, поскольку София тварная не может быть понята вне связи с Софией Божественной, как обращенный к миру ее лик. Вне этой связи идеи получают ограниченный и как бы случайный характер, в качестве плана мира, его предварительного чертежа: *quia mundus non est casu factus*. Идеи онтологически висят в воздухе, они помещаются где-то между Богом и миром.²⁴ Они суть только чертежи, а не самое бытие, им не принадлежать реальности в бытии мира, хотя они ради него и вызваны к бытию (из небытия?) И эта основная софиологическая двусмысленность в томизме не дает возможности ответить на основной вопрос космологии: что есть мир в Боге, и что есть Бог в мире?

е) «Творение из ничего»

Мы видели, какую трудность представляло, – хотя и в разном смысле, но в равной мере, – координировать Божественное и тварное бытие, Бога и мир, для античной философии, патристики и схоластики. Трудность эта заключалась в том, что надо было одновременно соединить и разделить, отождествить и противопоставить оба образа бытия: – божественно-абсолютное и тварно-относительное. Исход из трудности усматривался в обоих направлениях, во-первых, в пантеистическом отождествлении этих обоих образов бытия, при котором мир ест Бог, и субстанция мира божественна, а – во-вторых, и в их противопоставлении, как вечного бытия Божия и бытия, сотворенного «из ничего». Но при этом чаще всего и то, и другое понимание совмещалось в одной и той же теологеме. Именно мир в высшей своей потенциальности возводился к божественному бытию (стоики, частью Платон), или рассматривался, как излияние Божества (неоплатонизм), или же Божество понималось как причина его и субстанция. В томизме мы имеем характерное соединение обоих мотивов: мир есть, с одной стороны, эманация Божества, которое присутствует в вещах *intime*, а с другой, он создан в порядке божественной свободы, причем Божество «*est causa rerum*» в Своей *scientia* и *voluntas*. Эти два, между собою несвязанные и до известной степени противоречивые ряда мыслей, заимствованные более из философии Аристотеля, нежели из христианского откровения, намечают два постулата космологии, которые, действительно, должны быть в ней выполнены. Именно, она должна, во-первых, **связать** мир с Богом, преодолеть его особность, а во-вторых, и **отделить**, отличить мир от Бога. Нужно миновать Сциллу пантеизма с опасностью погружения мира в океан Божества, и Хариблу отвлеченного космизма, в которой бытие мира утрачивает свою связанность с Божеством. Такова задача христианской космологии. Ответ на эти вопрошания, который можно встретить в разных течениях патристической и схоластической мысли, является попытка связать мир с Богом

помощью категории причинности: Бог есть первый двигатель, или первая причина, мир же есть движимое или следствие. На почве применения этой категории возникают и «доказательства бытия Божия», которые составляют самую основу томизма²⁵ в прошлом и в настоящем.

Однако, такое понимание Бога, как «первой» причины мира, представляет собой вековое недоразумение, которое должно быть с корнем выкорчевано одинаково как из философии, так и из богословия. Прежде всего, идея первого двигателя и первой причины содержит в себе противоречие, из которого Аристотель и его христианские последователи спасаются лишь софизмом говоря о неподвижном двигателе или о беспричинной причине. Здесь идея двигателя, в ряду бесконечного движения передающего эту свою энергию, подменяется качественно иной идеей – неподвижности, как основе, и, пред лицом этой ἀνάβησις εἰς ἄλλο γένος, теряет свое положительное содержание идея двигателя. Происходит некоторый словесный самообман, вызываемый потребностью начать движение или его прикрепить к какой-либо неподвижной точке. Но в таком случае движение остается необъяснимо из самого движения. Под личиной имманентного миру движения – происходит этот самообманный трансценз. Попытка найти *perpetuum mobile* оканчивается неудачей. И последствием этого самообмана получается основная неясность и двусмысленность аристотелизма, как и основанного на нем томизма: расстояние или различие между Богом и миром сглаживается и утрачивается. Мир здесь есть Бог, только на низших ступенях самораскрытия. Эта мысль до конца договорена в гегелианстве. Совершенно то же мы имеем и относительно категории причинности в применении к определению соотношения между Богом и миром. Бесспорно, что в ряду мировых причин мы не встречаем Бога, как одну из них, – здесь сохраняют свою силу слова Лапласа, что на поле опыта наблюдатель не испытывает нужды в «гипотезе Бога», и применим Ньютоновский принцип: *hypotheses non fingo*. Причинный ряд силен именно своей непрерывностью, и, если бы он оказался пробуравленным, хотя бы в одной точке, он рассыпался бы в мировую пыль (и это имеет одинаковую силу,

понимаем ли мы его субъективно, как форму категориального синтеза, или же объективно, как силу мирового становления). Аксиома причинности есть: *ex nihilo nihil fit*. Если в основу причинного ряда мы полагаем свободную или беспричинную причину, этим его изнутри взрываем, ибо беспричинная причинность уже не есть причина, и нечего себя тешить софизмами. Причинный ряд бесконечен дурной бесконечностью, его нигде нельзя прервать или остановить. Вообще и причинность, и движение (которое есть только частный вид причинности) одинаково принадлежат миру дискурсивного бытия и неспособны вывести за его пределы иначе, чем ценою самоотрицания и противоречия. Причинность не только причиняет, но и причиняется, как и двигатель не только движет, но и движим. Они принадлежат миру сплошного, не продырявленного, единого бытия, непрерывного в движении и в причинной связи. На этих путях нельзя выйти за пределы мира, или подняться над ним, совершенно так же, как во времени и в пространстве мы имеем дело с безначальностью и бесконечностью. Мы можем скорее допустить здесь бесконечное движение по кругу, своего рода *ewige Wiederkehr*, призрак которого мучил «Экклезиаста», как и Ницше, нежели беспричинную причину. Видеть в Боге причину мира или, что то же, его перводвигателя, значит или подменивать и извращать идею причины в ее противоположность, или же умахлять Бога, Его имманентизируя миру, связывая Бога с ним во единое, общее Бого-мирное бытие, что мы имеем в аристотелизме. Категория первопричины и перводвигателя для определения отношений Бога и мира не пользует ни мало: Бог не есть причина мира, ибо, прежде всего, Он и не принадлежит бытию мира, будучи выше его. Скорее можно спрашивать себя, принадлежит ли Бог вообще к бытию; по крайней мере, в том смысле, в каком оно свойственно миру. Мерить Бога миром с его категориями уже значит утверждать пантеизм. Бога нет в мировом бытии, Его нельзя познать его средствами. Возможность атеизма уже дана в этой самозамкнутости и самобытии мира, и бытие Божие утверждается только **верою**, выводящею за пределы мирового бытия, от него

освобождающего. «**Верою** познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11, 3), но незнанием чрез категорию причинности.

Надо отметить еще общую дефективность Аристотеле-Томистского богословия, состоящую в том, что учение о Боге, как перводвигателе или первопричине мира остается вовсе не связанным с Божественной Личностью. Божество, которое только и знает Аристотель и с которым фактически имеет дело в учении о творении мира Фома Аквинат, здесь остается безлично (личные свойства отдельных ипостасей вводятся у него позднее, и определяющего значения для данного вопроса не получают). Безличное божество не может быть рассматриваемо под категорией причинности и движения. Но в эту категорию совершенно не вмещается Личность Божия, которая есть Деятель, но не причина. Роковое злоупотребление абстракцией в данном случае состоит в том, что под одну и ту же категорию причинности одинаково подводятся, как безличный механизм мира, так и личные акты и отношения, которые не механичны, а потому ее закону не подлежат. Проблема различия между личным Богом и безличным механизмом движения и причинности совсем не ставится при каузальном истолковании. Причина, как и двигатель, всегда механичны, они подлежат механическому закону сохранения энергии.

Но если идея перводвигателя и первопричины, как имманентных миру, неспособна вывести нас за его пределы и объяснить мир не из него самого, то не остается ли нам признать его само собою понятным, не нуждающимся в объяснении, самодовлеющим? Но и это невозможно, – в силу относительности, или, что то же, дискурсивности его бытия. Ей соответствует «дурная бесконечность» его причинной связи и движения. И мысль, и чувства одинаково не способны успокоиться на этой дурной бесконечности с ее «физическими» антиномиями начальности и безначальности, причинности и беспричинности (Кант). Это значило бы утвердиться на пустоте. Мысль ищет достаточного основания для мира, которое было бы свободно от марева безысходной причинности и *perpetum mobile* движения. Действительно, в нашем духе существует

постулат свободы от причинности или бесконечного бега движения, который и выражается в противоречивой идее перводвигателя и первопричины. Однако, язык этих категорий совершенно бессилён выразить эту мысль в применении к положительной или отрицательной только или дурной бесконечности.

Для определения действительного отношения между Богом и миром должна быть применена другая категория, которой совсем нет места в имманентности мира. Посредством нее должна быть совершена μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, которым сохраняется как положительное соотношение и связь между Богом и миром, так и онтологическое расстояние между ними. Эта категория не есть причина или движение, но творение и сотворенность. Бог не есть причина или двигатель мира, Он есть его Творец (а далее Сохранитель и Промыслитель, о чем ниже), и мир есть Божие творение. В философском и богословском словоупотреблении обычно даже не замечается вся существенная разница между этими категориями, напротив, так и понимается, что творение и сотворенность означают лишь особый вид причинности, соответствуют определенному ее образу. Переводя язык креационизма на язык каузальности, говорят и думают, что сотворенность мира именно и означает его причинную зависимость от Бога, между тем, как здесь существует различие, доходящее до противоположности. Такой перевод противостоит уже тем, что Творец Бог в Своем отношении к миру стоит выше и вне причинности, существующей в самом мире, и в **этом** смысле Бог не есть причина мира, но его Творец, как и мир не есть следствие Божественной причинности, но Божие творение. Бог и мир не связаны, как причина и следствие, по аналогии механической причинности мира (post hoc – propter hoc, и causa aequat effectum), но соединены иначе, иной связью, ныне и подлежащей ближайшему изъяснению.

Прежде всего, следует отметить, что идея творения, в отличие от причинности, персональна, она предполагает личного Бога. Творение не только не включается, но даже в известном смысле исключается идеей причинности или

перводвигателя, поскольку творение лично, причинение же, – движение, механично и внелично. Разумеется, акт творения Божия остается трансцендентен для человеческого постижения, так же, как и сам Бог, но он становится доступен ему силою Божественного откровения, хотя бы «яко зеркалом в гадании», в своих онтологических очертаниях. Прежде, чем обратиться к их усмотрению, остановимся на аналогии, имеющейся для этого в образах человеческого тварного творчества. Есть в нем черта ограниченности, которую надо наперед отмыслить и устранить, как не соответствующую Божию творчеству. Человеческое творчество частично и ограничено по своему замыслу, и оно связано в средствах, в которых нуждается и которыми обусловлено. Тем самым оно связано с данностью и от нее несвободно. Тем не менее, и оно имеет в себе некоторые черты, его отличающие от причинной, механической связи, как нечто *sui generis*. Именно ему свойственно е отличие от причинности, исхождение из себя и в себе вчинание, – самооткровение творца в творении. Здесь возникает нечто новое, причинно не обусловленное, и вместе с тем оно связано и со своим творцом, как ему принадлежащее. И над этим соотношением веет дух творческой свободы, преодолевающей (хотя бы отчасти) мертвую необходимость. Причинность мертва, творчество живо и животно. Причинность может быть включена в творчество, но лишь как подчиненная его целям и плану. Ибо сама по себе механическая причинность слепа и пуста, в смысле отсутствия в ней творческой новизны. Творчество же руководится задачей, целью, оно экземплярно (*causa exemplaris*, по дурному выражению схоластики), целепричинно.

Конечно, возможно и творчество рассматривать, как частный вид причинности и тем аннулировать его своеобразие. Однако, это будет совершенно произвольное и насильственное отождествление. Творчество не перестает быть самим собой, не теряет своей оригинальности от того, что к нему применяется не уловляющая его природы категория, как логическое Прокрустово ложе, ему не соответствующее

Итак, Бог не есть причина мира, как и мир не есть Его следствие, связанное с Ним причинным проследованием. Бог

есть Творец мира, и мир есть Божие творение. Отношение Творца к творению существенно иное, нежели причины к следствию. Оно должно быть понято, как таковое в обоих своих терминах, в отношении как к творчеству Творца, так и сотворенности творения.

Мир сотворен Богом из ничего, такова догматическая формула, которая теперь должна быть анализирована во всех своих членах.

а) **Творец**. Бог есть в Себе сущий, самодовлеющий, единосущная и нераздельная Троица в Единице и Единица в Троице. Это единосущие природы Божией предвечно открывается в Боге, как Божественная София, Истина в Красоте, идеально-реальная жизнь Божия, Божественный мир. Ему принадлежит нетварное сверхбытие Божественное, поскольку оно есть бытие по себе и для себя самой Божественной триипостасности. Его нельзя понимать лишь как субъективное представление или не сущий образ. Напротив, его надо разуметь, как сущность, во всей силе идеальной реальности, которая свойственна бытию Божию. В этом смысле она должна быть понимаема не как «свойство», хотя бы даже и свойство свойств, но как τὸ ὄντως ὄν, самосущее бытие. Она не есть инструментальный план, *causa exemplairis*, как совокупность идей, задуманных на предмет сотворения мира, но собственная жизнь Божия, нераздельная с **личным** Божеством, как Его самооткровение. Для правильного постижения Божественной Софии, в качестве Божественного мира, Божества в Боге, в высшей степени важно уразумевать ее в связи с Божественными ипостасями во Св. Троице. Как Божество, сама София не-ипостасна (не есть «четвертая ипостась»), но она предвечно ипостасируется во Св. Троице, и никогда не существует без-ипостасно или вне-ипостасно. Она принадлежит Божественному Триипостасному Лицу, как Его жизнь и самооткровения. Она существует по себе, но не для себя, а для ипостасного Бога. Божественная София заключает в себе всю полноту божественного бытия, но она не существует в обособлении от Божественного триипостасного Лица. Божество принадлежит личному Богу.

В то же время, как собственное самооткровение Божие, Божественная София есть начало неизмеримо большее, нежели только совокупность божественных идей, замысленных для творения мира (Ф. А.) и несущих в этой инструментальности своей печать случайности и неполноты. Божественная София есть исчерпывающее самооткровение Бога, полнота Божества, а поэтому ей присуще и абсолютное содержание. Не может быть какого бы то ни было положительного начала бытия, которое не входило бы в эту полноту софийной жизни и откровения. Ей принадлежит Божественное Все, она есть его всеединство. Всякие колебания относительно разных возможностей в Боге или различия «*scientiae visionis*» и «*scientiae simplicis intelligentiae*» (S. Th. I, qu. 14, a. 8) должны быть устранены. Все, что может быть мыслимо, есть в полноте Божией в Божественной Софии, во всей силе реальности. Всякая идея, элемент или атом бытия, созерцаемый мыслью Божественного Слова и осеняемый животворящей силой Св. Духа, в ней содержится. И этой множественности полноты присуща связь многоединства, всеединства. Это единство не упраздняет, не поглощает и не ослабляет множественности, как и многообразие не упраздняет единства. София есть целомудрие и всемудрие, все во всем и единство во множестве. Эта связь для нашего тварного постижения открывается, прежде всего, как идеально логическая связь, логический космос идей, взаимно диалектически отражающих и раскрывающих одна другую, как и реально-жизненная связь единой жизни, проявляющийся и открывающийся во всех точках и формах бытия, как в теле, имеющем разные, но равно живые и живущие в нем члены в согласном ладе. Отсюда проистекает, что Божественная София, она же Божественный мир, есть живая сущность в Боге, хотя и не «ипостась», но «ипостасность»,²⁶ принадлежащая личной жизни ипостаси, а в силу этого есть и сама живущая сущность. Надо раз навсегда преодолеть ту мертвящую отвлеченность, которая боится реализма в мышлении и предпочитает отвлеченный номинализм «свойств», ямисто сущностей. Надо понять, что софийное Все принадлежит жизни Божией, в нее входит, ей причастно, божественно живет. А если это так, то та

связь всеединства, которая опознается нами, как идеально-реальная, в Божественной действительности есть связь любви. Логика творения и красота его есть любовь Божия, ее крестная сила взаимного жертвенного самоотвержения ипостасей, а также взаимного кенозиса **всего**, чрез который это все находит себя в полноте и славе своей. Бог есть любовь: это относится не только к взаимно личной любви троических ипостасей, но и к божественной жизни, к самооткровению Бога, Божественной Софии. Она есть также любовь, прежде всего, потому, что она есть предмет любви Божественных ипостасей, на которую она по своему, хотя и **не** ипостасно, отвечает, в этой не-ипостасной любви соединяясь, отдаваясь, раскрываясь в собственной жизни Божественных ипостасей. Но и сама в себе, она есть любовь, как идеально-реальная связь всего. В этом Божественность все нет ничего, что не было бы проникнуто силою любви. «И ничего в природе нет, что бы любовью не дышало». Одинаково дышит ею и логика, и эстетика, ибо существует взаимная связь любви между Истиной и Красотой в Божественной Софии. Любовь и есть всеединство, «целомудрие», космический альтруизм. Божественный мир в себе есть организм любви, лестница любви нисходящей и восходящей.

Таким образом, понятая, Божественная София, как Божественный мир, имеющий любовь в качестве основы своего бытия, конечно, не может быть уразумеваема в категориях причинной необходимости, которые столь неосторожно и невдумчиво применяются здесь в богословии (особенно последовательно в томизме). Действительно, следует спросить себя: что же есть любовь: свобода или необходимость? Ответ будет таков, что она в высочайшей степени есть и то, и другое, но не в их противоположении или различии, но в их единстве и тождестве. Ибо поистине любовь содержит в себе высочайшую необходимость, как и величайшую свободу. Любовь есть свободное самоизволение, имеющее в самом себе свое собственное нерушимое и неустранимое основание. Любовь есть блаженство самотождества, при котором совершенно преодолевается инобытие, в пленении ли у необходимости, или

в самостном произволе свободы. Божественная любовь абсолютна, Она ничего не имеет вне себя, но все включает во всеобъемности жизни Божией. Поэтому-то она соединяет в себе безусловную обоснованность или необходимость с безусловной же творческой свободой. Несвобода в любви была бы противоречием. И в этой полноте любви в Божественном мире нет места большему или меньшему, неустранимому или только возможному: все включено сюда силою полноты и уравнено силою любви. Поэтому здесь нет места и для различения многих или разных миров, только возможных или же действительных, нужных или ненужных, полных или ущербленных. Существует единый абсолютный Божественный мир, – единая Божественная София, как Начало в Боге, Его жизнь и самооткровение.

Однако, и всех сказанных определений недостаточно для того, чтобы понять Божественную Софию в отношении к Божественной триипостасной ипостаси (Троице во Единице и Единице в Троице). Софию нужно еще понять и в смысле творческого самоопределения, предвечного творческого акта Св. Троицы. Ее самотворчества, *actus purus* в Боге. Личности вообще свойственно самополагание и в этом смысле самотворчество. Понять исходный личностный акт, самую яйность я, как самополагание (*Thathandlung*) дано было узрению Фихте Старшего в его *Ich-Philosophie*. Однако, это уразумение Фихте осталось ограниченным в том отношении, что он включил в это самополагание только одну чистую яйность, исключив из него природное самоопределение (природа в я для Фихте существует лишь как **не-я**, граница для **я**, в крайнем случае, «*äussere Anstoss*»). Между тем, природа существенно входит в творческое самополагание **я**, ибо вне ее или помимо нее, в **я** нечему и самополагаться, чтобы жить. Для этого недостаточно абстрактной яйности, как бы источника света, отделенного от освещаемого пространства, которому поэтому нечего было бы и освежать. Однако, дух есть не отвлеченное, но природное **я**, погруженное в свое природное самоопределение: я живет в своей природе и в ней самооткрывается. Это самооткровение в тварной жизни имеет две стороны: пассивную, зависящую от

данности, и активную, творческую, точнее самотворческую. Это объясняется тем, что тварное я, имеющее для себя природу, как данность всего этого мира, ею в полноте не обладает, а потому ею до известной степени даже обладаемо. Оно само для себя непрозрачно и постольку остается недоведомо, оно для себя открывается лишь в последовательности времени. Но даже такое частичное самооткровение не может оставаться только пассивным, оно необходимо содержит в себе элементы творчества, а постольку и самотворчества. Дух есть творец в своей жизни, и творчество есть его собственная стихия. Однако, эта творческая природа духа в данном случае затемняется его тварной ограниченностью, зависимостью и приуроченностью к данности, имеющей для него силу факта, а не акта. А эта фактичность жизни противоречить его актуальности, ее парализует, хотя и не может до конца уничтожить, ибо дух есть творчество, и жизнь есть творчество, и восприятие мира есть творческое, и сама личность, как яйность, есть изначально творческая, самоопределяющаяся и самополагающаяся энергия.

Но все эти ограничения отпадают по отношению к Божественному Духу, который есть *actus purus*, абсолютная актуальность, свободная от всякой данности, не имеющая наряду с собой, в себе, или для себя никакой фактичности или вечности, но всю свою жизнь осуществляющая как самополагание, предвечный акт. В нашем богословии существуют некоторые окостенелые формулы, в корне этой божественной самотворческой актуальности противоречащие. Сюда относится и обычная догматическая формула относительно Св. Троицы: Бог «имеет» три лица и единую природу. Здесь уже нечего говорить о неточности такого определения, что Бог имеет три лица, если при этом не говорится, что сам Бог есть триипостасная личность. Здесь неточная формула еще может и не повлечь за собой неверных выводов. Но формула, что Св. Троица имеет единую природу, в таком виде вообще неудовлетворительна. Ибо что означает здесь и эта «природа» и это «имеет»? «Природа» неизменно понимается в таком случае, как внешняя вещная фактичность:

имению некая единая данность природы, принадлежащая трем лицам Божества. Для пояснения того, как же надо понять содержание этой «природы» в качестве самооткровения Божества в Его жизни, т. е. как Божественную Софию, разумеется, никакого дальнейшего шага не делается. Вследствие того, остается понятие природы лишь как совокупности Божиих «свойств», или какой-то силы или вещи, вообще данности. Но, конечно, «природа» есть само Божество, т. е. собственная жизнь Божия в ее самооткровении. Ей ни в малейшей степени не свойственно быть фактом или вещной данностью. Напротив, она есть вечный акт Божества. Природа Божия насквозь прозрачна для Бога. В свете Божиим нет никакой тьмы, и Дух Божий все испытует, даже и глубины Божии.

Природа Божия есть в этом смысле творческое самополагание Божества, личный, – именно триипостасный, акт Божий, Этот акт и есть Божественная София, самополагание и самооткровение Св. Троицы. Как таковая, она есть Божественный мир, обладающий всей силой бытия, хотя и не-ипостасно. Важно понять здесь, что в смысле личного самополагания Божия она есть творческий акт Божественного три-ипостасного лица, предвечное творчество Божие, в котором каждая из ипостасей принимает свое ипостасное самоопределение.²⁷ Только исходя из такого понимания Божественной природы – Софии, как самотворческого акта Божия, можем мы совершенно преодолеть рационалистически-вещное понятие о Боге и мыслить Его не статически, но динамически, как *actus purus*.

Итак, бытие Божие есть предвечный акт троичного самоположения, осуществляемый в Софии. Он исходит из тройственного ипостасного центра, который есть, как таковой, ипостасное самоположение, и объемлет бытие Божие, мир Божественный, вечный огонь любви Божией. И он возвращается к этому центру в предвечном круговращении Божественной жизни, которая не имеет для себя ни возникновения, ни изменения, но предвечно есть и происходит: пламя божественного огня, само себя питающее, Купина Неопалимая, горящая и не сгорающая.

Самооткровение Божие в Божественной Софии или Божественном мире является совершенным и адекватным актом жизни Божества, которая неипостасна («природна») в своем собственном содержании, но триипостасна в исходном полагании. Она нераздельна от трех ипостасных центров Триипостасного Божества. Это есть личная жизнь Божия, «живот и животы», Троицы в Единице и Единицы в Троице (по выражению великого канона св. Андрея Критского).

б) **Творение.** Есть только Божество сущего Бога, и нет ничего, кроме и вне Божества. Такова аксиома религиозного сознания, прямо противоположная не-религиозному, имманентному сознанию, для которого бытие принадлежит только миру, и, следовательно, нет Бога. Можно выбирать лишь между этими двумя возможностями: Только Божество или только мир, *tertium non datur*. Эта мнимая третья возможность, согласно которой существуют изначально на одинаковом основании, противостоя или соединяясь в разных, так сказать, пропорциях, и Божество, и мир, должна быть совершенно исключена, хотя фактически, полусознательно, именно такая мысль более всего и владеет умами. Но она прямо противоречит учению о том, что Бог создал мир из ничего, а по тому и нет ничего, кроме самого Божества. «Из ничего» и значит, ведь, что нет никакого вещества или силы, которая бы несла в себе возможность мира и обеспечивала ему место **наряду** с Богом, вне или помимо Бога. Сущий Бог имеет бытие, – существо и существование, триипостасная Личность Божия имеет Свою природу или Свой Божественный мир, и все принадлежит к этой жизни и миру. Поэтому лишь отрицательным выражением этой положительной мысли является утверждение, что нет ничего, кроме Бога. Такое внебожественное ничто на самом деле просто не существует. Оно отнюдь не есть граница Божественного бытия, – последнее безгранично. Ничто вовсе не есть как бы океан, это бытие обтекающий, напротив, именно само Божество есть океан, не имеющий берегов. Граница есть лишь постулат нашего мышления об относительном, ограниченном существовании, но не об абсолютном, безграничном бытии Божии. Абсолютное ничто, οὐν ὄν, просто

не существует, оно есть «условный рефлекс» нашего мышления, не больше. И если мы исповедуем, что мир сотворен из ничего, то это в положительном смысле может означать лишь то, что Бог сотворил мир из самого Себя (по смелому выражению митрополита Антония). Вся сила бытия мира принадлежит Божеству, она божественна: «мы Им живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28), «ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36). Нельзя себе представлять, что **до** сотворения «было» ничто, как некая пустота, – мешок, в который позднее всыпаны при сотворении все виды бытия. Такого состояния Божественного бытия **до** или **вне** сотворения мира просто не было и не могло быть, как не было пустоты или такого мешка. Сама идея бытия ничто, к какой бы пустоте мы ни сводили *minimum*, ему приписываемый, противоречива и ничтожна, и надо освободиться от этого логического фетиша. Ничто «до» творения просто никогда и никак не существовало, и всякая попытка начать творение с ничто, ему якобы предшествовавшего, разлагается в противоречие. Если и можно искать начало творения, то надо и усматривать его не вовне, не во времени или пространстве, а внутри, в характере тварного бытия, в конце же концов, в бытии Божественном. При этом руководящим и самоочевидным началом здесь является сознание, что абсолютного ничто *οὐν ὅν* вовсе не существует, это есть лишь отрицательный мыслительный жест, или же отвлеченный от всякого конкретного применения минус, как таковой. Есть лишь ничто относительное *μὴ ὄν*, включенное в состояние тварноотносительного бытия, в его контекст, как некая в нем полутень или же тень. В этом смысле можно, вслед за псевдо-Дионисием, сказать, что Бог сотворил и ничто. И анализ идеи творения необходимо включает в себя и эту мысль о «сотворении ничто», как характерную черту творческого акта.

Творение мира необходимо включить в собственную жизнь Божию, со-положить его с нею, со-отнести миротворческий акт Божий с актом самоопределения Божия. Надо уметь одновременно их соединить, отождествить и различить, как это и возможно в учении в Софии, Божественной и тварной, тождественной и различной.

Корни миротворения лежать в вечности Божией. Обычно понимается, что творение мира является чем-то несущественным, дополнительным и как бы случайным в собственном бытии Божиим. Мыслится, что Бог как бы мог стать и Творцом, но и не быть им, совершенно обойтись без мира, оставаясь в одиночестве и славе Своего величества (Фома Аквинский и схоластики, см. выше). Этому же соответствует и та смутная мысль, что Бог начал быть Творцом как бы во времени, которому предшествовало время Его бытия **до** творения. Усиливаются далее провести различие между «необходимостью» собственного, природного бытия Бога и **не-**необходимостью творения, «свободой» Божией относительно последнего. Но все такие попытки мерить бытие Божие временем, именно до и после творения, или определять разные образы необходимости и свободы в Боге, и их степень, изобличаются сами по себе, как нелепые, ибо противоречащие вечности и неизменяемости Божией. Вообще замысел в самом Боге не только отличить, но и отделить, даже противопоставить Бога в Себе и Творца совершенно ложен в своей задаче. Всепростое существо Божие едино и неизменно, и если Бог есть Творец, то Он есть Творец от века. Это прямое отождествление Творца и Бога имеет за себя подавляющее свидетельство Слова Божия. Последнему совершенно чужды схоластические ухищрения различить в Боге Его самого от Него же самого в необходимости и свободе, как Бога и Творца. Как бы ни было трудно для богословской мысли соединить и отождествить оба эти определения, однако, эта трудность не может быть основанием для произвольного абстрагирования, для разделения в Боге Его бытия и творчества, вопреки Его самотождеству и простоте. Раз нам **дано**, что Бог есть и Творец, Творец же есть Бог, для нашей мысли должно стать руководящим включение творения в собственную жизнь Божию, притом на совершенно одинаковых началах Божественной необходимости в свободе или свободы в необходимости. А это значит, что бытие мира мы должны включить в собственную жизнь Божию, с нею соотнести, понять его не только в собственном его для себя бытии, но и в бытии его в Боге, в

бытии божественном. В противном случае мы впадаем в бессознательный дуализм, более или менее выраженный и последовательный, по которому мир, в качестве собственного принципа бытия, существует наряду с Богом, Его ограничивая. Конечно, такое сосуществование мира с Богом присуще бытию мира (см. ниже), в попущенной, Богом же данной ему самобытности. Однако, это есть дело Божие в мире, есть в известном смысле самоопределение внутрибожественной жизни, а не особый самостоятельный принцип бытия, существующий наряду с Богом.

Итак, Бог одинаково есть Бог в Себе и Творец, с совершенно равной и необходимостью, и свободой Своего бытия. Эту мысль можно выразить и так, что Бог не может не быть Творцом, как и Творец не может не быть Богом. Замысел сотворения мира одинаково совечен Богу, как и Его собственное бытие в Божественной Софии, и в **этом** – но именно только в этом – смысле Бог не может обойтись без мира, и мир необходим для самого бытия Божия, а постольку он должен быть в известном смысле в него включен (хотя это включение отнюдь не означает грубого пантеистического отождествления Бога и мира, согласно которому Бог есть мир и только мир).

Творение мира есть, прежде всего, самоположение Божие, существующее в Боге вместе с Его софийным самооткровением, я по существу оно не может, конечно, отличаться от него. Творение мира включено в софийное самоположение Божие и состоит в том, что Божественное бытие в Софии получает для себя и инобытие в мире. София Божественная существует в двояком образе, – в своем собственном, в вечности ей присущем, и в тварном, как мир. Лишь такое отождествление обоих образов Софии, при одновременном их различии, делает понятным, что Бог есть и Творец, не изменяя от этого Божественно-софийного Своего бытия и не вводя в него не-божественного или вне-божественного начала. Таковое внесение невозможно и противоречиво, ибо такого иного, не-божественного и вне-божественного бытия и не существует, как того «ничто», – из «которого» по общепринятой формуле сотворен мир.

Посему является недопустимым и противоречивым антропоморфический принцип, что Бог «свободно» (т. е. в смысле отсутствия необходимости, конечно, не принудительной, но внутренней), как бы случайно творит мир, а потому мир может быть и не сотворен. Уже не говоря о том, что нельзя допустить антропоморфного окказионализма в существе Божиим, согласно которому Бог якобы мог сотворить или же не сотворить мир, стать Творцом или не быть им, существует положительное основание для сотворения мира, вытекающее из самого факта его, из наличия в бытии Божиим бытия мира. В каком же смысле мир нужен Богу, как Творцу Его творение? В каком смысле самое бытие мира связано с бытием Божиим, в нем имеет для себя необходимое основание? Одним словом, может ли Бог быть не-Творцом?

Конечно, здесь надо, прежде всего, устранить ложную мысль, согласно которой мир в каком бы ни было отношении восполняет самое существо Божие и в таком смысле нужен самому Богу. Существо Божие абсолютно в своей полноте, одинаково как в ипостасном самополагании, так и природно-софийном основании. Божественная личность исчерпывающе раскрывается во Св. Троице, и от нее ничего не может быть убавлено или к ней прибавлено.²⁸ Равным образом и природа Божия есть **полнота Божества**, также исчерпывающая, «положительная бесконечность», конкретность Божественного мира, всеединство, идеальный космос, животворимый в красоте. Какое-либо восполнение полноты Божией не только не может быть осуществлено, но даже и помыслено, ибо и нет ничего, кроме Бога или вне Бога.

Однако, этот исчерпывающий характер существа Божия не относится к образу обладания им. Этот образ может быть двоякий. Он соответствует не только собственной жизни ипостасного Бога в Себе самом чрез Свою собственную природу, но и бытию Божества в себе, не-ипостасному (хотя и не вне-ипостасному), как самодовлеющего Божественного мира, Софии Божественной. Разумеется, это различие может быть мыслимо только в отвлечении. Природа Божия всегда ипостасирована во Св. Троице и никогда не становится вне-

ипостасной, однако, это не мешает ей иметь не ипостасное бытие в себе, в софийной своей самобытности, как **содержании** Божественного мира. Мы должны признавать одинаковую силу и реальность бытия, как ипостасей, так и природы в Боге, не разделяя их, но и не допуская поглощения одного другим. Лично субъективный и природно-объективный моменты в жизни Божества взаимно не упраздняют, не умаляют, не ограничивают друг друга. И поскольку Бог есть любовь, которая имеет разные образы, – как ипостасной, Так и неипостасной, – ипостаси и природа в Боге соединяются, но вместе и различаются, осуществляясь, как разные реальности любви. И на основании этого природа – София в Боге, будучи связана с ипостасями или ипостасирована ими, имеет в то же время и свое собственное бытие. Сказанным только раскрывается содержание догмата, что Бог имеет триипостасную ипостась и природу, причем все это отмечено печатью абсолютности Божией, исчерпывающей полноты. И в этом, – ко **только** в этом, – смысле бытие Божие необходимо и неизменяемо в полноте своей, хотя эта онтологическая необходимость соединяется с свободным самополаганием и самотворчеством. Свобода в Боге совершенно тождественна необходимости и наоборот. В этом самополагании Бог живет в себе, полнотой своей божественной жизни, вседозволенный и всеблаженный, во внутреннем взаимоотношении ипостасей, помимо всякого отношения вне себя, ибо вне Бога ничего не существует. Бог один, во святой триипостасности Своей, извечно самому себе тождественный. Тварному разуму, конечно, не дано проникать в глубины жизни Божией и их для себя раскрывать собственной силою. Однако, ему дано постигать то, что ему открыто самим Богом относительно Божественной действительности. И к этой действительности относится сотворение мира Богом, которое надлежит уразуметь на основании нам открытого о жизни Божией. Факт сотворения Богом мира сам по себе удостоверяет, что для него есть место в Божественной жизни. Конечно, в нем надо видеть и проявление Божественного всемогущества, но последнее должно быть понимаемо не абстрактно, не вне отношении онтологических (в качестве *deus ex machina*), но в

определенных онтологических соотношениях, в соответствии природе вещей, не акцидентально в смысле произвола, но существенно, как необходимое самоположение Божие. В сотворении (или не сотворении) мира Богом надо видеть в таком смысле не произвол, но необходимость, именно свободную необходимость любви. Мир «свободно» сотворен Богом, для мира, как и для Бога. Он не мог быть не сотворен, в его бытии нет никакой случайности, оно включается в самое бытие Божие, хотя и иначе, чем собственное Его бытийственное содержание.

Триипостасный Бог имеет Божественный мир в Себе и для Себя. Но в бытии этого Божественного мира содержится и иной образ его **бытия в себе**, как независимое от этой его принадлежности Богу **содержание**. Божественный мир принадлежит не только бытию Божию, ипостасируясь в нем, но он существует и в себе, в неипостасном бытии своем, именно как определенное содержание Божественного космоса, как **мир**. И эта двоякость бытия божественного мира в Боге полагает основание и для двух образов его бытия в себе самом: как Божественного мира, входящего в ипостасную жизнь, и как мира, заключающего в себе всю полноту и богатство своего бытия. И этому соответствует то самоопределение ипостасного Бога, которым Он, предвечно имея его, как собственную природу, отпускает из недр ипостасного бытия в самобытие, делает его в подлинном смысле космосом, творит мир «из ничего», т. е. из самого Себя, из своего собственного божественного содержания. Т. о., творение есть, прежде всего, акт собственного Божественного самоопределения, действия Божия в Себе самом. Является дерзновенно-нечестивым спрашивать, мог ли Бог не сотворить мир, как и бессмысленно вносить каприз случайности туда, где все озарено светом Лица Божия, и существует одна Божественная действительность. Вместо этого праздномыслия следует сосредоточиться на уразумении положительного основания в Боге для творения. Это основание одно, единственное и свободно-необходимое, которым определяется вся жизнь Божия, и вне такового ничто не может быть помыслено в Боге, **любовь**. Бог есть любовь, и

сотворение мира есть действие любви Божией, ее самооткровение. Бог есть любовь, и таково онтологическое самоопределение Божие, причем эта любовь Божия не есть единообразно обедненное, но многообразное Его самоопределение. Инакова по образу своему есть любовь каждой из ипостасей к другим ипостасям, инакова любовь Св. Троицы к Своей природе – Софии, как и обратная любовь этой последней, и инакова, наконец любовь Бога к Своему творению, как и этого последнего к Богу. Но все это есть любовь, и Бог есть любовь, и творение мира есть любовь, и этим бытие мира включается в любовь Божию. И если это так, если оно самим Богом включается в любовь Божию, то кто же может его выключить из нее, дерзновенно мысля, что Бог может так не любить, обойтись без таковой любви, ибо такая любовь для Него избыточна и случайна.... Кто дерзнет ограничить любовь Божию, в ней различать необходимое от не-необходимого, существенное от несущественного, (онтологическое от случайного? Не является ли неосмысленной и нечестивой самая мысль такого различения? Нам дано и указано различать разные образы любви, но не самую любовь, которая равно необходима и равно свободна (однако, не капризно произвольна) во всех своих аспектах. И совершенно в одинаковой мере «необходимо» Богу – Любви любить: в Себе, во Св. Троице, в природе Своей, как и в творении. Бог – есть Творец и Творец есть Бог, такова аксиома откровения. И не в том смысле, что Бог сверх того, или помимо того, или притом, наряду с тем, есть и Творец, хотя мог бы и не быть Им, но Бог есть Творец по силе внутренней необходимости Своей природы, Божественной любви, потому что Бог есть любовь, исчерпывающая и включающая в себе все образы ее, и в частности, любовь к творению. Можно сказать, что Бог есть Творец столь же существенно, как Он есть и Св. Троица, есть Отец, Сын и Дух Св., есть Бог, имеющий Свою природу, имеющий Свое творение. Самоопределение Бога, как Творца входит в самые недра существа Божия.

Мы можем сделать и следующий шаг в определении образа любви Бога, как Творца. Мы знаем, что троичная любовь

взаиможертвенна, как взаимоотречение ипостасей, в котором каждая ипостась находит себя, осуществляет себя в других. Поэтому любовь троичная может быть в этом смысле понята, как предвечный кенозис, который для каждой из ипостасей однако и преодолевается в совместной троичной любви, ее всеблаженстве.

Но и отношение троичных ипостасей к природе – Софии столь же кенотично, как и их взаимоипостасное самоопределение, поскольку сама Божественная София по содержанию своему, как Божественный мир, есть кенотическое самополагание трех ипостасей, осуществляющееся в едином акте божественного самоопределения,²⁹ причем в нем этот кенозис ипостасных актов преодолевается в радости совершенной божественного бытия. Этот же триипостасный кенозис любви еще по иному проявляется в отношении Бога к Божественному миру в акте творения. Именно здесь Св. Троица в Единице, или Единица в Троице, как бы отрекаются в жертвенно-кенотической любви Своей от обладания Божественным миром для Себя, но предоставляют его собственному бытию, имеют, полагают его как бы вне Себя, в отдельности от Себя, именно как мир, не-ипостасное самобытие. Конечно, онтологически такого отделения мира от Бога быть не может, ибо «мы Им живем и движемся и есьмы», и мир Божественный от вечности принадлежит Богу, во Св. Троице сущему, как Его самооткровение. Однако, Бог, «творя мир», т. е. давая ему самобытие, в то же время не отнимает от него божественной силы его бытия, но полагает его как бы вне Себя, отпускает его от Себя на божественно – вне-божественное, даже не божественное бытие. Это именно и значить, что Бог творит мир. Это творение есть, прежде всего, собственное самоопределение Божие в Своем бытии.

Итак, Божественная София не есть только божественный «проект» мира (его «идеи»), гораздо более, она есть самая основа мира, и мир Божественный есть сущность тварного. Последний не содержит в себе какой бы то ни было онтологической новизны для Бога, в нем раскрываются те же слова предвечного Слова, которые составляют идеальное

содержание Софии Божественной, жизни Божией: «вся тем быша, и без Него ничто же бысть еже бысть» (Ин. 1, 3). Странно думать, чтобы Слово имело нарочитые слова для творения тварного мира, сверх или помимо того содержания, которое Им же определяется для мира Божественного; это есть одно и то же Слово Божие, которое звучит во вселенной, как и в небесах; «что ἄνω, то же ἑκάτω» (по герметическому выражению). И это есть одна и та же животворящая сила Духа Св., которая облекает слова Слова жизнью и красотой. Дает им бытие единый и тот же Дух Божий. Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту тождественность мира Божественного и тварного или, что то же, Софии Божественной и тварной, в их существе, следовательно, и вечную, несотворенную, божественную основу мира в Боге

Труднее, нежели принять это тождество основы мира Божественного и тварного, является понять все различие Софии Божественной и тварной. Тварному миру присуща сотворенность, которая одновременно в себе соединяет не только божественность, но и небожественность и даже внебожественность. Каким образом в Боге и в божественности Его жизни может найти для себя место бытие не – и вне – божественное, тварь? Основание для этого бытия заключается в Божией благодати, в силе любви, как самом бытии Божиим: «никто же благ токмо един Бог». Эта любовь осуществляется в Боге во всей полноте и во всех возможностях. И в число этих осуществленных возможностей входит и та кенотическая жертва любви Божией, которая выражается в положении, наряду с бытием Божественным, бытия тварного, не-божественного, себе самому данного. Бог любит Себя Божественной любовью не только в Своей собственной жизни в Софии Божественной, но и в жизни мира, т. е. той же Софии, как бы освобожденной от ипостасированного бытия в Боге, в без-ипостасном ее бытии. Это и есть творение, в силу которого Бог, имея свое Божество, как Бог, в Софии Своей, есть и Творец в творении Своем. Одно определение связано с другим нераздельно. Нельзя умалять второе определение, – Бога, как Творца, – по сравнению с первым, как какое-то случайное, второстепенное, не имеющее в

себе основания. Напротив, оно столь же предвечно и столь же необходимо, как и первое. Бог – Любовь в вечности Своей есть Творец, как и Бог в собственной жизни Своей. Это неразрывно и тождественно. Бог не может не быть Творцом, как и Творец не может не быть Богом. Одним и тем же предвечным божественным актом Бог есть Бог и Творец. В некотором умалении и релятивизации определения Бога, как Творца, отражается, несомненно, относительность бытия твари и его подвластность временности. Поэтому то так важно понять тварь и творение не только в их временно-тварном бытии, но и в божественно-вечном основании, т. е. понять, как Софию, хотя и тварную, но имеющую для себя основание в Софии Божественной, а постольку и известное тождество с нею.

Самый акт Божественного самоопределения, силой которого Бог Свою собственную природу, или Софию Божественную, определяет к не-ипостасированному, самобытному и в этом смысле внебожественному бытию, тем самым как бы упраздняя ее включенность в ипостасное бытие Божие, есть тайна Божественной жизни. В своем как она человеку, одинаково, как и ангелам, вообще тварным существам, неведома. Только Дух Божий знает глубины Божии, которые навеки остаются недоступны для твари. Однако, в своем **что**, в самом факте творения, в силе его и даже очертаниях, оно становится доступно для твари, поскольку обращено к жизни этой последней и ее даже собой определяет. Попытаемся уловить эти его очертания.

«Творение мира» должно быть понято, прежде всего, как предвечный акт самоопределения Божия, принадлежащий к вечности Божией. Оно не подлежит времени (как это фактически принимается в богословии), нет, оно вечно всей вечностью Божией, вечно, как Св. Троица и ее самооткровение в Божественной Софии, вечно, как жизнь Божия. Триипостасный Бог имеет Свою природную жизнь, как божественную и тварную Софию, как усию и творение, как самооткровение в абсолютном, – ипостасированном, и относительном, – вне-ипостасном, бытии. Что же именно означает творение, прежде всего, в отношении к бытию божественному? Здесь мы должны

снова вспомнить эту загадочную догматическую формулу о сотворении мира из **ничего**. Каким образом и в каком смысле Бог, обладающий всей полнотой абсолютного бытия, может соприкоснуться с ничто, с не-бытием, которое, впрочем, неразрывно связано с бытием, как его тень в относительности? Это, очевидно, возможно не в собственном бытии Божиим, но лишь в Его бытии, получившем для себя собственную самобытность в качестве тварной Софии. Отделенная от триипостасного лица Божия она необходимо осуществляет свое содержание, как таковое, во всей его множественности, хотя и объединенной силою «целомудрия». Она **принадлежать** себе во всем богатстве своего содержания, его многомотивности. Множественность и многообразие божественного космоса с необходимостью предстает в ней не только, как гармония и строй, но прежде всего, как множественность, реализуемая потенция потенций. Она различается сама в себе, и полнота множественности божественных идей или бытийных сил, как мотивов творения, становится для нее действительностью. Но эта реальная и реализующаяся множественность – не в своем единстве, но в своем различии – выступает и как подлинное **множество**, последнее же предполагает не только разграничение, но и ограниченность каждого особого образа бытия. Эта ограниченность не существует, не реализуема в собственной божественной жизни, поскольку она имеет не только природный, но и личный характер, всецело прозрачна для Троицы ипостасей, пронизывается Их светом. Но она с необходимостью проявляется, поскольку ее реальность полагается по себе, как бы вне этого ипостасного света. В такое бытие входит принцип множественной ограниченности (*omnis definitio est negatio*), т. е. небытия. Множественное бытие оказывается, так сказать, переложено небытием, возникает ничто, в котором, из которого, при наличии которого Бог сотворил мир. Оно входит в полноту как множественность, и есть, с одной стороны, как бы онтологическая тень этой последней (конечно, отнюдь не содержащая в себе зла, а только свидетельствующая о богатстве), – как свето-тень, – а с другой, как особая краска в

спектре бытия, на который разлагается всеобъемлющий белый цвет целомудрия. Можно сказать, что тварная София играет собственными своими лучами, облекается их радугой (ветхозаветный символ: «Я полагаю радугу Мою в облаке, чтобы она была знамением завета между Мною и между землей». Быт. 9, 13 слл.). Радуга знаменует завет Божий между Богом и «землей», творением: тварный лик Божественной Софии, белый луч в игре красок, цвета в свете. Различие в единстве, множественность в связанности, не может быть фактической кучей бытийных атомов, но лишь некоей онтологической иерархией, в которой каждый отдельный бытийный член находит себя в связи со всем, в конкретности соподчинения целому. Многообразие мира есть не хаос, но **космос**, космическая иерархия идей и бытий. Их различие или выявление соответствует актам творения, последовательность которых определяется образом этой их конкретной связанности. В этом творении каждый из софийных чинов бытийственных идей, идеальных реальностей, получает для себя бытие: растения растут, птицы летают в воздухе, в воде плавают рыбы, земля населяется животными, и ко всему обращена заповедь Божия: плодитесь и размножайтесь.

В данном контексте мы не ставим себе задачи экзегетики Шестоднева, Быт. 1–2, в его частностях. Принципиально важно уразуметь его в основе, каик выявление софийного содержания «начала». Конечно, выражение «в начале» (1,1) никоим образом нельзя понимать в смысле «обстоятельства времени» в применении к самому Богу. Такое понимание явно нелепо и антропоморфично, поскольку Бог выше временных определений. Это было бы столь же невозможно и противоречиво, как истолкование в смысле временных отношений, Ин. 1, 1; «в **начале** бе Слово». Быт. 1, 1 не означает, что Бог с некоторого времени начал творить, и этим началом во времени явилось сотворение неба и земли. Даже если мы отнесем это «начало» не к Богу, но к временности мира и творения, то все-таки при этом нельзя избежать применения времени и к Богу, который тем самым начинает время творения. Но начало principium, bereshith, вовсе не означает времени, но

Божественную Софию, как основу творения. В начале означает здесь: началом, на основании начала, т. е. мира Божественного. Смысловой комментарий необходимо не только дополняет филологический, но и является важнее его, в виду трудности или даже невозможности буквального истолкования этого текста

Мир есть инобытие Начала, тварный образ бытия божественного: вечность становится основанием для временно-пространственного множественного бытия, Божественный мир в тварном облекается **становлением**, не есть, а становится. Становящееся бытие есть сплав божественного «начала» с **ничто**. Последнее есть собственная основа самобытности твари, как условие ее становления. Ничто возникает **в твари**, поскольку происходит обособление Начала от Божественных ипостасей в «сотворения» мира, оно есть его *privilegium odiosum* в становлении. В ничтожестве таким образом заключается самобытность твари,³⁰ которая в то же время чрез свое онтологическое основание в Боге есть становящееся божество. Но что же такое есть само это ничто? Не приписывается ли ему как бы свое собственное бытие в некоей онтологической независимости или «свободе», наряду с бытием Божиим? Такое абсолютизирование **ничто**, поставляемого рядом с Богом, как параллельное или независимое от него и, следовательно, даже для Него извне данное, ограничивающее Его начало, есть абсурд, поскольку этим допущением упраздняется абсолютность бытия Божия. Этим вносится своего рода дуализм, поставляющий это ничто наряду с Богом. Но ничто «в себе» просто не существует, оно есть пустая метафизическая дыра, бездонная пропасть, в которой нет никакого содержания, и тем паче какой-то сверхтварной или равно-божественной свободы. Ничто получает для себя значимость, «возникает» лишь в соединении с бытием (подобно тому, как нуль при единице выходит из своего нулевого состояния и становится числом). В этом смысле можно действительно сказать, что **ничто** сотворено Богом вместе с творением от οὐκ ὄν, получая потенциальное бытие, становится существующим μὴ ὄν'ом. В этом качестве, силою включенности в сотворенное, относительное бытие, ничто действительно становится в

некотором смысле основанием тварной свободы и тварного творчества, таит в себе возможность бытия твари, есть Платоновская ἐκπαυεῖον, вместилище тварного бытия, его потенция.

Эта актуализация потенциального бытия связана с ничто, которое, таким образом, именно в своем ничтожестве подлинно полагает основание для тварного творчества в свободе. Но сама эта свобода все-таки пуста, она ничего в себе не содержит, и тема этой свободы и связанного с ней творчества дана в божественной энтелехии тварного бытия и тем задана к «свободному» ее исполнению или раскрытию. Свобода в ничто в этом смысле творится Богом, как и самое ничто, возникающее в инобытии Божественного мира. Итак, ничто не абсолютно, оно не существует по себе и **для** себя, оно есть **отношение** и проявляется только в относительном бытии. Ничто есть не что, а только **как**, не реальность, но возможность реального. Оно есть пружина, раздвигающая положительные элементы бытия и вносящая для них самость и «свободу». Вследствие этого, и тварная свобода, возникающая в ничто и из ничего, ничего положительного в себе и не содержит. Оно есть только нуль или нули для бесконечного ряда чисел, который есть в интеграле Божественная София. Оно есть модус реальности. «Сотворение мира из ничего» есть, следовательно, божественный акт, который является, прежде всего, божественным самоопределением. Бог полагает себя Творцом. Это значит, что Он имеет Свой Божественный мир двояким образом: как Софию и как творение, или, что то же, как Божественную и тварную Софию. Первая существует в вечности, в едином, целостном акте, вторая погружена во временность и становление, в «ничто». Бог в Св. Троице творит мир: Отец, как Начало, полагает мир софийным своим самооткровением («в Начале») в Сыне и Духе Св. Ипостасный творческий акт исходит от Отца. Сын и Дух Св. являются как бы «руками»: «вся Тем (Словом) быша» – Духом Св.³¹

Патристическое и схоластическое понимание софийности творения сводится к признанию первообразов, προορῆμοί, в Боге: «идеи», «первообразы», «прототипы», как бы **план**

творения, начертанный Творцом. Это сравнение неточно выражает действительное соотношение между Софией Божественной и тварной, Богом и миром. Бесспорно констатируется здесь связь мира Божественного и тварного, однако, она характеризуется недостаточно: разница между обоими мирами должна быть понята гораздо глубже, чем только как соотношение между планом и его исполнением. Хотя тварь существует силою Божией, и бытие ее укреплено в Боге, однако она образует собой иной, особый и в известном смысле новый мир. Идеи в этом смысле не суть образны или прототипы, **по** или **согласно** которым строятся вещи тварные, но самые семена бытия, погруженные в меональное полу-бытие становления. Многомотивность бытия, содержащаяся в Божественном мире целомудрственного многоединства, разлагается здесь в множественность становления. Сюда входит последовательность во времени и связность в пространстве, возникает своеобразная новая жизнь, новое самотворчество Софии тварной силами Софии Божественной. Творение не надо понимать, как слепок или отпечаток Божественной Софии, простое повторение ее «первообразов», таковое было бы слишком бедным и ненужным, как бы скупостью, а не щедротностью ее. А вместе с тем оно было бы и невозможным по недостижимости и неповторимости божественных первообразов. Относительная новизна мира в сравнении с божественными его «Началами» заключается именно в некоем его самотворчестве, на основе божественных сил, в него вложенных. Можно сказать в этом смысле, что творение непосредственно творится Софией Божественной, согласно «велению» Божию. Бог, полагая ее основой твари, дает ей быть силой тварного бытия в его самобытности. «В Начале (в Софии Божественной) Бог сотворил небо и землю», т. е. всю полноту творения, – отпустил Свою собственную природу в свободу творчества в небытии, призванном к бытию. Соотношение между Божественным началом мира и творением определяется не по типу повторения, но творчества, однако, же тематически, следовательно, и не по типу причинности, как причин и следствий, но тем их творческого осуществления.

Если Божественная София имеет в вечности своим содержанием всю неисследимость и неисчерпаемость бытия Божия, то и мир в его творческой реализации также имеет силу тварной вечности с бесконечностью и неисчерпаемостью его самотворчества. Можно и должно сказать, что в творении нет и не может быть ничего, что не имело бы для себя семени, темы или основания в Софии Божественной, было бы потому асофийно, а тем самым являлось бы новым и для самого Бога. Но в то же время можно сказать, что в творении нет ничего, что и не было бы по своему новым для мира, всегда новым, ибо на всем мировом бытии лежит печать самотворчества. Два образа вечности: вечность неизменного, недвижимого Божественного покоя, полноты, абсолютности, «целомудрия», *aeteraitas*, и тварная вечность, *aevitenitas*, бесконечность, не «дурная», т. е. бессодержательная, но добрая, ибо содержательная, творческая. Она есть тварный образ вечности. Оба эти образа вечности не разъединены один с другим, но связаны так, что жизнь вечная входит, открывается в жизни бесконечности, ее не упраздняя, но наполняя. Каждый элемент творения имеет от Бога свою собственную тему или характер, предвечно дан и задан самому себе, но вместе и включен в мир, с универсальностью его бытия, на котором лежит печать вечности Божией. Бог вечен, творение бесконечно, хотя и не безначально в том смысле, что имеет для себя Начало в вечности Божией. Жизнь Божия в едином вечном акте существует в небесах, в Софии, но и раскрывается, а в этом смысле и творится во времени. Бог живет не только в Себе Своею собственной жизнью, но и вне Себя, в становящемся мир.³²

f) Вечность творения и временность его бытия

Обычное изложение учения о сотворении мира Богом включает и его временность, именно его возникновение «в начале», т. е. в начале времени, в первый час, или день, или мгновение его. Впрочем, уже в самом этом выражении: «в начале времени» содержится явное противоречие или несообразность. Время течет, оно не знает **первого** мгновения или вообще какого бы то ни было начала. Каждый отрезок времени предполагает для себя предшествующий и последующий, он включен в **течение** времени. Эту логическую неосуществимость мысли о начале времени показал Кант в первой своей, физической, антиномии, согласно которой разум в отношении к времени с необходимостью соединяет оба полюса антиномии, именно, что время имеет и не имеет конца и начала. Это есть явный знак того, что время *in abstracto* и не существует, но существует лишь конкретная, наполненная временность тварного бытия, которая и измеряется временем. Время есть лишь мера временности, но, как его количество, оно не существует в себе, а потому и не может начинаться или кончаться, как таковое (так же, как и расстояние есть мира пространственности, имеющая только конкретное наполнение, но не существующая *in abstracto*, а потому подобно времени не знающая для себя ни начала, ни конца). Отвлеченная идея бесконечного или конечного времени, как такового, есть насильственное превращение конкретной арифметики в абстрактную алгебру, где алгебраическим знакам приписывается сила конкретного бытия. Время **не** начинается в том смысле, чтобы за этим началом существовала какая-то пустота, как отсутствие времени. Оно для себя предполагает бытие времени, сущую временность. Потому в идее начала бытия молчаливо предполагается какое-то безвременное и сверхвременное бытие, в котором может обозначиться и время, как временное измерение. Поэтому и Быт. 1, 1, если отказаться от несообразного истолкования «в Начале» в применении ко времени, означает именно вневременный и сверхвременный акт

творения «в Начале Бог сотворил небо и землю». Все это заставляет нас, отказавшись от распространенного понимания происхождения мира во времени» раньше которого якобы ничего не было (даже и самого времени), обратиться к исследованию вопроса о соотношении времени и вечности в творении. Мы уже видели, что этот вопрос стал еще перед Аристотелем, в связи с пантеистическим уклоном его философии, и он разрешал его в смысле вечности мира, причем идея сотворенности творения вообще осталась чуждой его языческому и ограниченному богословию и связанной с ним космологии. В христианском богословии, если не считать Оригена,³³ мысль о вечности мира под влиянием Аристотеля появляется в томизме и истекающих из аристотелизма собственных пантеистических уклонов у Фомы Аквината.³⁴ Однако, последнее слово Фомы Аквината по этому вопросу, как мы видели, сводится к нерешительному утверждению, что одинаково не существует спекулятивной необходимости признавать мир, как вечным, так и временно происшедшим, и потому надо следовать откровению, свидетельствующему о происхождении мира во времени (Таково же мнение и Дунс Скотта). В современном томизме также существуют уклоны в сторону допустимости вечности мира или, по крайней мере, к признанию ее возможности, причем решающим является свидетельство откровения (конечно, понимаемое в пользу времени: «в начале»).³⁵

Все эти исследования, хотя и не приводят к окончательному заключению, однако, делают уже невозможным наивное представление о начале мира во времени, с определенного его момента, после которого пустое время наполняется бытием мира. Помимо противоречивости такой идеи времени, этим оно вводится и в самое бытие Божие: Бог начинает быть Творцом лишь вместе с сотворением мира. Этим допускается изменение в жизни самого Бога, что, очевидно, недопустимо. Бог вечен и как Творец. Поэтому мы должны познать сотворение мира, как акт вечности, извечное самоопределение Бога, Его действие в «Начале», а не «в начале», ибо для Бога никакого «в начале» не существует. Творец творит мир в Своей Божественной

вечности, и мир вечен вечностью самого Бога. Однако, здесь мы должны это самоочевидное положение тотчас же осложнить в применении к **миру**. Ложность аристотелизма в учении о вечности мира состоит в его пантеистическом **приравнении** Бога и мира, бытия Божественного и космического. При отсутствии самой идеи творения это отождествление является неизбежным и единственно возможным. Но оно становится совершенно недопустимым при наличии пропасти, существующей между Творцом и творением, ибо Творец вечен, творение же временно, и временность становления есть самая его природа

Творец творит мир в вечности. Его творческое слово, единожды изреченное от века, звучит во все века. Если это перевести на язык времени, то следует сказать? что Бог всегда творит мир. Однако, этот перевод остается неточным, поскольку для вечности не существует и всегда, хотя она-то для него существует и его определяет. Творческий акт Божий, который на стороне твари описывается, как последовательно совершающийся во времени, для Бога выше и вне всякого времени. «Отец Мой доныне делает и Я делаю» (Ин. 5, 17). Он есть общее отношение Бога к Самому Себе, как Творцу, или отношение к Своей собственной жизни в Себе и в творении, в творческом акте.³⁶ В таковом смысле творению принадлежит вечность, а потому и мир для Бога Ему совечен. Для тварного временного бытия является недоступным перевод этого вечного бытия мира в Боге на язык временности, и всякая попытка его останется здесь заведомо неудовлетворительной. Здесь применим путь *per negationem simplicem*: все ограничения временности, связанные с движением времени от прошлого чрез настоящее в будущее, для вечности не существуют. Как с высоты можно озирая единым взглядом план города в целом, так и для вечности **не** существует различия времен с ограниченностью и неполнотой всякого момента. Прошедшее, как и не наступившее одинаково есть «настоящее» в очах Божиих.³⁷

В Боге и для Бога все вечно, принадлежит вечности. Однако, в жизни творения оно необходимо соединяется с его

временностью. Тварный мир не знает вечности с ее неподвижным покоем, он принадлежит временности и становлению. Божественное ведение, видящее творение в вечности, зрит его поверх времени. Для человеческого временного, дискурсивного познания этот образ Божественного ведения непостижим, трансцендентен. Ему не свойственно становление, мир зрится здесь в полноте, как тварное зеркало вечности. То, чего нет, ибо уже было или еще не пришло, для Бога сверхвременно и в этом смысле вечно пребывает, входит в жизнь Божию, как тварное ее осияние. Души людей не только отживших и умерших, но еще не родившихся и не существующих для мира, как и все века веков мировых свершений, вместе с обожением мира через Боговоплощение и Пятидесятницу, Парусией и Преображением мира, в котором Бог будет все во всех, – все это **единым актом** предстоит в вечности Божией в исчерпывающей полноте, как бы приобщенное к покою Божию, к субботствованию Абсолютного бытия. «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал» (Быт. 2, 3) (Ср. Евр. 4, 10).

Однако, если для вечности Божией не существует становления, но лишь покой полноты, то не означает ли это, что время и все, в нем совершающееся, – тварное бытие, – иллюзорно, ибо существует только вечность? Но в том то и дело, что временности присуща вся сила реальности, – **да будет**, и эта реальность временного бытия коренится ни в чем ином, как в вечности. В этом заключается своеобразная антиномика тварности: временное мира вечно для Бога, и вечное в Боге существует во временности в творении. Временное в основании своем вечно, и вечное открывается временности.

Итак, Сам Бог в неподвижной вечности Своей, в вечном покое актуальности; Своей *aeternitas* остается совершенно трансцендентен для тварного опыта, хотя и присутствует в нем, постулируется им, как самая его основа. Сама тварь имеет в себе божественную основу и свое собственное тварное, становящееся бытие, в неразрывности обоих. Лишенная своей неподвижной, вечной, божественной основы в вышнем мире она

перестала бы существовать, но эта основа светить в полутьме тварного становления, открывается твари. Эта антиномическая сопряженность вечного и временного бытия, как и становление твари совершенно соответствует тождеству и различию Софии Божественной и тварной в Боге и мире. Мир, как тварная София, живет Софией Божественной, полнотой и славой Божьего мира, она присутствует в нем, как умное небо, как вечная сила и божество. Тварная София не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия, откровение Софии Божественной в Софии тварной. Мир, насколько он имеет основу в Софии Божественной, не сотворен, но вечен, – этой вечностью своей основы. Вместе с тем он и сотворен и принадлежит временному бытию, поскольку в нем, как тварной Софии, София Божественная получает образ своего бытия, – не только в вечной жизни Божией в Боге и для Бога в тройственных Его ипостасях, но и по себе, в своем становлении. Становление это в отношении к сущей полноте, как и временность в отношении к вечности, является умаленным, кенотическим состоянием. София тварная есть в этом смысле кенозис Софии Божественной. Творение мира Богом есть акт кенотический в Божестве, прежде всего в том общем смысле, что Бог, поставляя наряду с Своей абсолютностью относительное бытие творения, сам Себя тем самым, вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним. Как Творец и Промыслитель, постолько Он сам становится соотносительным миру, так сказать, приемлет внутрь Своего самоопределения эту соотносительность. Это есть кенозис ипостасный. Но этот же кенозис имеет для себя и свое софийное выражение: полагая рядом с Своим Божественным миром становящийся, или с Софией Божественной – тварную, Бог осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в «ничто» или к творению из «ничего». Разумеется, София, как не-ипостасный, но природный образ Божественного бытия, сама себя не может определить к кенозису. Она может быть определена к нему лишь ипостасным творческим актом Божиим. Силою же этого ипостасного акта она

уменьшается до становления, и этот кенозис делается уже состоянием ее бытия, ее собственным, хотя и пассивно воспринятым, кенозисом. Истина, предчувствуемая платонизмом в его различении, а вместе и отождествлении идей в божественном и тварном бытии, получает полное раскрытие в христианском откровении. София Божественная и тварная не две, но одна, и, однако, в двух образах бытия: как идеальная реальность, присущая вечности, и как энтелехийность творения в самобытности сотворенного мира. Именно из единства Софии в двух образах вытекает, что мир сотворен и не сотворен, принадлежит временности в бытии своем и вечности в основании своем. Это – вторая антиномия тварности, раскрывающаяся в самом творении. После сказанного, и на основании его, нам надо показать и утвердить со всей силой временность творения, его возникновение и жизнь во времени **для него самого** или, что то же, **реальность времени** для мира. Это утверждение соответствует по смыслу общепринятому положению догматики о том, что «мир сотворен во времени». Реальность времени для самого творения не уменьшается, но именно обосновывается укорененностью временности в вечности; ею преодолевается иллюзионизм или субъективный идеализм в отношении времени. Время реально, потому что оно имеет своим содержанием саму вечность. Временное же содержит в себе временное и вечное. Первое сгорит и совется в свиток в последнем различении «ничто» от софийной действительности мира. Однако, это не будет, так сказать, рассотворением мира, прекращением его бытия в себе, утерей его самобытности, но лишь гармонизацией тварного бытия, тварной вечности, которая все же отличается от бытия вечного. София тварная осуществляет предельное отождествление с Софией Божественной, хотя и не погружается в нее и не поглощается ею, сохраняя свое собственное тварное естество.

Как следует мыслить это различие Софии Божественной и тварной в их отношении к Богу? Оно может быть выражено в следующих формулах: Софию Божественную Бог имеет, она принадлежит Богу, и сама она в этом смысле есть Бог, Его

присносушная сила и божество, несотворенная Божественная сущность.³⁸ София же тварная, или мир, принадлежит не Богу, но самой себе, она сотворена (или точнее, предвечно сотворяется) Богом, есть творение Божие. Хотя она и имеет в своей основе божественную силу и способна к беспредельному обожению, но она не есть Бог (даже и в своем пределе), она сотворена и есть тварная София. Что же означает творение?

Выше мы противопоставляли творение и причинение. Творец не есть «первая» причина мира или «первый» двигатель. Он вообще не есть ни причина мира, ни его двигатель, п. ч. Он выше мира, ему не принадлежит и с ним не связан, ни даже связью причинности. Связь Бога с миром – творческая, а не причинно-механическая. Между творчеством и причинностью та разница, что в последней причина адекватна следствию, – *causa aequat effectum*, в творчестве же нет этой адекватности, оно вызывает к бытию нечто **новое** и в этом смысле беспричинное. Мир, сотворенный Богом, не имеет для себя причины, каковая есть вообще внутри-мировая категория, уже предполагающая для себя в наличии бытие мира. Он создан в творческой свободе Божией. Творение его должно быть понято, как ее действие, внутрибожественное отношение Бога к Себе самому, а отсюда уже к миру в творении. Последнее же есть божественное соотношение, возникающее в двояком образе обладания Софией, в предвечно божественном и тварном мире. Богу свойственно это двоякое обладание: наряду с тем, что Он божественно имеет Софию в Своем собственном бытии, Он творит еще мир, имеет его, как тварную Софию, и признак тварности есть именно вне-божественность бытия мира, пребывание ее в «ничто», т. е. не в Боге, но в себе самой, точнее для себя самой. Вся положительная сила бытия тварного мира божественна, есть София в тварном ее образе, ибо «ничто» в себе самом никакой силы бытийственности не имеет. Бытие тварного мира, его возникновение есть, прежде всего, акт в самом Боге, Его самоопределение, последствием которого и является возникновение тварного бытия, мира. В смысле такого **онтологического** *præius*, акт творения в Боге, как божественное самоопределение, предшествует самому

творению, которое и есть, прежде всего, придание Софии Божественной образа тварной. И это творение в Боге, очевидно, совершается в собственной вечности Божией. А этот вечный, надвременный и вневременный акт творения в Софии и лежит в основе творения мира в собственном смысле, т. е. бытия, как временного становления

В Боге, как *actus purus*, актуальны все Его самоположения в Божественной Усии-Софии. Бог не только имеет Свое самооткровение, но Он предвечно и совершает его, полагает Себя Самого в Своей творческой жизни. И не только это самополагание в жизни Божией есть собственный акт Божий, но и полагание Софии, как тварной, или творение мира, есть также творческий акт Божий, как в отношении к самому триипостасному Богу, так и к софийному творению. В первом смысле Бог есть Творец, который, при участии всех трех лиц Св. Троицы, **сам** творит мир. Себя полагая его Творцом, для каждой из ипостасей различно, в соответствии их месту в Божественной Софии. Но Бог есть Творец не только в отношении к Себе, как Субъекту миротворческого акта, но и в отношении к миру, как к его объекту. Иными словами, Он творит тварную Софию, создает силою Софии Божественный мир тварный. София Божественная не просто отпускается, так сказать, на свободу самобытия, отрицательным актом воздержания от обладания ею со стороны Бога. В Боге нет места никакой пассивности, в Нем все творчески-активно. И отношение Бога к Софии тварной, самое ее наличие наряду с Софией Божественной, как ее особого образа, есть **действие** Божие над Своей собственной природой, – говоря языком св. Григория Паламы, есть излучение из тьмы трансцендентной непостижности Божественной Усии-Софии энергий Софии тварной, и эти молнии озаряют собой ночь до-бытия, «ничто».

В отношении Своем к Софии тварной Бог не оставляет ее, не отказывается от нее, как от Своего собственного самооткровения, Он ее имеет, подобно как и Софию Божественную, но иначе нежели последнюю. Предоставляя ей самобытие, Он ее «творит» вместе с миром. Своеобразие тварной Софии или мира в том, что здесь нетварные силы и

энергии, погруженные в ничто, получают тварное, относительное, ограниченное, множественное для себя бытие, возникает к бытию вселенная. Мир, как тварная София, нетварно-тварен. Он онтологически состоит из слов Слова, Божественных идей, он живет животворящей силой Божией, он скреплен божественным **«да будет»**, – такова его божественная, нетварная основа в вечности. Но она полагает основание бытию в себе, т. е. тварному бытию уже не в Боге, но **наряду** с Ним, в реальности тварной жизни в отличие от Божественной. Эта сила бытия актуально-творчески подается Богом, и это-то таинственное и для постижения твари недоступное самополагание Божие и есть то, что называется творением, **творить**. Творение в точном смысле есть, прежде всего, сообщение Софии Божественной образа Софии тварной, «пролог в небе», «событие» в Софии, причем это событие всецело относится к вечности Божией, и есть «в Начале сотворил Бог», соделал Свою собственную жизнь и природу началом тварного бытия. Бог не восхотел ограничить Себя Своей собственной полнотой, но дал место и относительному, тварному бытию, явил Свою жизнь не только в абсолютности Софии Божественной, но и в становлении Софии тварной. Принятие Софией Божественной образа Софии тварной есть общий источник частного творения, из которого определяются его виды и темы. Бог творит из этого Начала, т. е. в последнем смысле из самого Себя, или, что в данном случае есть одно и то же, **«из»** ничего.

София тварная, как небесный лик мирового бытия, уже содержит в себе всю полноту творения, так весенняя земля таит все семена, имеющие произрастить злаки во время свое. София тварная все собою связывает и в себе содержит. Она есть уже вселенная, таящая в себе **все** тварного бытия и его связующая космической связью. В **этом** смысле София тварная есть душа тварного мира, его сверхтварная мудрость, как бы божественный инстинкт тварного бытия, ангел-хранитель твари, сама субстанция тварности, погруженная в ничто.

В этом положении Божественной Софии, как начале Софии тварной, уже заключается предсотворение мира, или первое его

творение, так сказать, предварительное и изначальное. Это, если так можно выразиться, **небесное** творение определено в Слове Божиим чрез выражение: «в Начале сотворил Бог», каковое и соответствует положению Божественной Софии в Софии тварной. Таково извечное и предвременное творение мира в Боге, за которым следует творение его уже в мире. Это и есть то, о чем повествует Шестоднев и вообще открывает Слово Божие.

Однако, в связи с этим должен быть поставлен предварительный вопрос: как следует понимать соотношение между первым – небесным, или онтологическим творением, т. е. самоположением Бога, как Творца, откровением Софии Божественной в образе Софии тварной, и раскрытием Софии тварной в мире через его творение? Включается ли второе в первое, настолько, что оно становится уже ненужным в особом виде частных творений, или же одно соплагается параллельно с другим, в нем раскрывается, совершается? Иначе сказать, как понимать соотношение между небесным предсотворением мира и его творением «в шесть дней»? Нужно ли еще особое творение мира, раз уже существует самая его основа, – тварная София?

Бесспорно, что в тварной Софии вся полнота тварного бытия уже существует в своей основе, или онтологически предсуществует, и в частном творении не может быть сотворено чего либо, что было бы в этом смысле новым, будучи прибавлено к этой предвечной основе мира, небесной его теме: «что вверху, то и внизу»? Все частное творение есть лишь раскрытие этой общей софийной темы мироздания, Принять обратное значило бы широко открыть двери всем противоречиям, с этим допущением связанным, в частности, допустить изменение в самом Боге, который в творении мира якобы творит нечто новое и для Себя Самого и, следовательно, сам изменяется с ним.

Однако, как различается тема от исполнения и вариаций, так и небесное «пред» существование в тварной Софии отличается от конкретного бытия образов его в себе и для себя самих. Чрез частное творение осуществляется множественность образов тварного бытия, которые связываются и содержатся в

единой душе мира, Софии тварной. Она должна отпустить на свободу свое все во вселенной, выявить свои возможности, свое содержание в полноте, и это делается в «шестоднев». В библейском тексте (Быт. 1, 1) мы различаем два повествования о творении мира. Первое относится к реальности бытия вообще, которое таит в себе всю его полноту: это tohu-va-bohu, «земля, которая была невидима и пуста, и тьма над бездной». Это **мощь** бытия, его стихия, которая бытийствует в себе, в своей собственной бесформенности: «тьма над бездной», однако, уже имея над собой светлое «небе» ангельского мира, живые идеальные первообразы бытия. Здесь существенно отметить черту этого стихийного буйства древнего «родимого хаоса», tohu-va-bohu, в котором вступает в силу уже самотворчество твари, участие «земли» в своем собственном творении. Эту черту в высшей степени важно отметить для понимания творческого акта Божия.

Творение мира в Начале дает тварной Софии собственное ее самобытие, выводит ее из жизни Божией в свою собственную (хотя, конечно, и не упраздняет ее софийности, т. е. укорененности в Божестве). В этом первом и, так сказать, основном акте творения София тварная, как душа мира; становится и потенцией всего, «землею», из которой произрастают злаки, изводится животная жизнь, создается тело человека, этой основе свойственна жизнь, и это животворящее начало подается ей Духом Божиим: «Дух Божий ношашеся верху бездны» (Быт. 1, 2), согревая хлад ничто животворящим дыханием Своим. Она содержит «семенные логосы» бытия, однако, в потенциальной еще аморфности. Реальная множественность многообразной твари, которая свойственна вселенной и связывается во единство мировой душой, выявляется во вторичном творении, «шестоднев». В нем же рядом творческих актов Божиих (разумеется, включающих себе неисчислимое множество отдельных частных творений), творится вселенная. Для характеристики этого творческого акта существенно, прежде всего, отметить, что он уже предполагает наличие универсальной творческой потенции, – «земли». Это уже не есть творение из ничего, но из

первоматерии, как бы рождающей перво-матери, которая призывается к участию и по-своему осуществляет его в творении: земля отвечает на творческие зовы Творца, к ней обращенные. Эта общая мысль, – ответного участия «земли» в творении собственным самотворчеством, прямо выражена в Слове Божиим в рассказе о сотворении мира, начиная с третьего дня (хотя и в предыдущие дни в разделении вод твердью и в отделении воды от суши и даже в сотворении света с отделением его от тьмы можно уже подразумевать и участие «земли»,³⁹ которая создана даже прежде света). «И сказал Бог да **произрастит земля**..... и произвела земля».... (Быт. 1, 11–12) ... «да произведет вода пресмыкающихся, душу живую, и птицы да полетят на тверди небесной. И **сотворил Бог** рыб больших и всякую душу пресмыкающихся, которых произвела вода» (1, 20–21). Это характерное соединение обеих мыслей: «и сотворил Бог ... которых произвела вода», достаточно бесспорно свидетельствует об известном взаимодействии в творении между Богом творящим и землею (– водою), производящею, как *natura naturans*, из которой возникает *natura naturata*. Следует еще добавить, что это общее и основное творческое определение дает земле силу осуществлять творение в бесчисленных рожденьях, имеет неопределенно длительный характер: «благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях и птицы да размножаются на земле» (22). Это же самое повторяется и в отношении животного мира: «и сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее... и стало так. И создал Бог зверей земных по роду их» (24–5). Здесь происходит то же самое отождествление или, по крайней мере, соединение в одном акте творения рождающей силы земли и творческого действия Божия, если можно так выразиться, боготварность в отдельных актах творения. Сначала творится *natura naturans*, исполненная сил для всех возможных актов раздельного бытия, а затем уже в ней и на ее основании творятся разные виды *naturae naturatae*. Однако, здесь разумеется не хронологическое чередование, в котором каждый последующий момент вытесняет собой предыдущий, но онтологическое

сосуществование «земли», т. е. Софии тварной, первоматери и первоисточника твари, с ее раздельными видами. «Земля» есть Платоновский $\mu\eta\ \theta\upsilon$, в который погружены «идеи» Софии Божественной, осуществляемые в становлении $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ тварного бытия. «Земля» предполагает «небо», София тварная – Софию Божественную. И это на символическом языке Бытия 1 выражается в повествовании о двух различных творениях, дошестодневного и шестидневного.

Все творение обобщается и сводится к человеку, шестоднев есть повествование о сотворении человека. В сотворении человека взаимодействие Творца с творением выражается особым образом, отлично от других творений, именно здесь мы имеем прямое ипостасное участие Бога в сообщении Своего образа человеку или, что есть онтологически то же, вдуновение Богом в человека дыхания жизни. Сюда же относится непосредственно то свидетельство, что «создал Бог человека из праха земного» (2, 7). Та самая земля, которая, по слову Божию, совершала рождающие творческие акты **до человека**, теперь сообщает полноту своих рождающих сил человеку, и он узнает поэтому в ней свою «мать-землю».

Само собой разумеется, что «шестоднев» есть лишь схема творения, которое состоит не из «шести» актов, но из бесконечного их множества, здесь лишь обобщенного в шести группах. В них включается все творение, вселенная, все возможности тварного бытия, осуществленные, осуществляемые и имеющие осуществляться. Богатства мира в его возможностях неисчислимы и неисследимы, как неисследима Божественная София, та Божественная сила, которая открывает себя в творении, в Софии тварной. В Шестодневе выражается, кроме того, та общая мысль, что тварное бытие в бесконечном многообразии своем иерархично, имеет внутреннюю связанность, причем смыкается в человеке. Вселенная есть человек («Адам-Кадмон»), все собою связывающий и в себе содержащий. Шестоднев есть рассказ о мире, как человеку, о сотворении мира для человека, в целях человека, в виду его.

Спрашивается: в каком соотношении находится первое творение мира в Софии тварной или пред-творение к последующему творению, к шестодневу? Должно ли их понимать, как отдельные и последовательные акты, или же последовательность относится лишь к их изображению? Как известно, существует и в патристике мнение, что мир был сотворен единым актом (бл. Августин), так что «Шестоднев» есть лишь отдельное о нем повествование, как раскрытие этого единого акта (в общем подобного мнения придерживаются, и кроме бл. Августина, ряд других церковных писателей: Климент Ал., Ориген, св. Афанасий Александрийский, отчасти даже св. Василий Вел. и св. Григорий Нисский). Нет экзетических или богословских препятствий, таким образом, сливать их до неразличения. Но в отношении к Творцу это отождествление всех отдельных творческих актов получает особое значение в применении к вечности Божией. В Божественной вечности нет ни отдельности, ни последовательности времени. Все творческие акты, которые для нас воспринимаются в отдельности и последовательности, в Боге существуют в единстве, будучи включены в самоопределение Бога, как Творца, в сверхвременности Божией. Есть единое Божие творение, тварная София, в которой нет места последовательности и чередованию, но есть лишь всеединство.

Однако здесь мы приближаемся к самому трудному вопросу в понимании творения, именно о соединении в нем временности и вечности. В Боге нет временности, в мире же есть только временность. Но Бог соотносится с этим миром, подверженным временности, из своей вечности. Как понять это соотношение? Означает ли оно, что временность есть иллюзия, майя, которая закрывает вечное бытие от слабых очей твари, и потому на самом деле ее не существует? Но тогда иллюзия есть и все наше существование, и выходит, что Бог сотворил иллюзорный мир самообманов. Эта кощунственная идея противоречит здоровой философии творения: за миром должна быть признана вся полнота реальности, данная ему Творцом, мир есть *ens realissimum* софийностью своей. Как тварная

София, мир реален реальностью Божества, в котором находит основу его бытие. Искать преодоления антиномии вечности и временности на путях уничтожения или отрицания реальности временного бытия, значит впадать в акосмизм и отвергать силу творения Божия. В том-то и состоит последняя, что Бог извечным актом творческой любви Сам ставит наряду с вечностью Своей бытие становящееся, и наряду с Софией Божественной Софию тварную. Бог – Творец пребывает жизнью Своей в Себе, т. е. в Софии Божественной, но и «вне Себя», в Софии тварной. Поэтому мы должны эти оба образа жизни Божией в вечности, – или в Себе, и вне Себя, – или во временности, пенять как соединенные в единой жизни Божией, как единого Бога. Бытие Бога в тварной Софии, как Творца, есть принятие Им и в Свою жизнь временности, становления, как жертва Божественной любви к творению. В творении Божественная вечность, непостижимым для твари образом, переходит во временность, недвижимое бытие в становящееся. То, что всегда имеет место в вечности Божией и в ней не становится, ни возникает, то становится и возникает в мире, в творении, в его жизни, развитии, становлении. Временность есть «подвижной образ вечности Божией». Насколько мир обращен к Богу, и есть излияние Его Славы или София Божественная, он не сотворен во времени, но просто принадлежит вечности Божией. Насколько же он есть София тварная. становящееся бытие, он создан для времени, его жизнь принадлежит последнему, временность есть самый образ его бытия, вне которого он просто не существует

Если эти антиномически сопряженные соотношения брать лишь статически, то особого затруднения в одновременном признании обоих членов антиномии не возникает. Но оно встает при динамическом ее разумении. Бог, как Творец, полагающий мир временный и соотносящийся с этим миром, и Сам подвергает Себя временности. Вся Библия, начиная с Шестоднева и кончая Апокалипсисом, представляет собой повествование от откровения Бога во времени, в котором Он как бы живет вместе с человеком, причем печатью временности отмечено и Боговоплощение, и Пятидесятница. Если читать

священный рассказ непредубежденными наивными глазами, то невозможно уклониться от впечатления, что Бог вместе с человеком участвует в истории мира, вообще сам подлечит временности, и именно этим придается вся та реальность мирозданию и истории, которая им свойственна. Может казаться, что творение налагает свою собственную форму, – именно временность, и на Бога, который в кенотизме любви Своей к творению эту форму для Себя приемлет. Невозможно это отмыслить и просто сказать, что временность в жизни Божией есть только кажущаяся для творения, и на самом деле ей **не соответствует никакой подлинности**, потому что это значило бы лишитъ всякой онтологической подлинности само творение. Ибо что же от него останется, если отнять от него непрестанное касание Божества? И в то же время нельзя отрицать всей ограниченности твари в ведении как самой себя, так и Божества, именно в силу ее только временности. Однако, и это только не может быть доведено до конца с полным отделением временности от вечности, как некая абсолютная «durée», ибо таковая не мыслима и не существует. Напротив, вечность составляет как бы молчаливое предположение временности, ее онтологическое дно, на которое она не может опускаться, но которого, однако, может касаться, и без этого дна был бы невозможен и самой водоем времени. Антиномия вечности и временности составляет основу существования твари, сама тварная жизнь есть антиномия, в ней огонь, сила, острота этой жизни. Вечность доступна твари лишь чрез временность и в ее преодолении. Для Бога же вечность есть Его собственная жизнь, а временность есть совершенно прозрачный для вечности и ей адекватный образ Божественного бытия, свойственный Ему не в себе, но лишь в отношении к творению. Она реальна для Бога всей реальностью творения, которое полагается самим Богом. Однако, это есть кенотизм Божий ради творения, не собственная жизнь Божия, но жизнь внебожественного (в выше разъясненном смысле) творения, к которому Бог снисходит в любви Своей, как бы в этом совлекаясь вечности Своей и облакаясь во временность. Однако, это совлечение есть только кенотическое, которое не

ослабляет и не упраздняет всей силы вечности, собственной жизни Божией, ибо наряду с нею Бог живет и для мира. Поэтому Аристотелевский вопрос, который стал пред некоторыми схоластиками (Фомой Аквинским и томистами), – о вечности или не-вечности мира, и который был ими в известной степени «смазан» перенесением его в догматические инстанции, неизбежно возникает в учении о мире, но он был поставлен ими неполно и неверно, именно не-антиномически. Для аристотелизма не существует антиномии временности и вечности, поскольку пантеистически не различается Бог и мир, как Творец и творение. Фома А. и томисты поочередно становятся то на одну, то на другую сторону антиномии и, философски постулируя вечность мира, догматически и практически утверждают его временность. Полнота истины заставляет нас признать и то, и другое. Мир вечен в Боге, ибо в Нем все вечно, как в вечном своем первообразе, в Софии Божественной, и мир существует, как таковой, как творение, во временности или становлении. То и другое, будучи несовместимо отвлеченно логически, онтологически взаимно обусловлено.⁴⁰

Мы до сих пор говорили лишь о временности, которая сама по себе еще не есть время, однако, его предполагает, как образ своего существования или становления. Теперь необходимо то, что принадлежит временности, перевести на язык времени. Прежде всего, надо их надлежащим образом отличить. Время, хотя и есть, так сказать, функция временности, однако, с нею не тождественна. Время есть абстрактная мера временного бытия, причем нужно сказать, оно не есть единственная мера, ибо может иметь для себя разные единицы измерения. Времен может быть не одно, а несколько, как разных образов тварного или временного бытия: есть ангельское (может быть, с различением разных чинов) и человеческое время (также с различением времен в разные его эпохи). Основным здесь является определение временности, как становления, для которого время есть форма или мера. Поэтому вообще нужно говорить не о начале времени (как это обыкновенно делается), но о возникновении временности, в которой уже производным

образом, как бы некоторым рефлексом, возникает время. Нужно ли говорить о сотворении Богом мира во времени или же о сотворении Им самого времени?

Время в себе не существует, оно есть «субъективная форма» временности, как и временность в свою очередь есть образ становления, становящейся вечности, или становящегося бытия. Как мера, время не имеет собственного бытия, оно функционально, происходит из функции измерения. Оно сотворено с временностью и включено в характер временного бытия. По символике Шестоднева, оно сотворено лишь в «четвертый день», т. е. внедрено в полноту уже существующей тварной жизни. «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт. 1, 14), – конечно, для человека. Время создается и существует для того, кому свойственно сознание и знание времени во временности становившегося бытия.

Время есть отношение внутри становящегося, тварного бытия. Такому отношению по определению свойственна сопряженность каждого его момента с существующим и последующим, ибо такова связность становления. В этом смысле время, понимаемое как мера, не может ни начаться, ни окончиться, юно больно субъективной «дурной бесконечностью», вперед и назад, в обоих направлениях. Оно подобно в этом отношении идее атома, который не может остановиться в своей делимости и достигнуть предела подлинной неделимости. Атом с одинаковой необходимостью предполагает как большее, так и меньшее себя количество, ибо для меры и измерения нет предела. Между атомом любой минимальности и нулем лежит целая бесконечность делений, ибо атом именно и есть сама делимость, в цельности своей неделимая. И то же можно сказать и о пространстве как мере пространственности. Всякая пространственная единица граничит или окружена пространством и не может быть из него выделена, но в него с необходимостью включается. И в то же время всякая мера пространства или единица его есть в себе целый пространственный мир, который может быть делим и

дробим без предела. Вообще предел, или реальная единица пространства есть лишь практически определяемая величина, которая находит для себя место в пространственности, но не может быть теоретически измерена. В конце концов, она сигнализирует движение, как становление неполноты бытия, которым облегается со всех сторон и перелagается во всех своих порах ничто.

Практическая мера временности имеет для нас наиболее непосредственное значение, ибо мы живем в ней, считая время. Для нашего «практического разума» временность есть нечто абстрактное, существующее как бы над временем или под временем, а время есть конкретная, реальная величина. Сетка времени, которую мы набрасываем на жизнь, подобно тому, как это делается на глобусе относительно единого и нераздельного земного шара, делает для нас ее протекающею во времени, между тем как на самом деле существует единое целостное, но становящееся бытие, интеграл времени. Происходит нечто, вполне аналогичное мнимому движению солнца вокруг земли, вопреки действительной его неподвижности при движении земли. Возвращаясь к рассуждению о начале времени, мы должны различить здесь два разных вопроса, обычно смешиваемых во едино: имеет ли начало временность, как становление, и имеет ли его время, как ее измерение? Имеет ли мир временное начало, которое может быть даже измерено и точно определено именно 5508 лет от сотворения мира до Р. Хр.?

Очевидно, что время, как измерение, одинаково не может иметь ни начала, ни конца по самому своему понятию. Если можно говорить о конце времен, то лишь на языке практического антропоморфизма, сроков наступления разных свершений. Время течет, и этой его текучести, – «durée», не может быть приписано ни начала, ни конца. Абстрактное время существует лишь для математики, так же, как абстрактное пространство для геометрии. Но ни время, ни пространство не существуют помимо самих вещей. Следовательно, вопрос о начале времени можно ставить только в таком смысле: имеет ли начало сама временность? Времени нет в вечности Божией, и она не

измеряется временем, как и вообще не измеряется ничем, ибо измеряемо лишь тварное, относительное, становящееся бытие. Вечность Божия трансцендентна творению, и никакая мера тварности к ней вообще не приложима. Напротив, тварному становлению существенно быть измеряемым, ибо становление есть некое онтологическое движение, изменение, **от** и **к**, которое определяется мерою. Однако, все это относится к частностям в пределах становления, но не за этими пределами, в дифференциалах, но не в интегралах. Соответственно ли включать в содержание становящегося и само становление, или же наоборот, последнее уже предполагается в наличии для самой возможности отдельных **актов** становления, но само оно, как таковое, безначально (как и бесконечно)? Надо указать, что в данном случае безначальность отнюдь не означает вечности и с нею не тождественна. Если мы сказали о твари, что она безначальна, это не будет значить, что она не сотворенна и обладает неизменной вечностью самобытия Божественного. Вечность вообще не измерима временем, ни отрицательно, ни положительно. Определять ее, как безначальность или бесконечность есть уже антропоморфизм, который не умеет справиться с идеей вечности иначе, как выразив ее в терминах временности, – хотя и с минусом, – апофатически.

Хотя вечность и содержит в себе основание для временного, становящегося бытия, однако, она не может быть понята, как безначальность. Иначе говоря, – безначальность мира еще не означает его вечности равнобожественной, напротив, она может соединяться и, действительно, соединяется с его сотворенностью. Церковный догмат о мире состоит в том, что он сотворен Богом, но отнюдь не в том, что он имеет начало во времени (это есть лишь ложное толкование библейского «в Начале»). Сотворенному миру мы не можем приписывать начала в том смысле, что «было, когда его не было» (в чем видели характерный признак тварности одинаково, как Арий с арианами, так и антиарианствующие). Это означало бы внесение времени и изменения в жизни самого Творца, т. е. не что иное, как то, что было время, когда Бог не был Творцом, но начал быть им лишь с известного времени. Но

Бог никогда не начинал быть Творцом, ибо предвечно есть таковой. В этом смысле мир сотворен не во времени в смысле определенного его момента или начала, но он сотворен для времени, и его бытие есть не его собственное, но ему данное. И, однако, он безначален во времени, наоборот, само время в нем получает свое начало, в его временности или становлении.

Надо с возможной точностью понять эту мысль о безначальности тварного мира, который, однако, существует лишь во времени и вместе с временем. Безначальность во времени означает известное отношение к времени и выражает собой образ тварного бытия. Последний же есть временность, как основание времени, которое, однако, само не принадлежит времени. Это и есть тварная вечность, *aeviternitas*, которая именно своей обращенностью к времени и с ним связанностью, отличается от сверхвременной вечности Божией, – *aeternitas*.

Мир не имеет начала во времени, но сотворен из ничего, он возник, произошел, хотя и не во времени, ибо от Бога, но для времени. Поэтому его безначальность не надвременна в смысле вечности, но всевременна и пребывает. Считается общепринятым, что мир никогда не окончится, и пустота, т. е. пустое время, не поглотит его бытия. Таким образом, бесконечность в сторону конца почитается соответствующей его бытийственной основе, однако, того же не допускается в отношении к временной его безначальности. При этом не додумываются, что признание бесконечности есть лишь иной образ признания и безначальности. Если мир с одного конца изъимается от власти времени, и не погружается в послебытийную пустоту, то на другом конце времени он в эту пустоту погружается, поскольку признается начало мира во времени. Следовательно, признается **время до творения**, т. е. несотворенное, пустое, полное время, ничто, которое было и до творения и не нуждается в сотворенности вместе с миром (как этому все-таки учат некоторые отцы).⁴¹ Очевидно, что самое понятие сотворения мира во времени, придающее времени примат перед творением и тем самым устанавливающее для него абсолютность, разлагается в противоречие, не выдерживающее

критики самоотчетной цели, и может удерживаться только в низинах наивной мифологии.

Итак, безначальность творения означает не вечность его, но лишь отсутствие для него начала во времени, потому что само время только в нем и существует, как мера временности. Идея начала творения во времени внутренне противоречива, ибо время в себе вообще не существует, не начинается и не кончается. Оно есть функция тварного бытия, которое, имея свой софийный корень в сверхвременности, существует, как становящееся во времени. Если же время, будучи функцией или мерой, однако, мыслится и понимается, как реальность, это делается в субъективно-антропоморфическом смысле, подобно тому, как определяется мера суток по мнимому движению солнца вокруг земли. Подобные антропоморфизмы, проявляющиеся в овеществлении времени, должны в религиозной философии переводиться с этого субъективного языка на соответствующий природе вещей, даже если бы он и не был применим для практического употребления. При таком переводе прежде всего должно быть установлено, что абсолютного начала времени вообще не существует, ибо время никогда не начинается. Оно всегда есть только промежуток между **до и после**, но не может осуществиться без **до**, как и без **после**, не может возникнуть из ничего и погрузиться в ничто. Потому нет и начала мира во времени, так же точно, как и конца его. Это есть простое недоразумение. Потребность нашего сознания мыслить начало и конец мира во времени есть, так сказать, логическая иллюзия, имеющая столь же мало реальности, как линия горизонта, без которой наше зрение, между тем, не может обойтись.⁴²

Сотворенность не связана со временем, но собой полагает время. Сотворенность есть не временный, но сверхвременный акт, она есть онтологическое отношение между Творцом и творением,⁴³ Софией Божественной и тварной. Оно не нуждается во времени и не вмещается в нем. Временность или становление не есть время, но его основа. Однако, она осуществляется лишь во времени, которое есть в таком смысле форма временности. Как творение, выходящее из рук Творца,

временность принадлежит вечности, для себя же оно осуществляется только во времени. Творение есть становление, но не возникновение из ничего с довременным началом времени. Пустоты довременности, в которой бы началось время, просто не существует. Каждое же состояние бытия, каково бы оно ни было, уже несет в себе время, занимает в нем известную точку, которая необходимо координирована, в системе точек, определяется не собой одной, но, по крайней мере, еще двумя точками: предшествующей и последующей. Время начаться не может, как не может, и окончиться.

То же самое приходится сказать и о пространстве, которое подобно как и время, есть функция пространственности. Каждая точка пространства координирована с целой системой координат, и помимо их, вне их, просто не существует. Поэтому пространство есть внутренняя относительность пространственности, и оно, как и время, не может ни начаться, ни закончиться. Идея бесконечного, т. е. абсолютного, независимого, пространства внутренне противоречива, притом в обе стороны, как положительной бесконечности в Смысле беспредельности, т. е. безотносительности, так и в сторону бесконечно малого, или нуля. Всякое пространство измеримо и есть мера. И сам по себе вопрос о существовании -пространства, как такового, его замкнутости или беспредельности, есть мнимый. Его в этом смысле можно уподобить сфере, которая, с одной стороны, замкнута и не допускает выхода за себя, а с другой, дает простор внутри себя всяческому движению. Сама сфера может раздвигаться или сжиматься, но внутри ее остается неизменное соотношение точек, т. е. пространства. Математика оперирует этим отношением в условных символах, однако, реальное содержание их есть все же только отношение.

Однако, не упраздняется ли на основании сказанного сама реальность времени (и пространства) в жизни твари, если оно есть функциональное отношение, субъективная форма тварного бытия? Не говорили ли мы раньше, что времени принадлежит вся реальность, которая присуща творению, как тварной Софии, положенной к бытию творческим актом Божиим? Но такое

понимание отнюдь не касается реальности времени, а только его особого характера. Реальность собственно свойственна не времени, но творению, а время лишь выражает собой эту реальную действительность или жизнь творения. Реальность принадлежит здесь не времени, как мере, но тому, что оно измеряет и собой выражает. Временность и пространственность бытия и не может осуществить себя иначе, как в изменении или становлении. Одним словом, реально не время, как пустая форма, которая в таком виде просто не существует, но то, что наполняет его или измеряется им. И этого достаточно для признания относительной реальности и самого времени.⁴⁴

Возникает последний вопрос: как же с развиваемой точки зрения принимать рассказ о сотворении мира во времени, как понимать дни творения в их последовательности? Не противоречит ли выше сказанное прямому откровению?⁴⁵ Однако, мы знаем, что и в патристике не существует относительно понимания этого одной определенной традиции, и буквальное понимание образного языка Бытия 1–2 и там встречает для себя противление, да иначе и невозможно, при сопоставлении всех деталей библейского рассказа. Представляется наиболее убедительным здесь, в этом антропоморфном рассказе о сотворении мира, т. е. о сотворении самой временности или становящегося бытия, понимать последование дней не хронологически, но онтологически, как различение внутренней иерархии тварного бытия, его последовательных ступеней, причем наверху этой лестницы стоит человек, средоточие творения, образ и подобие Божие, высшая цель творения, осуществление которой потому и относится к концу его. Это есть внутренняя структура мира, как тварной Софии, **всеобъемлющего, вселенского бытия**, которая получает для себя от Творца свое да будет – как вообще, так и во всех частных образах бытия. Это есть как бы онтологический каталог творения, его оглавление, в котором имеется и онтологическая последовательность. Разумеется, этот каталог намечен в Бытии только в самых общих и основных чертах, на языке священной поэзии, но значение его именно таково. Это есть некий священный иероглиф, начертанный таинственными

рунами древней эпохи, на ее языке. И краткие схемы 1 главы Бытия сводятся или обобщаются⁴⁶ в одной точке 11, 1–2: «так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог все дела Свои, которые Он делал».

Поэтому несоответственно и даже странно усматривать в Б. 1–13, род как бы научного или даже только исторического повествования о том, как было совершено дело создания мира во времени, или изощряться в тщете научной апологетики для защиты или истолкования данной именно последовательности творения во времени, о чем, в сущности, здесь даже и не говорится. Рассказ этот нуждается не в научно-апологетическом, но онтологическом, антропологическом, наконец, литературном уразумении, и «дни» творения, большие или малые, чередующиеся или длящиеся, просто теряют значение в качестве измерения времени, – на языке этой священной поэзии. Поэтому и «первый» день Библии, которому, впрочем, «предшествует» некое как бы вневременное общее сотворение неба и земли,⁴⁷ начала времени **не** означает. Из мира, внутри тварного бытия, не может быть доступно восприятию то состояние до-бытийного ничто, пустоты, которая предшествовала бы бытию мира и с которой бы мог начаться его первый день. Этим предшествием пустота эта уже включается в бытие, как бы его предваряющее. Но предыдущее исполняется силы бытия от исследующего. Эта довременная пустота уже не есть ничто, как и последующее начало времени уже не есть начало. Этого начала вообще никак нельзя отделить от начинаемого им ряда, в котором оно является уже не началом, а лишь предшествующим, т. е. включенным в цепь непрерывного бытия. А если мы попытаемся сделать еще один шаг, именно шагнуть за начало, поискать начало начала, то и эту попытку ждет такая же неудача. Из бытия нельзя ни логически, ни онтологически выпрыгнуть в небытие, его сфера замкнута. Поэтому абсолютное начало есть нечто недомыслимое, или просто иллюзия. Аксиомой нашего созерцания является, что всякому данному бытию может быть найдено или примышлено его предшествующее, и потому само оно не может явиться первым, или безначальным началом.

Отсюда еще раз следует, что мир не имеет начала во времени, так что его возникновения надо искать лишь в сверхвременной его сотворенности, или, говоря точнее, в предвечной творимости. И в этом смысле неправильно разуметь, что мир «первого дня творения» содержит **только** свет, и потому мир в бытии своем «начинается» с света, так что «начало» мира помещается там, где еще нет света. Свет сосуществует с делами других дней творения, хотя в известном, онтологическом, смысле он является первым из них, как бы а priori творения. Полнота творения включает в себе **все** дни творения вместе, и каждый из «их в равной мере не имеет для себя начала, кроме того единственного Начала, которое есть Божественная София для тварной.

Мир сотворен для времени, но не во времени, ни в нем он не имеет для себя одинаково ни начала, ни конца. Но, как сотворенный, он имеет для себя начало в Начале. Он не самодовлеющ, ибо предполагает творческий акт Божий, в основе своего бытия как Софию тварную. Этот акт сверхвременен, ибо относится к вечности Божией, но именно его силой возникает временное бытие, и самое время. Поскольку мир есть тварная София, соединяя в себе божественное начало Софии и тварность, он есть сущая антиномия: вечно-временное, нетварно-тварное бытие, в котором струится сила Божия в ледяной пустоте **ничто**. По образу того, как в Боге самом имеется единство образа Софии Божественной и тварной в единой Софии, так и в тварном мире временного бытия мы имеем единство времени и вечности, **становящуюся вечность**. Она не имеет ни временного начала, ни временного конца, ибо вечность способна отразиться лишь во всей полноте временности, а не в отдельных ее частях. Поэтому она требует для себя бесконечности, которой соответствует и безначальность. Последняя не только не противоречит, но соответствует сотворенности.⁴⁸

4) Душа мира и ее ипостаси

Мир есть тварное многоединство, и душа мира есть тварная София. Это нужно понять, прежде всего, из общего определения тварности. В отношении к Божественной Софии тварность есть во всяческом смысле умаленность и ограничение, кенозис, лишь этой ценой покупается ее самобытность, творения «из ничего». Тварность есть утрата «целомудрия», свойственного Божественной Софии, чрез погружение во множественность, временность и относительность частного бытия. Через последнее как бы утрачивается самоочевидное и ясное проявление софийности мира, получает силу хаотическая стихия, плещущая своими волнами и вздымаемая космическими бурями. Эта стихия являет себя и как растительная сила, заполняющая мир неисчислимыми видами растительного мира, и как рождающая энергия, вызывающая к жизни неисчислимые породы и количество живых существ. Мир представляет собой многоступенную лестницу жизни. В нем нет места мертвому веществу, но существуют лишь разные состояния жизни. Все это бесконечное многообразие жизни не разрывает мира на атомы, как бы насыпанные в бездну, пустоты и между собою ничем не связанные. Сама пустота нейтральна, она не разделяет и не связывает. Но существует **мир**, как положительное единство, к которому принадлежат все эти виды бытия, – образ утраченного, но искомого и обретаемого «целомудрия». Это единство не есть **только** слагаемое из отдельных образов мирового, тварного бытия (хотя оно есть и слагаемое), и не есть лишь один из многих частных его видов. Оно существует поверх или в основе этого образа, как единая сила, реальный центр, план мира, его идея и образующая энергия. И эта единая сила, космоургическая потенция, есть не иное что, как сама тварная София, которая есть образ Божественного бытия, сила «целомудрия». Она есть, в этом смысле, душа мира и его энтелехия, целепричина, которая осуществляется, становится в нем, она есть жизнь мира.

Для правильного уразумения этого учения о тварной Софии как душе мира, нужно сделать некоторые различия и устранить обычно напрашивающиеся недоразумения.

Мы говорим о душе мира, но **не** о духе его. Различие между душою и духом заключается в том, что душа **не** ипостасна, а дух ипостасен. София не есть ипостась, как не есть таковая и душа мира. Для духа душа соответствует его природе, которая живет в нем, ипостасируется им (и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее, ипостасируемость). В этом смысле душа мира, хотя и не есть дух, но ему соотносительна, как его жизнь, источник и содержание ее. Душа есть в этом связанное, органическое многоединство: не только содержание (= много), но и именно связь (= единство). Душа мира есть тварная София. Можно ли говорить о «душе», как о душе Божественного мира, относительно Божественной Софии, именно в применении к жизни Божественной? Прямо о ней говорить нельзя, ибо душа принадлежит к вышедшему из целомудрия, разделившемуся многоединству, которое она соединяет. В божественном же целомудрии нет места соединению, ибо нет и разделения. София есть «тело Божие» в его целости, как самооткровение Божие и Слава. Поэтому самое большее, что можно сказать о ней, это что она есть извечное основание для души мира, душа души.⁴⁹ Однако, в собственном смысле понятие души соответствует лишь тварной Софии в ее отношении к миру.

Душа есть не только единящее связующее, «логическое» начало, в котором все образы тварного бытия получают свой смысл, связь и соподчинение, находят свое собственное место в онтологической (а вместе с тем в данном случае и логической) лестнице бытия, но она есть и животворящее начало, жизнь, подаваемая Жизни Подателем, Духом Святым. Это значение души мира отмечается в ветхозаветном истолковании крови, о которой говорится что она – душа животных, не исключая и человека «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его». (Лев. 17, 14). Отсюда ветхозаветная символика жертвенной крови и все значение Новозаветной Крови, которая излилась в мир, его животворя, как новая «новозаветная» душа его.⁵⁰

Однако, кровь принадлежит только живому, точнее, животному миру, включая сюда и человека. Каким же образом она являет собой седалище, место души мира? Очевидно, что это начало «крови» должно быть понято шире, нежели только кровь животных. То, что весь мир, безо всякого ограничения, одушевляется душой мира, означает, что он причастен жизни. «Бог смерти не сотворил». (Пр. Сол.), а, следовательно, не сотворил и ничего мертвого. То, что мы считаем мертвым, точнее неорганическим, также содержит в себе начало жизни, хотя бы и на самых Низших ее ступенях, в темном ее состоянии. Эту мысль можно понимать в двояком смысле. Во-первых, это означает, что во всех ступенях бытия есть живое начало, – его уловить является делом научного естествознания, как и «оккультного» узрения (и постигать язык этого «пламени вещей» дано не только поэтам, но и всякого рода оккультизму, даже независимо от его религиозного или даже антирелигиозного коэффициента).⁵¹ Во-вторых, все тварное вещество способно оживать и приобщаться к жизни чрез живые и живущие существа: ангелов, ведающих стихии, человека и даже животных. Граница между живым и мертвым в природе подвижна, и природа непрестанно оживляется, очеловечивается человеком, становясь периферией его тела.⁵²

Отсюда следует заключение, что душа мира живет и связует весь мир без всякого ограничения и есть его внутренняя закономерность, или энтелехия.

И все же опасно было бы ограничить наше постижение тварного мира одной лишь его душой, или тварной Софией, которая есть тварный образ Софии Божественной, как становящаяся, по ее образу и подобию (Образ и подобие в данном случае совершенно точно соответствуют идее энтелехии: образ есть основание и данность, как идеальный, несозданный образ твари в Софии, подобие же есть становление этого образа, чрез которое он только и осуществляется в тварном мире, восходя от потенциального задания к актуальной действительности). Однако такое значение тварной Софии, как души мира, лишь умаляет ее в отношении к ее первообразу в Софии Божественной не только

благодаря тварности, ввергающей ее в состояние становления, но еще больше благодаря тому выпадению из полноты ипостасной жизни, в которой Божественная София живет во Св. Троице. Тварная София, как душа мира, внеипостасна или не-ипостасна, она теряет то место в полноте жизни Духа, которое ей принадлежит, как природе, как сказуемому относительно подлежащего. Она бессубъектна, никому не принадлежит, так сказать, бесхозайна. Она, как таковая, лишена той полноты тварного бытия, которое постулируется ею именно в качестве души тварного мира и состоит в ипостасированности. Выведенная во внебожественное бытие чрез творение мира «из ничего», тварная София выведена и из божественной ипостасности. Этим с необходимостью ставится вопрос, остается ли она в этом внеипостасном, безличном бытии совершенно лишена ипостаси, или же она ипостасируется, но уже внебожественно, получает свои собственные тварные ипостаси, которые соответствовали бы тварному образу Софии?

Очевидно, что это постулируется полнотой образа и подобия божия, присущих творению не только в природном его бытии, но и в его ипостасированности **по образу и подобию Божию**, о чем и говорится при сотворении человека. Образ и подобие в творении с необходимостью включает в себя в полноте своей не только софийную природу, но и ипостась, как ее субъект, и тварная София в творении мира получает от Бога свою собственную ипостасированность. В этом смысле она принадлежит себе, противостоит Божественной Триипостасной Личности своею собственной многоипостасной личностью. Как же надо понять эту последнюю в отношении к своей природе?

Вопрос этот заключается в том, что наряду с тварной природой, которая, как тварная София, творится Богом, так сказать, из Божественной Софии или на основании ее, ипостасирование этого тварно-софийного мира еще не дается его софийностью самой по себе, как таковой. Ипостасированность дается тварному миру иным актом, нежели сотворение его, этот акт присоединяет к не-ипостасному бытию ипостась, делает его ипостасным. Со стороны тварного бытия самого по себе его способность стать ипостасированным уже

вытекает из его характера, как тварной Софии. Божественная София извечно ипостасирована Св. Троицей в ее ипостасях. Ей свойственно ипостасное бытие, она его в себе предполагает. Но выведенная из лона Пресв. Троицы и потеряв свою в ней ипостасированность, как может она вновь обрести ее, или, в известном смысле, восстановить? Сотворение ипостаси или ипостасей, как таковое, еще не включается в сотворение природного мира. Творение ипостасей является поэтому особым, дополнительным или параллельным актом, наряду с сотворением мира. Откровение дает нам прямое указание на эту двойственность или параллелизм, с одной стороны, рассказом о совете во Св. Троице о сотворении человека «по образу Нашему, и по подобию Нашему» (Быт. 26–27), в отличие или дополнение к общему творению всего шестоднева или же одного шестого дня, творение человека в себя включающего, а с другой стороны, рассказом гл. 2, 7: «создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою». Оба рассказа полны глубокого значения, которое и должно быть показано.⁵³

Есть коренная разница между сотворением мира, как природы для человеческого духа в ее софийности, и самого этого ипостасного духа. И эта разница выражается, прежде всего, в том, что дух не может быть создан, как природа, безлично, прямым повелением или самоопределением Бога в Софии: «рече Бог: да будет то и то», причем все эти отдельные творческие акты объединяются в едином свершении: да будет София Божественная тварною, и на основе мира Божественного тварный. Но так не творится личное бытие, человеческий, как и, что в данном случае одно и то же, ангельский дух. Божественная София в плероме своей, в бесконечной множественности лучей своего спектра, содержит возможности или темы для индивидуальностей, между собою отличающихся и, однако способных быть вмещенными в один и тот же мир. Однако, индивидуальность не есть еще личность, но лишь ее «подставка» или возможность. Можно сказать, что индивидуальность в живом, существе есть душа, оживляющая тело, в качестве особого образа тварной жизни. Индивидуальна

амеба, индивидуальны даже растения, индивидуален весь животный мир не только с его видами, но и индивидами, и в наибольшей мере индивидуален, сложен человек в психическом существе своем, по слову ап. Павла, «человек душевный». Хотя человек стоит и на вершине органической лестницы, однако, он разделяет индивидуальное бытие со всеми ее ступенями. И основание для этой индивидуации – не в отрицательном только смысле: *omnis definitio est negatio*, – но и в положительном, содержится в определенной теме, своей особой краске, или звучности, или слове – идее в мироздании, как это предвечно дано в Софии. В этом смысле индивидуальность софийна. Но в силу этого же она не есть лицо или личность или личный Дух, поскольку сама София не есть ипостась, но ипостасность, хотя и предвечно ипостасируемая Божественными ипостасями. Она не может сообщить творению того, что ей самой не свойственно. Природная индивидуальность дается природой, но тварная София сама еще должна быть ипостасирована. А это ипостасирование может явиться только личным актом, откровением самой Божественной Личности, Св. Троицы, в тварной Софии, в мире. Творение мира поэтому и состоит из двух актов, имеет по необходимости две стороны: сотворение тварной природы, как тварной Софии, и новых, тварных, личностей, способный ипостасировать эту природу, быть субъектами тварной Софии. Этот акт творения личных духов относится уже не к Софии, но к самой Личности Божией. И если мир сотворен «из ничего», т. е. «из» Божественной Софии чрез принятие ею становления, то тварные ипостаси, духи, мир ипостасирующие, непосредственно сотворены Богом из самого Себя: из Себя Бог «вдунул» душу живу, «по образу Своему» сотворил человека, дал ему ипостась. Не следует умалять перетолкованиями всей силы этого образа: он содержит в себе прямую мысль, что человеческий дух, личность, имеет не тварное, но божественное происхождение, хотя и сотворена, т. е. определена к бытию для твари, или **в связи** с сотворением мира. Здесь есть разница с природным тварным бытием, которое также имеет в себе нечто божественное, поскольку оно есть тварная София, и в ней действуют Божественные силы.

Тварная София в известном смысле **не** повторяет Божественную, но есть совокупность творческих вариаций на ее темы. Однако, она изнутри определена Божественной Софией, как энтелехией, и в смысле этой софийности своей **есть** София, хотя бы и в бледном переводе на языке тварности. Личность же, или личный дух, хотя и живет в Софии тварной, имея ее, как свою собственную «природу» или мир, но сам он не принадлежит Софии, будучи придан ей, как ее субъект. В этом заключается положительное отличие Софии Божественной от Софии тварной: первая ипостасируется Божественной личностью, принадлежит Богу, вторая же вверена тварным, человеческим личностям (вместе с ангельскими), самостоятельно ими ипостасирована. Место Божественного Лица в тварной Софии отводится человеку, и чрез такое именно ее ипостасирование вполне конституируется окончательное творение мира, его самобытность и самопринадлежность. Тварная София, сама будучи лишь ипостасностью, а не ипостасью, ипостасирована также, как ипостасирована предвечно и София Божественная. Только она ипостасирована не Божеской, но человеческой личностью. В **этом** смысле тварный мир есть мирочеловек, или же человек есть мир стяженный. Человечность мира есть основная и обобщающая истина откровения о творении. Созданный в «последний день», «после» всего творения, стало быть, уже в предположении наличия ею и включенности в него для обладания «землею» и «владычествования» над творением, человек приял от Бога «образ Божий», т. е. ипостасный дух, обладающий своей природой и полнотой жизни в нем, или, как обычно именуется человек на языке патристики, он есть «тварный бог».

Итак, имея в качестве природы, источника и основания своей жизни тварную Софию, тварный Бог – человек получил и собственный личный дух. Теперь спрашивается: может ли быть вообще сотворен личный дух, которому свойственно самоположение (**я** есмь **я**, или просто **я** есмь в самопринадлежности своей) Может ли **я**, субъект, быть **не-я**, объектом, хотя бы даже для самого Творца? Поскольку само бытие **я**, его жизнь в его природе, связана с творением, печать

тварности лежит и на самом уже возникновении **я**, если только оно возникло. Но оно возникло. Конечно, это возникновение происходит **не** во времени, ибо само **я** с высоты своей смотрится во время, есть для него неподвижное солнце, озаряющее его движение. Однако тварное **я** существует для и **во** времени, связано с временностью. Но при этом оно свободно от дискурсивности времени, слагающегося из ряда отдельных его моментов, или определений, и отнюдь не исчерпывается ими. Оно никогда не свободно от времени, но всегда ему принадлежит, с ним соотносительно, к нему обращено своим световым прожектором. Оно окачествовано временностью, как потенция времени. В этом сверхвременном-временном характере **я** заключается его антиномия, раскрывающая, применительно к временности, общую антиномию нетварно-тварности человеческого **я**. (Тот же антиномизм может быть отмечен и в отношении тварного **я** к пространственности: само личное самосознание, или тварный дух, не связано с местом, не находится в пространстве, и однако, смотрится в него, обзревает его, как бы вмещающая его в себя. Оно в пространственности, присущей тварному бытию). В полноте образа Божьего, данного человеку, софийна его природа, т. е. мир в своей принадлежности к человеку, и эта софийность мира в человеке принадлежит, конечно, полноте образа Божия. Но сама человеческая личность, **я**, **не** софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась. Она сообразна Личности Божией, есть ее образ. Бог как бы повторил в ней самого Себя, отразился в ней, причем в этом отражении изобразившийся образ и сам получил жизнь и бытие, стал личностью. Вот предельная формула для выражения творческого акта Божия в отношении к человеческой личности: Бог отразил самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив Тварный образ не есть только изображение, не имеющее своего собственного бытия, но ему свойственно именно это последнее, он также есть личность. Это самополагание Божие в живых Своих образах непостижимо для твари, так же, как и сотворение мира в Софии. Здесь мы снова имеем предельное понятие для нашей мысли, которая в

полутьме нащупывает свои собственные корни, погруженные одновременно в Божество и в ничто. Антиномия, которая возникает в результате этого нащупывания, дает место, с одной стороны, люциферической Ich-Philosophie, для которой человеческое я равнобожественно с Божеским, или просто само божественно, единобожественно, абсолютно в своей самобытности и самодовлеемости, или же к нигилизму, принимающему наше личное самосознание за рефлекс (чего и как?), или же иллюзию, вообще за функцию, соответствующую не личному, природному, даже материальному бытию. При этом не замечается, что между личным и не личным бытием, **я** и **не-я** (точнее **вне-я**) лежит бездна, совершенно непреодолимая для мысли. Ничем и никак не может быть объяснено возникновение **я** в **не-я**, как и обратное в него погружение или угасание. Хотя эмпирически бытие **я** связано с временностью, и солнце **я** как будто восходит из небытия и заходит в него же за горизонтом, однако, собственное самосознание, окачественность **я** как такового, ничего не знает об этом возникновении и угасании. Оно сознает себя сверхвременно сущим, восходящим в этой неподвижной яйности своей как бы в вечности и не вмещающей в себя каких бы то ни было судеб времени. Поэтому к эмпирически ему известному факту своего до-бытия или небытия, с перерывами во времени, наше **я** относится с внутренне непобедимым недоумением или же вопрошанием. Оно извне об этом знает и как бы допускает, но не вмещает и не постулирует. В этом проявляется противоречивость и ограниченность нашего бытия в сем зоне, которая может быть побеждена и устранена лишь с будущем зоне бессмертия. Лишь последнее устранил самую возможность как бы обмороков **я**, в смерти ли или до рождения, и до конца явит его сверхвременную природу.

Итак, творение человеческого духа или личности (подобно как и ангельского) принадлежит «совету Св. Троицы», Божественному Субъекту, разумеется, не в отрыве от Его природы или Божественной Премудрости (в этом смысле не антисофийно или а-софийно), а, напротив, на основе извечного единения с ней, однако, в обращенности именно от лица к лицу,

сосредоточенности на личном начале. Бог-Творец должен быть понят здесь не только, как Творец мира в Софии, но и как Творец живых образов Своих, личностей, по образу Своему в его триипостасности. В сотворении мира Бог как бы повторяет Свое собственное бытие в Софии, Свою природу, Софию Божественную, в Софии тварной, или в мире. В сотворении же личностей, ипостасных духов, человеческих и ангельских, Бог как бы повторяет Самого Себя, творит Себе **со-Я** по ипостасному образу Своему, наделяя их дыханием собственной божественной жизни. Он творит Себе со-богов, «богов по благодати».⁵⁴ Это творение запредельно и непостижно для человеческого разума, поскольку оно находится за гранью нашего бытия, и само это последнее творческим актом Божиим обусловлено. Однако, наша мысль способна вместить идею жизне-причастности тварного **я** к божественному духу, как бы некоей общности жизни, хотя и в бесконечно малой степени, доступной твари. Корни человеческого бытия погружены в бездонный океан Божественной жизни и питаются из него, как бесконечно малое в бесконечно великом, как отражение лучей великого божественного света. Такое соотношение еще вестимо в тварную мысль, сознающую одновременно и ограниченность, и беспредельность тварного духа.

Но что уже совершенно неуместимо и запредельно ей, – это **происхождение** тварного **я**, насколько оно вообще имеет происхождение. Однако, может ли оно его на самом деле иметь, или же, нося в себе печать вечности, наше **я** и вовсе **не** происходит? Оно, действительно, сознает себя не происшедшим и не происходящим, но самополагающимся и самодовлеющим. Это показание **я**, его самосвидетельство, не может быть заподозрено или упразднено, потому что око есть основа всякой самоочевидности, не имеющая над собой высшей инстанции и в этом смысле недоступная критике. **Я есмь** также означает и: **есть я**, – замкнутое кольцо самоположения: я есмь сущий.⁵⁵

Я есть в этом смысле как бы собственное, самовозженное солнце, освещаемое своим собственным светом бытие, подлежащее всех возможных сказуемых, соединяемых с ним

связкой.⁵⁶ Однако, это самоположение, яйность, встречает для себя границу в **не-я**, в непрозрачности и в этом смысле данности этого последнего. Я как бы придано к **не-я**, или же **не-я** собою определяет я, с одной стороны, входя в его яйность, а с другой, изобличая тем самым его ограниченность. Таким образом, в себе самом **я** носит свидетельство, как своего самоположения, т. е. не-происхождения, бытия из себя, – так и происхождения, т. е. сотворенности. **Я** внутренне противоречиво, причем это есть не логическое, но онтологическое противоречие, т. е. антиномия. Оба члена антиномии должны быть осуществлены в учении о **я**. Если оно и сотворено, т. е. произошло **не** из себя, откуда-то извне, тем не менее, оно не могло быть сотворено, как вещь, так сказать, без спросу, но само должно быть привлечено к своему сотворению чрез самоположение. Должно быть спрошено его собственное согласие на свое бытие. А вместе с тем оно должно быть создано всемогуществом Божиим. Для нашего рассудка здесь не может быть **и-и**, но лишь: **или-или**, ибо одно кажется исключаящим другое. И однако, мы должны принять к руководству не это свидетельство дискурсивной мысли, которая не выносит противоречий и боится антиномий, но именно это самосвидетельство нашего сознания. А последнее возвещает непреложно, что при сотворении **я** оно само было спрошено о своем согласии на бытие, причем это согласие и есть самоположение **я**, которое звучит в нем надвременно, как свидетельство его собственной самопринадлежности. Из пустоты **ничто** звучит это **да твари**, вопрошаемой об ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается вместилищем тварной свободы, хотя бы и в отрицательной инстанции. Следует заключить, что в случае отсутствия этого **да** не существует и творения, и это несостоявшееся творение (укон, не ставший меоном) тонет в пустоте **ничто**, пребывает в небытии, а потому и немислимо, и непознаваемо, как пустота ничто, ибо все положительное бытие исходит от его первоисточника – Творца. Ничто «отвечает» свое **да** уже силой и энергией божественного акта творения.

Но есть положительный акт творения человеческих (и ангельских) ипостасей, сообщения им силы бытия: «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его» (Б. 1, 27), причем стиху этому предшествует другой стих о том же: «и сказал Бог; сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (26). Здесь это множественное число, во-первых, включает многоипостасность человека, изображает его, как род, или семью, многоединство, связуемое любовью, по образу Св. Троицы, а, во-вторых, это Наш говорит о действительной сообразности тварного я Божественным ипостасям. Адам не только в грехопадении «стал, как один из нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22), но и сотворен он, как «один из Нас», как ипостасный образ Божий, как **со-я** Св. Троицы, тварная и в этом смысле «четвертая» – многоипостасная человеческая ипостась, которая призвана и способна находиться в личном отношении к Богу. Текст Быт. 1, 27 гласит: «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его: мужчину и женщину сотворил их». Поскольку образ Божий относится необходимо и к тварным ипостасям, здесь следует отметить, что ипостасно он осуществляется не в одном, а в двух (и более) лицах, мужчине и женщине. Точнее, мы имеем здесь, прежде всего, вообщеипостась, личное **я**, без различия или вне различия того, мужчине или женщине придана эта чистая яйность. В качестве **Я** божественные ипостаси **не** различаются между собой, и одинаково входят в триединство троичного **Я**. Однако, не различаясь в общей своей яйности, ипостаси окачествованы, имеют личные признаки (υὑωρίσματα ὑποστατικó): Первая, Вторая и Третья ипостась: Отца, Сына и Духа Св. Между тем в полном человеческом образе мы имеем лишь **две** окачествованные ипостаси, – мужскую и женскую. Итак, прежде всего, почему не три, а две, которые, однако, в совокупности своей составляют человека: «сотворил Бог человека по образу Своему»? Не потому ли, что ипостась Отца сама остается трансцендентна творению, хотя, Она именно и является Творцом по преимуществу,⁵⁷ а может быть, именно в силу этого, поскольку творение совершается Отцом чрез софийное самооткровение обеих ипостасей Сына и Духа Св.?

Отец Себя открывает, как в Софии Божественной, так и в Софии тварной, в творении, через Вторую и Третью ипостась, **две** открывающие ипостаси. Не соответствует ли этому и при раскрытии человека, как единого человечества, иметь ему не три, но два его образа: «мужчину и женщину сотворил есть»? Эти два образа, следовательно, соответствуют Второй и Третьей ипостаси.

Но здесь встречает нас новое затруднение: в Слове Божиим, как и в отеческой письменности, обычно именно Логос рассматривается, как Небесный человек, Который дает Свой образ земному человеку, в качестве Нового Адама. Таким образом, ветхий Адам носит в себе образ Нового, хотя и искаженный грехом. Этим и объясняется вочеловечение именно Логоса, второй Ипостаси. Но откровение же заставляет нас присоединить к этому Первообразу человеческого образа Божия еще и жену, Еву, очевидно, во образ Третьей ипостаси, Которая, хотя и не вочеловечивается сама, однако, нисходит в мир на человека. Именно Она почивает на Приснодеве, которая и называется второй Евой (в отличие от первой), по аналогии со вторым Адамом. Таким образом, человечество ипостасируется не одной и не тремя, но двумя ипостасями, которые и находятся между собой в соответственном соотношении, – как в вечных первообразах во Св. Троице, так и в тварных образах в человеке. Во св. Троице ипостась Слова открывает Отца, а ипостась Духа Св. совершает это откровение, являя его сущую красоту или Славу. В атом смысле откровение Третьей ипостаси как бы «зависит» от Второй, Ей следует, а не предшествует (в онтологическом следовании). И наоборот, откровение Второй ипостаси как бы «зависит» от Третьей, ибо без нее остается не имеющим силы и жизни.⁵⁸ Эта аналогия удержана в отношении мужской и женской ипостасей, из которых мужу принадлежит первенство, и в порядке творения, и в главенстве: жена «взята от мужа» (Быт. 2, 23), но человек (муж) имеет «прилепиться к жене своей» (24), так что вместе оба «будут одна плоть», т. е. одно человечество. Рождаемые во исполнение Божией заповеди о размножении дети мужского и женского пола лишь воспроизводят мужскую и женскую структуру духа и не вносят

ничего нового в первоначальное типическое двуединство человека.

Итак, мы вынуждаемся прийти к заключению, что мужская ипостась существует по образу ипостаси Логоса, а женская по образу ипостаси Св. Духа. Из этого нельзя делать обратного заключения, именно, что Логосу и Духу Св. соответствует мужская и женская ипостась в Самом Божестве. Для такого заключения у нас нет никаких оснований, как и никакой нужды: это был бы ненужный антропоморфизм. Можно сказать только то, что в переводе на язык творения, или в применении к человеку, окачественность Второй и Третьей ипостасей соответствует, аналогична, параллельна (но отнюдь не тождественна) мужскому и женскому началу в нем. Этому же соответствует тот основной факт, что Сын Божий вочеловечился в мужское естество, а ипостасное схождение Св. Духа совершилось на женское естество Пресв. Богородицы.

Итак, первообразами тварных человеческих ипостасей являются обе ипостаси, открывающие Бога-Отца в Божественной Софии, софийные ипостаси. Ипостась Логоса множится в мужеских ипостасях, для которых Она образует как бы многоединство или центр, и также ипостась Духа Св. множится в женских ипостасях, образуя и для них центр многоединства. Каждая из тварных ипостасей имеет для себя предвечный первообраз во Второй и Третьей ипостасях, по принадлежности. Как можно ближе понять это соотношение, это отражение Первообразов в образах? Посредствующим здесь может явиться следующее соображение. Всякая тварная ипостась есть не только личность, личный центр, **Я**, но и индивидуальность, т. е. имеет свою особую окачественность. Личность и индивидуальность между собою связаны, но не тождественны, и прежде всего, в том отношении, что личность есть в известном смысле субъект абсолютный и ничем не ограниченный в этой своей субъективности, способности ипостасировать, вмещать в свою личную жизнь (или яйность) всякое содержание. Эту богообразность личного самосознания возможно провести столь далеко, чтобы даже отвергать самую разницу между образом и Первообразом, яйностью

Божественной и тварной. Бог говорит Свое **Я**, обращаясь к человеку (и ангелу), как к **я** же (или, что в данном случае одно и то же, – как к **ты**), и человек с своей стороны также обращается к Богу. В этом обращении неуловимо различие между **Я** первообразным и тварным, между Солнцем Небесным и его отражением в самом образе, и только в тварном происхождении и зависимости своей тварное **я** различествует от Своего Творца. Однако, все различие между Божественным **Я** и тварным выступает в отношении их окачественности. Это различие может быть выражено так: Божественное **Я** **не** индивидуально, но универсально; оно бескачественно, ибо всекачественно; оно никак не окачествовано, ибо все из себя качествует. Оно просто, так что простота эта для твари может быть выражена лишь апофатически, однако, не в негативном, но позитивном смысле: белый свет не есть цвет, но есть основание для всякого цвета, и в этом смысле он не есть и отрицание красочности. Напротив, всякий цвет есть не только некоторое положительное определение, но и отрицательное, ограничительное; красный цвет есть не только красный, но и не зеленый, не серый и др., которые рядом с ним существуют одни, как его собственные дополнительные цвета, другие же, как совершенно ему чуждые. Словом, *omnis definitio est negatio*. Тварной множественности вместе с становлением свойственна и частичность, раздробленность, выступившее наружу многообразие. Оно имеет для себя внутреннее основание в многоединстве, однако, оно существует прежде всего, как множественность индивидуально окачественного бытия. Эта индивидуальность личного бытия не есть его высшее и последнее определение: напротив, она подвластна силе целомудрия, единства в целом, с «погублением» души своей для спасения ее, с смертью зерна пшеничного ради его прорастания. Оно становится самим собой в полноте, когда перестает быть выпяченным для себя, теряет Свою индивидуальность. Тогда она, этот собственный окачественный луч, светивший до сих пор лишь своим собственным цветом, загорается светом плеромы, приобщается цельности, в которой Бог есть все во всем.

Однако изначальное свое бытие тварная ипостась получает лишь на основе своей собственной личной окачественности, определенного личного свойства. Здесь важно указать на то, что эта ипостасная окачественность, как тема личного бытия, принадлежит полноте всеипостасной ипостасности, Божественной плероме, ею дана и задана. В этом смысле даже собственное **я** твари не принадлежит ему, не есть самотворение им самого себя в «свободе», как чего-то нового в Боге и для Бога. И однако, в то же время оно, это начало окачественного личного бытия, усвоено личностью самою, есть дело ее ипостасного самоположения. Здесь мы приближаемся к тому самому таинственному, что есть в акте творения Богом личности (в данном случае одинаково, как человеческой, так и ангельской). Бог предвечно есть и в этом смысле как бы имеет самого Себя во Св. Троице: три ипостаси от века исчерпывающе осуществляют Божественное ипостасное триединство. Ипостасей три, не больше и не меньше. В священном тричислии выражается вся полнота ипостасного начала в Боге. В **этом** – но только в этом и именно в этом лишь смысле – эти три ипостаси в Боге необходимо принадлежат собственному божественному бытию. Всякая же «четвертая», тварная ипостась не-необходима, избыточна, есть самоповторение Божие, каковым отнюдь взаимно не являются троичные ипостаси. Но Бог обладает творческой силой ипостасно самоповторяться, расширять область ипостасного бытия за пределы троичности, отражать Самого Себя в четвертой или четвертых, вообще сотворенных и в этом смысле небожественных ипостасях. Ипостасная любовь Божественная, в которой жертвенно истощают себя Божественные ипостаси, в Своем триединстве осуществляя себя в сверх лично личной жизни Св. Троицы,⁵⁹ **не** ограничена для себя этим абсолютным актом тройственного самополагания. Она способна выйти за себя, из своих собственных пределов, т. е. в пустоту тварного **ничто**, также и в своей ипостасной жизни. Она способна, так сказать, возлюбить ничто, как «место» творения тварных ипостасей, творчески-экстатической любовью, и ипостасно умножиться. Слова Божии, обращенные к человеку при

сотворении: «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28), в отношении к прочим творениям имеющие силу повеления и благословения всемогущества (22), здесь, в применении к человеку, как образу Божию, выражают не только благословляющее повеление, обращенное к человеку, но и собственное действие и самоопределение Божие, исход самой Св. Троицы в область тварно-ипостасного бытия «четвертых» тварных ипостасей. Именно эта совершенно особая Божественная активность в сотворении тварной ипостаси выражена на языке 2-ой главы Бытия так: «и вдунул (Бог) в лице его дыхание жизни». Это «вдунул» символизирует невыразимый на человеческом языке акт экстатической любви Божией, исходящей за свои собственные пределы, чтобы воззвать творение к личному бытию. Бог как бы склоняется над бездной ничто и, в нем отражая Свой ипостасный вселик, зовет к бытию тварно-ипостасные лики, и эти отражения исполняются жизнью, загораются внутренним светом и в ответ на призыв Божий к бытию откликаются многоголосным ликом многоипостасного ангело-человеческого **я**: тварные **я** из бездны ничтожества взывают к Творцу своими собственными **я** к Божественному Ты, которое им отвечает как Божественное Я. Начинается диалог Творца с ипостасным творением. «Из глубины (небытия) возвах к Тебе, Господи, услыши глас мой» (Псал. 127, 1).

Было уже указано выше,⁶⁰ что творение **личного** бытия необходимо отличается от природного, ибо последнее творится на основании Божественной Софии, между тем как в первом творится образ божественной ипостаси. Творение личности необходимо включает не только божественное призвание к бытию (точнее, божественное внеположение ипостасного бытия за пределы Божества, как акт творчества Божия), но и ответное (или «одновременное») самоположение тварной ипостаси, или согласие **я** на свое положение Богом. Ибо сотворение **я**и есть этот призыв к самоположению, которое есть самая жизнь **я**. Творческий акт Божий, призывающий к бытию тварное **я**, как бы включается в собственное его самополагание. в нем осуществляется, потому что иного образа осуществления он и

не может иметь. Я и есть самополагающееся **я**, его бытие является его самоположением, которое есть дело свободы, и не может быть совершено принуждением, хотя бы и со стороны всемогущества Божия. И в **этом** смысле творение **я** является, вместе с тем, и **самотворением**, человек соучаствует с Богом в своем собственном сотворении, точнее сказать, последнее включается Богом в Его собственный акт. Эта тайна образа Божия в ипостаси не поддается дальнейшему постижению, она есть предел для нашего самосознания и самопознания, его собою устанавливающий. Здесь нужно только устранить возможный соблазн человеческого самобожия, обожествления пустоты, или **ничто**, в качестве свободы. Самоположение тварного **я**, которое мы аналитически выделяем, как особый акт или момент творения, получает для себя силу, все-таки лишь в Боге, в акте Его ипостасного самооткровения, положения Своего образа вне Себя, в творении ипостасей. Но пределы Божьего творческого акта должны быть расширены до того, чтобы в содержание этого акта, в его **как**, могла быть включена не только, так сказать, пассивная сотворенность, послушная творческому да будет, но и собственный ответ твари, активное ее согласие на это да будет. Это есть особая роскошь любви Божией, которая как бы передает Свою собственную творческую волю творимому творению, его спрашивая о воле к самотворению, и это его **да**, его творческое самополагание, включает в свой собственный творческий акт. Бог творит человека чрез него самого, но Творец при этом есть все-таки Бог, а не человек, и потому нет основания говорить о собственном человеческом самотворении. Но в то же время Бог, творя по образу Своему ипостасное существо, которому подается дар свободы, эту свободу включает и в самое его сотворение свободное и творится в свободе, а не пребывает вещью ни в одном миге своего существования. Свобода возникает свободно и из свободы, если дар тварного разума непостижен образ этого свободного сотворения, и он кажется нам *contradictio in adiecto*, то не менее противоречивым должно казаться и возникновение свободы после сотворения в тварном ее носителе. Как может начаться свобода, и может ли она

начаться? Может ли объект, которому присуща вечность, облечься в свободу, и более ли это понятно, чем мысль о том, что они изначально создается в свободе? Нет, свобода **не** возникает и **не** начинается. Она безначальна и несет в себе подлинно образ безначальности Божией, – тварная свобода по образу Божественной свободы. А это значит, что в изначальном смысле она и **не** сотворена, но включена в самый творческий акт Божий, т. е., она не объект творения, но самое творение, богочеловеческий творческий акт. Она излучается из вечного света свободы Божией и в этом смысле она премирна или претварна. Итак, в человеке, как ипостасном духе (а также и в ангеле) мы имеем случай еще одной онтологической антиномии: тварности-нетварности, вечности-временности, которые ограждают сад Божия творения. Но свобода в сотворении человека не ограничивается лишь одной ипостасностью, самополаганием **я** вместе с творческим актом его сотворения Богом, одной яйностью. Во Св. Троице ипостаси являются, с одной стороны, равноипостасными **Я**, личными центрами божественного самосознания, но в то же время окачествованы ипостасными признаками и в этом смысле различны, так что яйность и ипостасная окачествованность лишь в соединении образуют ипостась. Подобное же соотношение имеем мы и в тварных ипостасных образах, в человеческих ипостасях: и они между собою равно-яйны, но и различны, ибо индивидуально окачествованы. Какова эта окачествованность и к чему она относится? Прежде всего, как мы уже знаем, есть основной раздел двух типов личности, в полноте выражающих образ Божий в человеке; мужской и женский («мужчину и женщину сотворил их» Быт. 1, 27), по образу ипостаси Сына и Св. Духа. Нам дано опознавать это различие, если даже не дано выразить его отчетливо в слове и мысли. Хотя и мужское, и женское начало одинаково лично, и в этом смысле есть одинаковое **я**, однако, тембр этого **я** звучит различно, и это есть факт самоочевидный. При этом мужская или женская окачествованность **я** не имеет в себе никакой сложности двух элементов, в смысле различимости осложняющего начала. Мужское и женское **я** одинаково непосредственно и просто, не

есть композиция или смешение или сложение, но есть простой, хотя в обоих случаях и различный луч. Но уже именно в силу этой простоты и непосредственности самоположения, **я** с необходимостью включает в себя его мужское или женское окачествование, которое далее выражается и во всей жизни, во всем духовном образе того или иного **я**. Самополагание тварного **я** уже звучит мужским или женским голосом. Есть только две возможности **я** в самом творческом акте Божиим, в котором творится **я**по образу Божию, т. е. как мужское и женское. И если мы признаем неизбежным допущением участие тварного **я** в своем собственном творении чрез самоположение, то мы с необходимостью должны включить в это самоположение и определенную его окачествованность. Бог творить не отвлеченное **я** вообще, но конкретное, – мужское или женское **я**, и этим творческим зовом свыше приемлется тварный ответ снизу, так сказать, изнутри творения, от его определенного образа. Однако, и этим не исчерпывается конкретная окачествованность тварного **я**, ибо ему, помимо качества мужского или женского начала, свойственна еще индивидуальность, в порядке общего, мужского или женского рода. Индивидуальность, свойственная тварности, в отличие от Божественной сверх-индивидуальности или все-индивидуальности, определяется не только положительно, присутствием того или иного признака, но и отрицательно, отсутствием всех возможных остальных, т. е. ограниченностью. Каждая личность, как индивидуальность, есть определенный луч в радуге, занимающий свое место в целом, одно к себе призывающий, другое отталкивающий. Она имеет свою собственную тему бытия, не повторяющую другие темы, хотя им и созвучные. Эта тема есть мысль Божия о творении, его место в софийной плероме. Все эти темы, возможность которых заложена в целом Божественной Софии, ее «целомудрии», становятся «подставками» или ипостасями в личном бытии, и нет, и не может быть ипостаси без определенной темы, или, так сказать, пустого **я**, которое не имело бы для себя своей собственной, индивидуально окрашенной природности. Таким образом, мы должны прийти к заключению, что сотворение

личности включает не только яйность, как таковую, и не только мужскую или женскую ее окачественность, но и определенную, индивидуальную ее тему, которая столько же выделяет ее от целого, сколько и связывает с ним. Эта тема дается Богом, входит в творческий Его акт. Но и в применении к ней мы должны распространить постулат тварной свободы, как самополагание. Она выражается в данном случае в образе личного принятия своей темы в собственном самополагании, в ее личном усвоении, свободным, самотворческим актом. Это принятие или усвоение, как свободное, может быть различно в своей полноте, и это различие не имеет для себя никакой иной особой причины, кроме самоположения. Ибо свобода, как «*liberum arbitrium*», беспричинна, в этом ее характер. Благодаря наличию свободы, творческие акты Божии относительно личных тварных существ, объединяясь между собою в Божественной полноте и совершенстве, тем не менее различаются в приятии их чрез тварную свободу самоположения. Эти акты могут быть, так сказать, различного свойства, в силу чего тварные ипостаси являются не только эмпирически, но и метафизически уже различны.⁶¹ Свобода сопровождает их уже с самого вступления в бытие, и они входят в него уже различно, в состоянии большего или меньшего соответствия своей собственной теме или даже в некотором противлении ей, причем, однако, тема бытия от этого не изменяется и остается тою же даже при ее извращении. Существенно только то, что это не есть временно-исторический, но надвременно сверхэмпирический акт, который, однако, уже образует предпосылку и всего нашего бытия, его базис. История является раскрытием онтологии, ее предполагает и с нею координируется. При этом может возникнуть вопрос о соотношении этого «умопостигаемого», онтологического, характера, к тому эмпирическому, в котором свободно раскрывается первый. По мнению Шопенгауэра, вся свобода только и исчерпывается первым, ибо он не терпит изменения, но лишь раскрывается в эмпирии. Однако, для такого мнения нет достаточного основания, и оно не может быть подтверждено эмпирически. Свободное самоположение, как умопостигаемый характер, определяется **для** времени и, хотя

само оно вне временно или над временно, но **не выше** времени. Человеческая личность едина, и она живет во времени, в котором и становится собой. Это становление одинаково объемлет и метаэмпирию, и эмпирию, причем свободное самоположение, совершаемое в первой области, раскрывается в эмпирической причинности. Поэтому мы имеем здесь взаимодействие, взаимопроницаемость, а не простое сосуществование двух планов бытия. (В связи с этим должна быть понята и проблема зла и первородного греха, о чем ниже).

Итак, образ Божий в человеческих ипостасях определяется божественными ипостасями Лотоса и Духа Св., ипостасирующих плерому, Божественную Софию, от которой заимствует свой образ и София тварная. Обе ипостаси различаются, как ипостасные центры, в своем **как**, но не в своем **что**, и обе ипостаси в этой софийности своей, в плероме включают в себе все свои тварные образы. Они суть **все-ипостаси**, точнее, единый первообраз всяческой ипостасности, которая в себе тем самым прозрачна для Логоса и Духа Св. Этот первообраз и есть единая истинная ипостась. Все человечество в мужском образе есть единая ипостась Христова, есть Христос, оно находит свои ипостаси в Его ипостаси, отражает ее и отражается в ней. И все человечество в женском образе есть ипостась Духа Св., которая открывается, становится прозрачна в образе Богоматери, и в **этом** смысле явлена в Ее ипостаси. Эти оба образа человеческой всеипостасности соединены между собой в едином Богочеловечестве тварном, так же, как в небесах, во Св. Троице, соединены в едином Богочеловечестве Небесном. Насколько человек «теряет свою душу Мене ради», он становится Христом, соединяется с Ним Также и тот, кто творит волю Отца Небесного, «есть Мать Его и братья Его». Здесь действует закон отождествления различного, который есть любовь. И, наоборот, при угашении любви личность люциферически утверждается своим противостоянием Первообразу, противлением ему. Малое **я**, тварь, хочет ощутить себя, как равнобожественное или даже вышебожественное **Я**, замыкаясь в ледяной пустоте мнимого величия. Но его действительная реальность и содержательность определяется

все-таки тем, что он есть только образ Первообраза, его отражение, при этом еще взятое, так сказать, с минусом. Однако, эта связь и зависимость остаются ведомы этому самосознанию, которое обрекается тем самым на всепоедающую зависть. Ипостасное падение, свойственное Люциферу и воинству его, есть, поэтому именно ипостасная зависть, притом направленная к своему собственному Первообразу, Люцифер есть в этом смысле перво-антихрист. Возникает вопрос: как примирить это двуединство человеческой ипостаси во Христе и Богоматери, или Логосе и Духе Св., с свидетельством слова Божия о том, что во Христе Иисусе «несть мужеский пол, ни женский» (Гал 3, 28)?⁶² Нужно, прежде всего, указать, что в данном случае речь идет собственно не об ипостаси, мужской или женской, но о человечности, о человеческой природе, как таковой, которая во св. крещении облекается во Христа, становится человечеством Христовым силою Его вочеловечения или боговоплощения. Разумеется, эта сила богочеловечества непосредственно связана именно с вочеловечением Христовым, которое завершается Духом Св. и в этом смысле нераздельно и от Третьей ипостаси. Однако, остается то различие, что Третья ипостась есть воплощающая, ипостась же Логоса есть воплощающаяся. Поэтому в широком смысле крещение совершается во имя Св. Троицы, а в непосредственном есть облечение во Христа, как и Церковь есть, прежде всего, Тело Христово, боговоплощение, но вместе с тем и храм Св. Духа, Пятидесятница. Однако, дело нашего спасения имеет своим средоточием именно Христа, жизнь нашу во Христе и жизнь Христа в нас, которая содевается Духом Св. И в свете этой жизни во Христе всего человечества не имеет силы различие мужского и женского.

Однако и в отношении к ипостасям в человеке известное иерархическое соотношение с приматом мужского начала имеет силу. Дело в том, что и во Св. Троице собственно Сын есть ипостасный образ Отца, на котором почиет, Его запечатлевая, Дух Св. Ипостась Духа Св. прозрачна для Сыновней ипостаси, она не являет нечто иное или новое, но уже раскрытое (Дух Св. «напоминает» слова Христовы). В этом смысле можно сказать,

что ипостась Слова есть содержательная, а ипостась Духа есть совершительная, но она является все-таки второю, а не первую в двоице открывающих Отца ипостасей. И в сотворении человека по образу Божию мужская ипостась является первичной, женская от него производной и во всяком случае соотносительной и как бы дополнительной по отношению к мужской. Женщина создается онтологически после мужчины, уже в его предположении, «из ребра» его. И это же соотношение переносится в область боговоплощения: «муж есть глава жены», как «Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела» и далее (Еф. 5, 23–32). В этом смысле имя мужа есть в известном смысле и имя жены (что и выражается гением языка в именовании жены по мужу). Так и ипостасный образ мужчины остается основным, руководящим и для ипостасного образа женщины. В этом смысле **все** человечество имеет **одну** всечеловеческую ипостась, одно всеипостасное имя: Христос, Который в боговоплощении нераздельно соединился с Богоматерью.

Это положительное всеединство ипостасей осуществляется в Церкви. Церковь есть, с одной стороны, **много** единство всех индивидуальных ипостасей, а с другой, она есть много **единство**, в котором индивидуальность многих ипостасей погашается, силою жертвенно смиряющей любви. При этом одновременно получают силу оба ипостасные центра. В любви ко Христу несть мужеский пол, ни женский: все находят свою ипостась в Христовой, так что «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). И в этой любви ко Христу раскрывается и характер любви Рабы Господней, Богоматери, который состоит в том, что Она не только эмпирически, но и онтологически «смиряется», перестает быть для Себя, становится прозрачна для Сыновней ипостаси, ее собою открывает, как это в предвечной любви во Св. Троице свойственно Третьей ипостаси, Св. Духу. Его ипостасный характер, как ипостасной любви, состоит в том, что Его ипостаси как бы нет, несмотря на то, или именно потому, что она есть таковая. Церковь есть тело Христово, но при этом и храм Духа Св. В ней «изображается Христос» (Гал. 5, 19), но силою

Духа Св. Таким образом, все ипостаси погружаются во всеединую, но двуединую ипостась Церкви Христовой, на всех силою Духа Св. начертывается единое имя: Христос, но Христос воплощенный Духом Св., т. е. Иисус-Мария, Всечеловек и Богочеловек, Первообраз человеческий нетварный и образ Божий сотворенный.

Не стирается ли этим различием между мужским и женским началом в человеке то, что принадлежит полноте образа Божьего в нем? Если Христос есть всеипостась для всего человечества, то не упраздняются ли тем все женские ипостаси? И также, если Церковь всечеловечество находит себя в полноте лишь в Иисусе-Марии, то не теряют ли себя чрез это соразмерно мужские ипостаси? Следует ответить отрицательно на оба эти вопроса. Дело в том, что ипостасные характеры или имена никогда не бывают просты или единичны, но состоят из двух, из которых одно первенствует, другое же есть как бы обертон. Такова собственная ипостась и имя Логоса-Христа, как и Духа Св. в Марии. Это двуединство сохраняется в единстве. Мужское естество ипостасируется во Христе в Его отношении к Церкви, как главы тела Христова, женское же в отношении к Нему, как Жениху Церковному: «Тебе, Женише Мой, люблю». Здесь два отношения, центробежное и центростремительное. И однако, оба они необходимо соединяются в каждой человеческой ипостаси, только лишь в разной тональности, с приоритетом любви Христа к Церкви, или Церкви ко Христу.

К характеристике тварных ипостасей надо добавить еще следующую черту. В Божественной Софии природа Божества совершенно прозрачна для божественных ипостасей и до конца ипостасирована ими. В этом случае можно сказать, что в Божестве не существует бытийной грани между природой и ипостасью, хотя это не исключает всей реальности природы и ипостаси в их различии. В тварном же бытии существует не только это последнее, но к нему надо ещё прибавить фактическое несовпадение между ипостасным бытием и ипостасированностью природы: природа мира в человеке не вполне ипостасирована человеческой ипостасью, область фактической ипостасированности чрезвычайно ограничена, хотя

она и подлежит беспредельному расширению и непрестанно совершающемуся очеловечению природы. Ипостасное и природное бытие противостоят здесь одно другому, как различные сферы бытия, хотя и имеющая в пределе совпасть и отождествиться, но пока еще далекие от такого соотношения. Спрашивается, как же взаимоопределяются эти отдельные образы тварного бытия в тварной Софии?

Прежде всего, надо совершенно отстранить мысль о том, чтобы область не-ипостасированного, природного бытия оставалась совершенно чужда ипостасности, являя собой род мертвого вещества, существенно иноприродного всему живому и ипостасно живущему. Безусловно мертвого вообще в творении не существует, – Бог смерти не сотворил, а есть только разные ступени жизни на пути к окончательной ее победе, к полному ипостасированию бытия. «Мертвая», точнее, еще не ипостасированная природа, хотя и чужда ипостасной жизни, однако, таит в себе потенцию ипостасирования. В этом потенциальном смысле она уже есть ипостасность, т. е. может принадлежать (а в некоторой, хотя и минимальной степени, уже и принадлежит) ипостаси. Тем не менее она доселе фактически остается как бы автономна, но пребывает в полноте своего собственного, природного, неипостасированного бытия. Это бытие имеет некоторый природный, хотя и не ипостасный центр в душе мира, которая есть не что иное, как тварная София, еще не реализованная до конца в тварных ипостасях. Фактически это есть инстинктивная мудрость природы, ее внутренняя целепричинность (энтелехийность), которая по своей безошибочности превосходит сознательное, ипостасное разумение отдельных человеческих ипостасей. Здесь мы имеем особый вид подсознательной – в смысле отсутствия ипостасного центра сознания, – но в то же время еще не сознательной жизни, не механическую только причинность, но внутреннюю целесообразность, которая есть уже признак жизни, ее проявление. Можно в этом смысле сказать, что природа, как *natura naturans* – стремится к полноте своего осуществления в *natura naturata*. Она восходит к ипостасированию двояко: природно в душе мира и сознательно в жизни и творческом

воздействий тварных ипостасей. Эта двойственность характерна для теперешнего состояния тварного мира, когда душа его еще не приведена в полную связь с духом. Это не есть то окончательное состояние будущего века, прославленного бытия, когда Бог будет во всем.⁶³ Но даже и теперь, когда «тварь повинувалась ради повинувшего ее и стенающая свободы от сынов человеческих» (Рим. 8, 20), осуществленная связь между природой и человеком, как логосом мира и его ипостасью, остается, ибо она нерасторжима. Однако, доколе она пребывает в потенциальности, мир находится в состоянии раздвоенности и незавершенности.

Следует отличать ипостась, ипостасность и бессознательность или бесчувственность. Только при наличии первой мы имеем полноту бытия, жизнь личности в своей природе, живое и живущее я. Это относится лишь к существам, имеющим дух, т. е. к человеку и ангелам. Но даже ипостасность, как таковая, в отдельности от духовно-ипостасного центра, не лишена своеобразной жизни и не принадлежит к мертвой материи (которой и вообще не существует). Природа знает целый ряд различных образов жизни, которые соответствуют разным ступеням ипостасности. Таков вообще органический мир, от растений до животных, от низших ступеней животного мира до высших. Животные имеют душу, хотя и лишены духа, и в Библии говорится, что в крови душа животных, живое начало. Животные имеют не личность, а индивидуальность, окачествованный центр не только родового, но и индивидуального бытия особей, поскольку они имеют живую душу. Последняя есть, с одной стороны, начало, а вместе и функция родовой жизни, а с другой является некоторым *quasi* личным центром. Этот центр в животных отличается от человеческого отсутствием в нем личного, сверхприродного, духа. Но он содержит в себе весь аппарат жизни с ее энергией. Животность есть именно тварноприродная жизненность, как таковая, и она всегда индивидуальна. Конечно, в животном родовое начало, жизнь рода, выражена с гораздо большей силой, нежели в человеке, и в этом смысле животное безличнее его. Однако род состоит из особей или индивидов, и не

индивидуализированного бытия, только как родового, даже и не существует. Особи индивидуально различаются между собою, хотя и будучи представителями рода.

Таким образом, душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в равных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движения, низший род тварной свободы и самотворчества. В первом случае мы имеем, более непосредственное явление Премудрости в творении, Божества в природе, которое «удивляет» нас бесконечным богатством форм, неисчерпаемостью жизни и мудрой целесообразностью всего. Однако все-таки остается еще вопрос: может ли это явление Премудрости Божией в творении быть признано абсолютным или адекватным, настолько, что может быть поставлен знак равенства между «идеями» Премудрости и законами природы? На этот вопрос следует ответить все-таки отрицательно. Идеи Премудрости, разум природы, безошибочный ее инстинкт, светят в тварном мире лишь в известном преломлении, проявляются в нем с некоторым ограничением и даже искажением. Первое связано с ограниченностью каждого образа творения, связанной с множественностью и многообразием их видов, причем эта множественность осуществляется через актуализацию ничто со внесением предела $\tau\acute{\epsilon}\omicron\alpha\varsigma$ в бытие с разными его образами. Каждый из них, обособляясь, а чрез то и отграничиваясь от других, тем самым ограничивается в собственном своем бытии. Душа мира становится вместе с самым миром, как бы вновь возникает из небытия. Она из состояния софийной потенциальности актуализируется в творении. Ей приходится преодолевать силу инерции небытия, ту косную массу $\tau\omicron\eta\upsilon\text{-}\nu\alpha\text{-}\nu\omicron\eta\iota$, земли невидимой и бесформенной, которую изначально являет собой тварное бытие. К этой силе инерции нужно еще присоединить и прямое противление тьмы хаоса свету софийности. Можно сказать, что все пути природного бытия изменились, вследствие падения Адама, призванного быть его зодчим и устройтелем мира по образу софийности его. Вся тварь воздыхает, ожидая своего избавления чрез сынов

человеческих. (Этот вопрос будет рассматриваться ниже полностью лишь в связи с общим вопросом о зле в мире и человеке).

Душа мира, далее, осуществляет себя чрез низшую тварную свободу животного и вообще живого мира, которая все-таки свойственная самопроизвольности движений и действий, ему присущей. Самопроизвольность в движении амебы, так же, как в царственных движениях льва и тигра, представляет собой на разных ступенях тварную свободу, хотя лишь в области душевной, а не духовной, – индивидуальной, а не личной. Эта самопроизвольность полагается самим творческим актом Божиим, творением «в душу живу». И этой самопроизвольности свойственны ступени и оттенки не только родов и видов, но и индивидов, в своеобразном творчестве жизни животных. Софийность твари осуществляется в животном мире одинаково и как инстинкт в прямом родовом смысле, в силу которого, напр., птицы улетают и возвращаются в определенное время и в определенное место, и как индивидуальное самоопределение в жизни особей, где уже действует известная воля и ум животных. Животный мир уже призывается к строительству мира, к свободному, поскольку индивидуальному, следованию и осуществлению своей собственной закономерности в природе. При этом, наряду с индивидуальностью данного вида и индивида, примешивается – еще больше, чем в родовом бытии – их известная окачествованность с возможными приращениями зла. Мы имеем тому ряд свидетельств библейской зоологии, как положительного, так и отрицательного характера, от Эдемского змия, который, будучи «мудрейшим из зверей», явился способен принять внушение злого духа, до Валаамовой ослицы, способной увидеть Ангела Господня (Чис. 22, 23–27), как и той «подъяремной», на которой вступал Господь во святой град. Способность животных к общению с человеком, от прямого почти разговора с ним до послушания ему, свидетельствует о причастности животных к душе мира не только в ее необходимости, но и в ее тварной свободе. Однако, животный мир возглавляется лишь человеком, в полноте его духовной и творческой свободы.

5) Извечность и временность человека

В связи с учением о вечности мира в Боге и временности его для себя (т. е. сотворенности), возникает и вопрос о временности и вечности человека. В человеческом сознании с одинаковой ясностью запечатлено то и другое. С одной стороны, в нем «все течет», а остановка времени означает и прекращение жизни, смерть. Но с такой же достоверностью знает человек о себе, о своем **я**, что оно не произошло, ибо оно надвременно есть. Существует поразительная интуиция у человека не только в отношении к самому себе, но и к ближнему, **со-я**. Когда рождается человек в мир, это происходит во времени, в определенный его момент, календарную дату, но этому сопутствует и наше сознание, что вновь родившийся всегда был и только теперь явился в мир, вообще же сверхвременно есть. Такова обычная интуиция родителей относительно рождающихся у них детей. Относительно их нельзя нам допустить, что было время, когда их не было. И эта же самая интуиция вообще применима ко всем, кого мы любим и опознаем любовью. Она свидетельствует о глубочайшей укоризненности бытия в вечности.

Как надо мыслить соотношение вечного и неизменного, – Творца и тварных ипостасей, поскольку последние являются не только объектами творения, но и ипостасными центрами, на коих почиет любовь Божия? Здесь следует, прежде всего, различить мир ангельский от человеческого. По учению Церкви, в этом отношении не возбуждающему недоразумения, все ангелы сотворены единым творческим актом, единовременно. Вся полнота ангельского мира, все его ипостаси вместе были вызваны к бытию, которое, вследствие отсутствия смерти в духовном мире, не имеет впереди себя одной из основных граней временности, – смертного конца. Оно знает для себя в этом смысле, если не прямую вечность, то уже, во всяком случае, бесконечными. При этом отсутствие отдельных последовательных актов возникновения во времени, аналогичных рождениям в человечестве, такое, конечно,

освобождает ангельское сознание от того особого чувства временности, какая свойственна человеку. В этом смысле сознанию ангельского мира ближе и естественнее постижение вечной основы своего бытия, нежели человеческому роду.

Принципиально огромную важность для нас представляет тот факт, что в единовременном сотворении ангельского мира дана его полнота и законченность. Далее этого предела ангельский мир более уже не творится, отсюда заключаем, что число ангелов, конечно, определено, ограничено. Однако, эта ограниченность не связана с какой-либо внешней границей или пределом, за которым как бы изнемогает и останавливается всемогущество, премудрость и любовь Божия. Очевидно, что такового изнеможения существовать не может. Но эта грань выражает внутреннюю законченность или полноту, которая вовсе не требует для себя дурной бесконечности или неограниченности. Иначе ангельскому миру угрожала бы неполнота или незавершенность. И если вера наша учит нас обратному, то это означает, что возможна актуальная, положительная, а не отрицательная только («дурная») конечность, – конечная бесконечность или бесконечная конечность, – по крайней мере, в ангельском мире.

Такая положительная, конечная бесконечность вообще явлена нам чрез сотворение мира, в которое вложено божественное все, и, однако, это все совершено в определенное, ограниченное время («шестоднев») и вложено в определенные, также ограниченные, формы или образы бытия. Иначе, вне этого предположения, мир не мог бы быть сотворен в полноте, до-сотворен до конца, закончен, и не могло бы наступить божественное субботствование (как и не было бы сказано: «так совершены небо и земля и все воинство их», «и совершил Бог к седьмому дню дела Свои», Быт. 2, 1–2). След., божественная полнота сочетается не с бессильной себя исчерпать и в этом смысле подлинно дурной бесконечность, но с определенной законченностью, которой, однако, свойственна неисчерпаемая глубина, глубина вечности, вечная жизнь, реализуемая в тварной временности. В силу такого сочетания в каждом атоме бытия, как бы мал он ни был, потенциально

содержится и вся его актуальная бесконечность, которая обнаруживается не в статическом профиле бытия, но в его динамическом, энергетическом осуществлении....

Итак, мы одинаково не можем допустить ни неполноты ангельского мира, ни его незаконченности (падение части ангелов ничего не изменяет в этой первоначальной его полноте), откуда еще раз заключаем, что полнота эта совместима с завершенностью или законченностью. Иначе эту же мысль можно выразить и так, что конечно-бесконечный мир возможен к сотворению, и мысль об этом последнем не содержит в себе онтологического противоречия, которое было бы неизбежно, если бы полнота его вообще не была бы вместима в конечные формы. Само сотворение тварного мира являлось бы тогда онтологическим абсурдом, невозможностью. Тварный образ Божественной полноты именно в своей оформленности и в этом смысле ограниченности или конечности вмещает потенцию божественной бесконечности. Это осуществляется, очевидно, не в силу определенности или оформленности каждой его части, поскольку каждая граница противоположна полноте и отталкивается от нее, но в силу актуального целомудрия, т. е. динамического взаимопроникновения всего всем, божественной целости. Каждый из тварных духов есть окно ко всему божественному универсу, причастен к божественной природе, которой живет, и она есть в этом смысле как бы его собственная природа. Особность его ипостасного образа, $\gamma\nu\omega\omicron\iota\sigma\mu\alpha \ \dot{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ не дробит, но множит это всеединство, причем каждый из этих множественных образов является пронизываемым в силу взаимоипостасной любви и для других. «Индивидуальность» не есть здесь ограниченность в смысле *omnis definitio est negatio*, напротив, это есть многообразная, положительная разность, которая должна быть законченной, не может не закончиться, иначе незавершенной оказалась бы и сама полнота совершенства.

В этом смысле каждая тварная (в данном случае ангельская) ипостась, не как «индивидуальность», т. е. ограниченность, но как ипостасный центр **всего**, уже достаточна

онтологически для того, чтобы вместить и реализовать в себе полноту бытия в своей природе. Но она недостаточна сама для себя, будучи замкнута в своей ипостасной яйности, которая необходимо требует для себя, для своего собственного осуществления, – ипостасной любви, многоочитости бытия в множественных ипостасях, ипостасного многоединства по образу Св. Троицы, запечатлеваемого во всяком тварном духе. Ипостась должна быть во всяком случае не одна, их должно быть много. Но чем определяется это многоединство или число ангелов, и может ли оно быть определено или, так сказать, исчерпано?

Руководящим началом при обсуждении этого вопроса должен быть Первообраз для всех тварных ипостасей, именно троичность: единица в троице. Всеединство, как самооткровение Божественной природы, или София, смыкается чрез единство Божественной ипостаси, «единицы в Троице». Однако, это единство есть не только единица в Троице, но и Троица в единице, и в этом смысле есть многоединство, не одна единственная ипостась, но три ипостаси, хотя и смыкающиеся в единство. Это число множественности, три, как необходимая сторона божественного тричислия, есть определенное, и, следовательно, ограниченное число. Так. обр., божественная безмерность или абсолютность ипостасируется не бесконечным числом божественных ипостасей, – мысль, которая является столь же хульной, сколько и нелепой, – но тремя. Следовательно, безмерность жизни не требует для себя такой же безмерности числа ипостасей и, напротив, совместима с определенным числом или мерой, есть актуальная, исчерпанная, до дна прозрачная и реализованная бесконечность.

Разумеется, именно Святой Троице и только Святой Троице соответствует тройственное число ипостасей, не больше и не меньше в их конкретном взаимобытии. Этот образ ее не повторяется в тварях, которые не тройственно-множественны, но просто множественны в ипостасях своих. Это свойство не единственности, но множественности, многоипостасности они берут от троичного Первообраза, не беря, однако, именно

троичности, свойственной лишь Божеству. Однако, твари остается присуща та черта божественного триединства, что множественность тварных ипостасей не является дурной бесконечностью, не могущей себя исчерпать и достигнуть внутреннего предела, но она также определена и исчерпана. Ангельский мир сотворен полностью во всех воинствах своих, следов., имеет для себя исчерпывающее число. Мы должны постулировать, что это конкретное число ангельского множества, точнее многоединства, определяется не произвольной и случайной остановкой на некотором числе, обрываясь как бы на многоточии, но конец его или граница определяется внутренней законченностью или цельностью ангельского мира. Это число ангельское нам неизвестно, по крайней мере, в жизни этого века, когда мы видим лишь яко зеркалом в гадании, но и ныне нам ведомо, что это число есть, и потому ангельский мир представляет собой внутренне законченное целое, а не дурную бесконечность. И в этом мы усматриваем руководящую идею для постижения положительной, а не отрицательной только бесконечности, как бы эта идея ни реализовалась в философии математики или общей онтологии. Законченное число элементов способно вмещать бесконечное, неограниченное, абсолютное содержание, или самую вечность, Вечность не есть ἄπειρος, неорганизованность, бесформенность, напротив, она предполагает τέρας, как образ, конкретную организованность, форму.

При сопоставлении многоединства ангельского и человеческого, первое различие, которое между ними может быть установлено, состоит в том, что ангельское число уже исполнено, и многоединство закончено, между тем как число человеческого еще не закончено, но продолжает возрастать. Человечество имеет начало. Но еще не знает конца. Существовавшее и существующее человечество, в отношении к имеющему существовать или будущему человечеству, есть лишь фрагмент, причем нет прямых данных, чтобы судить, какая часть целого уже осуществлена в этой фрагментарности, и какая еще остается неосуществленной. Если рассуждать

эмпирически, на основании данных популяционистики, свидетельствующей о небывалом еще в истории росте населения и его уплотнении именно в новейшее время, мы должны склониться к заключению, что, пожалуй, человечество осуществилось лишь в малой части, а большая его часть еще предстоит впереди. Отсюда недалеко и до того вывода, что человечества, как целого, еще не существует. Поэтому, если говорится о целокупном Адаме, которого воспринял в человечество Свое Новый Адам Богочеловек, то на самом деле это целостное восприятие эмпирически невозможно за отсутствием реальности и действительности этого целого Адама. То, что доступно эмпирическому восприятию, является лишь частью целого, его фрагментом, притом, быть может, и не самым важным и во всяком случае не самым обширным. Остальное же человечество осталось не воспринятым, и что же тогда следует из максимы: что не воспринято, то и не искуплено?

Мы видим, к каким серьезным недоразумениям в области антропологии, христологии, сотериологии ведет эта теория фрагментарного человечества, в которой эмпирическое его явление безоговорочно приравнивается онтологическому определению.

Если ограничиваться лишь этим эмпирическим пониманием человечества, то неизбежно следует прийти к заключению, что вочеловечение Христа с принятием всего человеческого естества является просто неосуществимым и невозможным не только 19 веков тому назад, но даже и в настоящее время, ибо это воспринятое человечество в эмпирическом понимании неизбежно оказывается *pars pro toto*, между тем, как здесь необходимо предполагается восприятие целостного Адама. Правда, от неизбежности такого заключения пытаются спастись, ссылаясь на восприятие Христом, природы человечества, не ἄνθρωπος, но ἀνθρώπου. Отвлеченное понятие природы, отделенное от ипостасного конкретного бытия, хотя и очень удобно укладывается в Аристотелевские схемы о πρῶτη и δεύτερη οὐσία («первая и вторая природа»), в которых «природа» может быть понята и отдельно от ипостаси, на самом

деле является злоупотреблением абстракцией. Не существует человеческой природы, которая имела бы для себя бытие, вовсе независимо от ипостасной конкретизации, как бы прежде или вне ее. Человечество, как природа, обретается лишь в полноте и наличии ипостасей, как и эти последние не существуют вне природы. Разделение или тем более противопоставление природы и ипостаси осуществимо только в абстракции (*εν ἑπινόια*) и само по себе никакой реальности не соответствует. Человечество есть единоприродное, но многоипостасное многоединство, – не неопределенный и незаконченный, прерывающийся как бы многоточием ряд, но единство этого ряда, его интеграл. Поэтому с неизбежностью возникает вопрос; да существует ли это человечество и существовало ли когда либо? (А к этому неизбежно присоединяется и еще вопрос: да и будет ли оно когда-либо существовать, как целое, как полнота?) Существует ли вообще единый «ветхий» Адам, а, следов., и целокупный Адам Новый. Вот к каким апориям ведет эмпиризм в антропологии, который в богословии выразился в отвлеченном креационизме, т. е. в учении о том, что Бог творит новую душу при рождении каждого человека, продолжает творение, в «шестодневие», очевидно, незаконченное. Оставляя в стороне все другие трудности, встречающиеся при развитии этой теории, следует отметить самую главную: согласно такому учению, человечество еще творится и, как целого, его ещенет, а, след., становится невозможно и боговоплощение. (Или же последнее должно быть понято грубо механически, каковое понимание и приписывали, – конечно, совершенно незаслуженно, – Аполлинарию, – оно сводится к принятию лишь человеческого тела, – костей и мускулов, вместе с «душой»). При этом остается также совершенно неразъясненным, является ли это восприятие просто фактическим усвоением лишь известных вещественных элементов человеческого тела (и души), или же оно получает общее значение, – именно принятия всего человеческого естества? Но если так, то требуется уразуметь, как и в каком смысле это практическое восприятие элементов человеческого телесного и душевного естества приравнивается человеческой

природе вообще, всему ветхому Адаму. Этот вопрос никогда не ставился и не обсуждался в богословии, и отсутствие этого обсуждения представляет собою вообще антропологическую брешь и в христологии. Догматически Халкидонская формула с учением о τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι, ἄνθρωπον ἀληθῶς... ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα содержит именно эту мысль, – не о фактическом лишь ad hoc усвоении данных элементов человеческого тела или вообще естества, но именно о восприятии «совершенного» человечества и с нами в этом смысле «единосущия». Эта же мысль свойственна и патристическому богословию. Однако богословски это омоусианство Христа всему человечеству оставалось не разъяснено в своем значении, в частности, со стороны приложимости этой идеи ко всему человеческому многоединству.

Надо, прежде всего, выделить общие предпосылки этого омоусианства. Если не ограничиваться здесь чисто внешним отождествлением фактического приятия человеческой телесности с восприятием целого (τέλειον) человечества,⁶⁴ но искать онтологического смысла этого омоусианского определения, надо признать, что единое человечество существует, как целое. Поэтому оно и доступно таковому восприятию. Следов., этой возможности не должна противоречить фактическая множественность и незаконченность во времени человечества. Оно есть в каком-то смысле независимо от этих ограничений времени, или надвременно. Восприятие совершенного человечества означает не абстрактное усвоение тех или других человеческих свойств, телесности и душевности, но конкретное приятие меня, тебя, их. Вообще человечества абстрактно и безлично не существует. Оно существует лишь как мое, твое, наше, их, – всех вообще личностей человеческих. Не от безличной природы, но от каждого из нас лично взял Господь Свое человечество и соединился с ним, вводя его в соотнесенное ипостасное бытие, и на этой только основе и может быть сказано: «живет во мне Христос».

Но этого мало. Человечество есть не только ипостасная множественность, но и ипостасное многоединство, оно есть

целокупный Адам. Адам же есть не только определенная человеческая личность, но он же есть и человеческое многоединство, все-личность, по образу единого, но триипостасного Бога. Адам, как и каждая человеческая личность в Адаме, существует не только по себе и для себя, но и вместе с другими, как член многоипостасного всеединства. Эмпирически эта высшая действительность лишь слабо и ограниченно проникает в наше сознание и реализуется в нем, хотя человек, как родовое существо, никогда не способен вполне выйти из этого родового самосознания. Онтологически же это лично-родовое самосознание определяется из глубины его бытия и составляет самую основу его личности, это значит, что, как Адам есть «родональник» всего человеческого рода, носит в себе всечеловечество, с ним связан, так же и сыны и дочери Адамовы все его в себе носят, суть в этом смысле и сами как бы Адам в его многоединстве. Из этого следует, что вообще человечество, как и каждый отдельный человек, должны быть поняты не как ряд отдельных единиц, одна к другой прикладывающихся в силу некоего подобия (это было бы еретическое омиусианство вместо православного омоусианства), но лишь в составе целого: в каждом человеке живет весь природный Адам и вместе со всеми членами рода человеческого. Каждая личность есть точка на поверхности этой сферы с проведенными к центру радиусами. Целое и частная разновидность, род и индивид, существуют одним существованием, внутренне едины. Историческая цепь отдельных человеческих жизней во всем многообразии своем являет нам множественность всего рода, и не только не отменяет многоединства, но даже его предполагает. Таким образом, каждый человеческий индивид, будучи родовым существом, в одно и то же время личен и всечеловечен, каковым естественно является, прежде всего, первочеловек, Адам. В этом смысле в Быт 1, 27–8, говорится о сотворении человека вообще, или всечеловека, а не о сотворении только отдельной определенной личности: «и сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог и сказал им Бог:

плодитесь и множитесь и наполняйте землю и обладайте ею» и т. д. Ср. 2, 7: «создал Бог человека из праха земного и вдунул в лицо его дыхание жизни и стал человек душою живою» и т. д. Здесь на протяжении всей 2 главы говорится о всечеловеке или человеке вообще, и лишь в 3 главе, после грехопадения, появляется индивидуальный человек Адам, а затем и Ева (8–9, 12, 17, 20–1).

Только в связи с этой всечеловечностью каждого человека, может быть понята идея первородного греха, как падения именно всечеловека, а в его составе и каждого индивидуального человека. Первородный грех, как повреждение всего человеческого естества, может быть понят лишь в отношении к всечеловеку, взятому в его родовом всеединстве **H**, только как к агрегату или сумме отдельных индивидов: $h^1, h^2, h^3, h^4 \dots h^m \dots h^{m-1} \dots$

След., наличие первородного общечеловеческого греха уже предполагает существование всечеловека и всечеловечности. Здесь также недопустима *pars pro toto*, как и в понимании боговоплощения. Первородный грех не может быть понят лишь как совокупность отдельных событий, которые случались и случаются в прошедшем и настоящем, но лишь имеют еще случиться в будущем. Подобное атомистическое понимание упраздняет идею родового, всеобщего греха и ставит на ее место ряд индивидуальных, между собой несвязанных грехопадений.⁶⁵ Разумеется, этим не упраздняется наличие индивидуального начала, свойственного каждой ипостаси, однако, оно является антиномически связано с родовым. Каждая личность не только имеет некоторые общечеловеческие черты, или причастна человечеству, но есть всечеловек: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*. Такова основная антропологическая аксиома, которая лежит в основе идеи первородного греха и боговоплощения и, наконец, искупления. Ибо и это последнее необходимо предполагает наличие целостного всечеловечества, которое и искуплено Христом во всем его целом, а не в отдельных лишь частях или лицах. Нельзя думать, что искуплены сначала лишь поколения, жившие до Христа, а затем и после Него до наших дней, но еще

не искуплены и имеют лишь приобщиться к искуплению будущие, еще не родившиеся, поколения. Верно, что они, как и каждый человек, в свободе своей принимают или не принимают, осуществляют или не осуществляют для себя искупление, которое, однако же, единожды и навсегда дано всему человечеству. Новый Адам искупил всего Ветхого Адама и в этом смысле его Собою заместил. И никакая *pars pro toto*, или ряд последовательных и частичных искуплений, не была бы соответственна этой задаче, которой свойственна универсальность.

Итак, если существование всечеловека, как полноты и всеединства человеческого рода, включено, как догматическая предпосылка основных христианских догматов: первородного греха, боговоплощения (со всеми вытекающими из него последствиями) и искупления, то мы должны поставить ее перед собой, как догматическую проблему. Что эта предпосылка означает? Очевидно, в основе ее содержится мысль о том, что это всечеловечество, хотя и не данное нам в эмпирическом опыте, в последовании отдельных поколений или личностей, все же существует, хотя и вне эмпирии. Человечество рождается и возникает в отдельных лицах или поколениях в истории, но всечеловечество существует над историей. Как можно уразуметь это сверхвременное бытие над временным, притом в применении к тварному, т. е. творческим актом Божиим изведенному «из ничего» бытию? Может ли мыслиться человеческое бытие псверх его эмпирического явления в мире?

Для уразумения этого соотношения мы должны возвратиться к исходному положению учения о творении, именно, что творческий акт Божий необходимо соединяет в себе аспекты вечности и временности. В Боге, как Творце, все Его действия по отношению к миру, или творческие акты, вечны вечностью Божией, а если выразить это в применении к времени, то следует сказать, что они надвременны. Они свободны от ограничений настоящего, прошедшего и будущего, вообще всяческого становления, в образе которого жизнь и мир только и существуют для твари. В них все дано в едином акте всеединства и всеполноты. Хотя твари и не присуща вечность

самого Божества, ибо она призвана к бытию из внебожественного «ничто», сотворена, однако, в Боге и для Бога она надвременна, обладает тварной вечностью, ибо время не ограничивает Бога. Только Сам Он может вольно Себя ограничить временностью для того, чтобы быть соотносительным творению, в божественном кенозисе творческого акта. Отсюда необходимо заключить, что Бог в Себе или для Себя творит мир, как и его средоточие – человека, единым сверхвременным актом, а не последовательно и постепенно, как это кажется на основании последовательного рождения поколений с предполагаемым сотворением новых душ. При таком предположении и самое сотворение мира в человечестве надо было бы признать еще незаконченным, но продолжающимся до самого скончания мира, божественному же субботствованию, тому свершению Богом к седьмому дню всех дел Своих, которые Он творил, еще не настало время, вопреки прямому свидетельству Слова Божия. Однако, это допущение несовместимо, как мы уже видели, ни с боговоплощением, ни с искуплением.

Вечная сторона творческого акта являет в Боге самом характер творения во всей его полноте. Бог зрит и не совершившееся, как сущее, ибо в Нем и для Него оно предвечно есть в качестве Софии тварной. Но эта предвечность творения означает в отношении к времени его сверхвременность в том смысле, что для Бога творение существует в некоем интеграле всевременности, для твари же оно является разворачивающимся свитком времени эмпирического бытия. Эта сверхвременность осуществляется в жизни твари, поскольку последняя творится хотя и для времени, но и в некотором сверхвременном образе бытия. В частности, в отношении к человечеству это означает, что, хотя в земном бытии человеческие поколения рождаются и постольку как бы возникают во времени, но это временное возникновение возможно лишь на основе сверхвременного их всех сотворения. Весь Адам, все человечество сверхвременно, но и для времени оно сотворено Богом, как Человек или Всечеловек. Это отнюдь не означает учения о пред-существовании душ или

перевоплощении, отвергаемого Церковью, ибо здесь нет никакого пред, принадлежавшего к временному последованию, которое постулировалось бы за пределами нашего времени. Повторяем, единое творение всего Адама во всей полноте множественных ипостасей совершается Богом не во времени, но для времени, надвременно, хотя и не вневременно. Оно, так сказать, отдается времени для эмпирической реализации этого творческого акта уже для нашего тварного бытия.⁶⁶ В отношении к этому своему надвременному корню всечеловеческие души не различаются, несмотря на их последовательное появление во времени. Если перевести эту мысль на язык времени, то можно сказать, хотя и с неизбежной неточностью, что все они единовременны или равновременны, хотя в эмпирическом бытии и разновременны. Именно в этом надвременном корне своем они принадлежат единому целокупному Адаму, суть единый всечеловек, к которому в этом его единение относится и боговочеловечение, и искупление.

Итак, мы различаем творение человека во времени и его надвременное сотворение, бытие для Бога, укорененность в вечности, в которой Бог равно ведает прошедшее, настоящее и будущее. Пред лицом Божиим равно предостоят все человеческие ипостаси, как уже родившиеся, так и не родившиеся, но имеющие родиться. Поэтому возникновение во времени для Бога не содержит ничего нового, чего бы уже не существовало надвременно, – и сотворение во времени есть реализация надвременности. Человек и сам имеет в себе достаточное сознание этой надвременности бытия, которое раскрывается во времени. Здесь тайна и корень тварной свободы, как самоопределения к бытию, и притом не отвлеченного, а конкретно-окачествованного. Каждая человеческая личность творится и как индивидуальность, т. е. имеющая свой собственный лик, свою онтологическую тему, свой особый облик бытия. При этом в такое самополагание включается не только принятие своей темы бытия, но и особый его образ, ибо в этом образе включается большее или меньшее, то или иное усвоение своей темы, так сказать, ею самоодаренность, самогениальность. Гений и есть это **что** во

всяком человеке, талант же или талантливость есть его **как**. Бог всех одаряет онтологическим гением, собственной темой бытия (в этом смысле «талантом» или «талантами» Евангельской притчи). В Боге никто не бездарен, но все одарены. Однако, эта одаренность складывается не только из одарения, но и из образа приятия этого дара, опять таки согласно Евангельской притче: один приумножил, другой зарыл в землю этот образ приятия осуществляется в раскрытии тварного бытия во времени, т.е. в эмпирической жизни, но он же пред-осуществляется еще и в сверхвременном самополагании. Каждая личная тема, – мы должны заключить, – может не только различно исполняться в земной, тварной жизни, но и по-разному приниматься вне ее или «до» нее. Поэтому-то одному дается пять талантов, другому два, а третьему один: строго говоря, не дается, но берется собственной свободой каждого, дается же, принципиально говоря, каждому поровну, хотя и в различных дарах, ибо у Бога нет лицеприятия.⁶⁷ Отсюда следует, между прочим, что вменение – в образе «Страшного Суда» (в синтезе двух притч: приточной речи о Страшном Суде и примыкающей к ней – в той же главе 25 Малого Апокалипсиса Евангелия от Матфея – притче о талантах, как и о десяти девах) происходит не только относительно свободы эмпирической, свершения во времени, в земной тварной жизни, но и относительно свободы надвременной, самополагания, тварного самоопределения. Да и эти оба образа самополагания – над временем и во времени – суть лишь разные стороны или модусы одного и того же акта.

В связи с этим надвременным самополаганием, в отношении к эмпирическому бытию человека уразумевается как общность первородного греха, так и личное его приятие, притом в разной, также личноокачествованной мере.⁶⁸ Вступая в мир, отягчаемый грехом общечеловеческим, человек его себе усваивает актом личного согласия, которое может также различаться индивидуально, так что разные личности вступают в мир как бы в разной степени отягченности грехом. В соответствии этому премирному самоопределению каждого человека Божией мудростью, непостижимой для нас в пределах этого мира, определяются и его вечные судьбы: время и обстоятельства его

появления в мире и его жизнь в нем. Таким образом, земной жизни «предшествует» пролог в небе. В эмпирии раскрывается мета-эмпирическая основа, а в эмпирическом характере – ноуменальный. Человек творится изначальным призывом Божиим к бытию, но в исполнении этого призыва дается место и тварной свободе. Постольку человек является и своим собственным творцом. В этом богочеловеческая тайна человеческого бытия, и в таком смысле человек есть нетварно-тварное существо, сотворенно-самосотворяющееся. Но он же принадлежит к нетварно-тварному бытию и в другом смысле (см. Агнец Божий): Бог, творя человека из земли, как высший и универсальный образ всего творения, «вдувает» в него душу живу из Своего собственного существа, как бы делится с ним самим Собой, Своей собственной жизнью. Человек, предназначенный стать «богом по благодати» или «сотворенным богом» (не взирая на всю кажущуюся противоречивость этого словосочетания) в известном смысле является божественным уже и по сотворению, хотя это и соединяется в нем – нераздельно и неслиянно – с тварностью его природного существа, в призвании к жизни человека, Бог как бы исходит из Себя Самого для того, чтобы вдохнуть в него из Себя «душу живу». Но не только это: Бог экстатическим актом творчески самоотвергающейся любви множит ипостаси вне и как бы сверх троичности, дает жизнь Своим ипостасным образам или Своим как бы повторениям, ипостасно живет вне самого Себя, делает Себя, во Св. Троице сущего единого Бога, причастным множественности ипостасей в тварных образах. Эти ипостаси, не будучи Богом, божественны, и не только естеством своего духа, вдунутого в человека Богом, но и ипостасными своими ликами, как живыми отражениями троичного Бога. Бог, как в Себе сущий, есть Св. Троица, едйносуцная и нераздельная. Но Бог, как Творец, есть уже не только Св. Троица, Он живет не только в Себе, но и в ипостасной множественности вне Себя и как бы помимо себя. Это «помимо» означает, что тварные ипостаси, хотя онтологически они суть только отражения ипостаси божественной, в то же время существуют и для себя и в себе, «помимо» Бога,

различаются от Него. Они говорят Ему: Ты, и Он отвечает таковым жеты к твари, ипостасно соотносится с нею. Получается некое инобытие Божеской ипостаси, сколь ни кажется противоречивым самое занятие такого ипостасного инобытия, ибо ипостась есть именно самобытие, в себя и для себя бытие. А между тем, здесь мы имеем отражения Божеской ипостаси, которые совершенно зависят в бытии своем от этой последней, принадлежат ей, как образы Первообразу, но именно поэтому онтологически ей не равны, а только подобны. Потому они и не способны собою множить Божественные ипостаси, превращать Троицу в четверицу, пятерицу и т. д. Хотя они и имеют само-бытие, для себя-бытие, а постольку и по-себе-бытие, онтологически, в самом основании бытия своего они суть лишь божественные отражения. К таким антиномиям тварно-нетварного бытия приводит анализ человеческого существа, как со стороны тварно-божественной природы его духа, так и его тварно-божественной ипостаси

Это же самое, очевидно, должно быть сказано и относительно ангельских духов. И они являются тварно-божественными, тварно-нетварными, по аналогии с человеком, разумеется, с той только разницей, что они лишены тела, взятого из земли, и в этом смысле являются духами бесплотными.⁶⁹ Их природная жизнь осуществляется лишь чрез причастность к божественной природе, поскольку собственная природа у них отсутствует, в отличие от того, как она существует для человека. Ипостаси же ангельские, подобно человеческим, являются образами или отражениями божественных ипостасей, получающих собственное для-себя-бытие.

Может возникнуть недоумение: не вытекает ли из такого понимания сотворенных ипостасных духов, человеческих и ангельских, как тварно-нетварных образов или отражений Божественного ипостасного духа, известное их отождествление с ним, или, по крайней мере, такое сближение Божественной ипостаси и тварной, при котором стирается самое различие между Творцом и творением, между троичными ипостасями и тварными? Однако, сближение не есть еще отождествление, и связь не есть уже уравнение. Между ипостасью Творца, – Св.

Троицы, и тварными ипостасями, остается то непреходимое различие, что Св. Троица в тройственности Своих ипостасей раскрывается и существует в Себе и для Себя, в Своей внутренней природной жизни, абсолютным образом, в исчерпывающей полноте самодовлеемости. Бог для Себя, для полноты Своего бытия, не нуждается ни в каком ином бытии, а потому и не может что либо принять в Свое бытие извне, да этого извне и не существует. Вне Бога – ничто, о котором нельзя даже сказать, что оно есть, как некоторая, хотя бы отрицательная граница Божественного бытия. Его просто нет, как нет и этой границы. Ничто есть не что, **не** (ἀ– privativum) и только всего, а не какое-либо нечто. Последнее полагается лишь усилием абстракции, которая все пытается применять к Богу то теневое, ограничительное значение ничто, какое ему усвоится в тварном мире. В этом смысле ничто также принадлежит к условному в нем бытию в составе всего творения, частные образы **ничто** мелькают, как тени и полутени, отражающиеся от бытия. Абсолютного же ничто, которое могло бы быть сопоставлено или противопоставлено бытию божественному, просто не существует. Ничто есть не что, ему нет места даже в мысли, в которую оно проникает, лишь выделяясь из сплава с бытием «сотворенного из ничего» мира. Существует только Бог, и нет ничего, кроме Бога. В этом смысле творение «из ничего» ничем не восполняет и не дополняет бытие Божие. Все, что есть в творении положительного, принадлежит божеству, хотя это божество в нем и получает внебожественное бытие, инобытие, в чем собственно и состоит творение и тварность. В переводе же на язык софиологии это означает, что все вообще творение, в силу софийности своей, имеет нетварно-тварный характер, поскольку положительная сила его бытия есть тварная София, как образ Софии Божественной. Нарочито же это относится к тому, что составляет самое средоточие бытия, мир «стяженный», именно к человеку, и особенно к человеческому духу, как живому образу или повторению божественных ипостасей.

В понимании отношения Творца к творению нередко возникает антропоморфный окказионализм: спрашивают, мог ли

Бог не быть Творцом, принадлежит ли Ему свобода творить мир или же не творить его? Есть ли сотворение мира, так сказать, только эпизод в Божественной жизни, которого могло бы и не быть? Или же, напротив, его не могло не быть? К этому вопросу наивно присоединяется еще и такое детское рассуждение: если мир является такой эмпирической случайностью, которой могло бы и не быть, то мы, творения, должны чрез это иметь еще большую благодарность к Творцу, нежели в том случае, если бы мир не мог бы быть не сотворен, а Бог не мог бы не быть Творцом мира и, следов., был бы связан с ним отношением необходимости. Разумеется, Бог есть предвечно Творец, и одно от другого в Нем неотделимо: отделить это даже в абстракции, значит допустить, что Бог мог бы не быть Богом и не осуществлять своей любви и силы Своего Божества. Но эта онтологическая необходимость ничего не имеет в себе принудительного, что ограничивало бы божественную свободу, и в этом все дело. Вообще даже самое противопоставление и различие свободы и необходимости, как существуют они в относительном бытии тварей, в применении к Богу не должно иметь места, ибо в Боге свобода есть и необходимость, и наоборот. В Боге нет никакой данности, которая имела бы характер принудительной необходимости, ибо вся Его жизнь есть свободное самополагание. Но в этой свободе нет места и никакому произволу: самополагание Божие абсолютно исчерпывает Его жизнь и исчерпывается ею. В этом смысле в равной мере свободна и необходима жизнь Св. Троицы в Себе, – и вне Себя, как Творца. Этим не устраняется онтологическое различие между бытием Бога Самого в Себе и по Себе, т. е. жизнью Св. Троицы, и жизнью Бога вне Себя в творении, – как по содержанию, так и по значению. Первое есть Первообраз, второе – образ. Первое абсолютно самодовлеюще, второе производно. Однако, бытие Бога в Себе и Его самооткровение вне Себя в творении не могут быть отделены одно от другого, и нельзя допустить, что Бог лишь «с некоторого времени» Своего бытия (как будто для Бога имеет силу время) начал быть Творцом, а мог бы и вовсе не стать им. Бог есть предвечно Творец. Однако, творение мира для Бога есть кенозис,

жертвенная любовь, которая должна подлинно вызывать благодарение и славословие твари, притом без отношения к тому, могло ли оно быть или не быть. Неужели даже в человеческих отношениях жертвенная любовь «отца или матери вызывает различное ответное чувство в детях, в зависимости от того, может ли эта любовь отсутствовать, или же она необходима и неизбежна? И тем более неуместно это взвешивание Божественной любви, явленной в творении, со стороны этого последнего. Любовь представляет собой живое единство свободы и необходимости и, при всем онтологическом различии по характеру и предмету любви, эта любовь Бога к Себе во Св. Троице и любовь Творца к творению являют собою Любовь как таковую: Бог есть Любовь.

Возвращаясь к вопросу о сотворении человека, в составе общего творения, мы должны различить в нем две стороны: обращенность к вечности, к Творцу, и к самой твари. Бог есть Творец, и все творение Его, имеющее сосредоточие в человеке, существует, прежде всего, не для себя и в себе, но в Боге и для Бога, конечно, «богоприличным», соответствующим Божественной вечности образом. Хотя Бог и творит для времени, так что творение есть образ бытия божественных начал в становлении, или временности, но от этого Бог Сам не становится подлежащим времени и ограниченным им. Для Бога творение имеет сверхвременный лик, существует надвременно. Этому надвременному существованию не свойственна последовательность во времени, следов., частичность и чередование. Это значит, что Бог знает и имеет Свое творение единым всеобъемлющим актом, который для твари раскрывается лишь во временной последовательности. В этом смысле следует с необходимостью принять, что в творческом акте Божественного полагания к бытию заключается все человечество, весь целокупный Адам в настоящем, прошедшем и будущем: целокупное человечество сверхвременно есть в Боге и для Бога, и потому лишь возможно его возникновение во времени в отдельных личностях и поколениях.

Мы с необходимостью различаем в этом творческом акте его премирную сторону, обращенную к Богу, и обращенную к

творению, – Софию Божественную и тварную. Все сотворенное имеет для себя предвечный нетварный первообраз в Божественной Софии, в частности, таким первообразом тварного Адама и всего человеческого многоединства является «небесный человек», человечество в Боге, каковое и есть Божественная София, самооткровение Отца в Сыне и Духе Св. Это и есть абсолютное небесное человечество, которое не творится и не принадлежит тварному миру иначе, как являясь для него первообразом. Этот первообраз в Божественной Софии является основой для тварного бытия, которое есть становление во времени, – как тварная София. Однако, принимая для себя тварное бытие, она не становится оттого сама отделенной от Бога: допустить это значило бы признать возможность второго начала бытия, наряду с Богом, впасть в дуализм со всеми его противоречиями. Хотя она осуществляет себя во времени, однако, власть времени, которая простирается на этот образ ее откровения, не простирается на самого Бога, как ограничение. Бог в творении, хотя и обращен к времени, так что творческим актом Он полагает временность, давая место, наряду с Собой и самостоятельному временному бытию, однако, сам Он, как Творец, относится к твари надвременно или, что то же, всевременно; в этой всевременной сверхвременности смыкаются все времена и сроки. Бог ведает все бытие мира во всех его временах, сам не принадлежа времени, однако, давая ему место в творческом акте и в этом смысле творя и самое время. Таким образом, тварное, становящееся бытие имеет для себя сверхвременный корень, утверждается Творцом в акте Его творения. В применении к человеку это значит, что в Боге и для Бога существует все человечество, весь целостный Адам, но это всечеловечество для себя и вообще для твари осуществляется во времени. Следов., различается в каждом человеке и во всем человечестве как то, что существует над временем, на грани времени, как глубинная его основа, так и сама временная жизнь творения, слагается из рада текущих моментов. Таким образом, мы имеем два образа самоопределения человека: до времени или накануне времени (это не значит: в вечности, ибо вечность

принадлежит только несотворенному, т. е. божественному бытию) и во временном становлении. Оба они связаны между собою, поскольку принадлежат единому становящемуся бытию в его изначальном («ноуменальном») и эмпирическом самоопределении: пролог до времени (хотя уже в тварной временности) и само временное бытие. В тварной Софии различается, поэтому онтология и история, надвременность и время, причем, конечно, история остается онтологична, и онтология обращена к истории и ее предполагает.

Итак, Творец, хотя и полагает временность, а с нею и время в жизни творения, но сам им не ограничен. Отсюда следует, что последовательность в творении существует лишь для человека, а не для Бога. В частности, это применимо и к творению человека, который, хотя и рождается в истории, но произошел в едином творческом акте Божиим, чрез сотворение всего целокупного человечества. Для Бога оно предстает не как агрегат или сумма отдельных человеческих личностей, впервые возникающих во времени, но как целое многоединство, всечеловеческий организм во всей полноте. И лишь на основе принадлежности к этому организму, изначальной в него включенности получают для себя бытие во времени отдельные человеческие особи и поколения. Человечества и целокупности еще нет во времени, ибо оно еще лишь возникает, но оно есть в надвременности, откуда и происходит это возникновение. И в отношении к этому изначальному существованию человеческий род не отличается от ангельского собора, хотя эмпирически последний был создан в полноте единым актом и потому свободен от размножения. Оба мира между собой соотносительны, «что вверху, то и внизу». В «небе», т. е. в ангельском мире, уже предначертана и дана полнота земного бытия. И различие в возникновении отдельных ипостасей ангельского и человеческого мира не изменяет их соотношения. Есть сторона, в которой единство творческого акта в отношении человечества проявлена даже сильнее и полнее, чем в отношении к ангельскому миру. Ангелы суть собор. Они осуществляют полноту ангельства в собранности отдельных ангельских чинов и отдельных ангелов. Хотя и не существует

ангельская «природа», однако, наряду с индивидуальными и иерархическими отличиями, в ангельском мире реальна и особность существования ангелов. Они могут быть сходственны, и постольку один другого как бы повторяет, однако, этим не устанавливается между ними родового единства и постольку тождества, которое свойственно человечеству. О каждом индивидуальном человеке, как родовом существе, можно сказать, что он есть не только индивид, но и человек вообще, всечеловек, в нем существует всечеловечество, хотя и в индивидуальном образе. Но этого нельзя сказать об ангелах, ибо не существует всеангельства, аналогичного всечеловечеству. Ангелы суть в этом смысле собор, т. е. согласная множественность, но не многоединство, почему для осуществления полноты ангельского собора оказывается онтологически необходимо их сотворение в исчерпывающей полноте, всего собора, в целостном акте, но не в последовательном и частичном возникновении, свойственном человеческому роду, где чрез последовательность рождений, однако, не разрушается ни всечеловечество, ни всеединство. Как и в разных других отношениях, так и в этом человеческий род полнее выражает образ Софии Божественной в тварной, ибо София есть онтологическое целомудрие, мудрость целого, где каждая часть онтологически связана и в этом смысле равна целому, между тем, как в ангельском соборе целомудрие осуществляется в виде раздробленных лучей, между собой соединенных, но друг друга не проникающих. Образ Божий, хотя и существует в ангелах, но в полноте он раскрывается лишь в человеках.

Принимая во внимание эту «пред» сотворенность всего человечества в полноте его многоединства «прежде» его рождения во времени, мы с необходимостью должны заключить, что существует целое человечество, как определенное и законченное число, подобно числу ангелов, и дурная бесконечность последовательных рождений с истекающей отсюда незаконченностью и неопределенностью всего человечества этим является преодолена. Есть «число человеческое», оно исчерпаемо, как и число ангельское. Здесь

снова возвращается к нам та общая апория, которая уже возникала перед нами относительно ангельского, как и человеческого мира: может ли быть число людей, как и ангелов, конечно? Вообще конечность, не принадлежит ли тому относительному и ограниченному бытию, которое не соответствует полноте, плероме Божественной, плероме Церкви? Этот вопрос имеет совершенно парадоксальный характер. Его парадоксальность состоит в том, что, если бы человеческое число не могло закончиться, то и Бог, следов., не мог бы никогда завершить мир, а потому не могла бы никогда начаться жизнь будущего века, за всеобщим воскресением. К такому изнеможению мысли приводит нас идея дурной бесконечности в применении к божественной полноте. Своеобразное применение этой мысли в аспекте проблемы о вечности или не-вечности мира мы находим в схоластике, где аргументом против вечности мира является то соображение,⁷⁰ что в случае ее принятия, число рождаемых человеческих душ оказалось бы тоже бесконечно, а это невозможно. Конечно, учение о вечности мира и о бесконечном числе тварных душ между собою все-таки не совпадают, поскольку и при бесконечной длительности мира может быть рождено все-таки лишь определенное число душ. Вопрос же состоит не в этом, а в том, может ли та божественная полнота, которая присуща человечности, отобразиться в ограниченном и определенном числе человеческих ипостасей. Этот же самый вопрос мы ставили уже относительно числа ангелов, которое является определенным и, исчерпанным сразу при сотворении, согласно данным откровения.

Руководящим соображением для решения этого вопроса является то, что полнота принадлежит природе ипостасного духа, которая изживается как бесконечная, неисчерпаемая глубина, тварная вечность, *aeviternitas*. Эта полнота, в ипостасном многоединстве, предполагает многообразие и, следов., множественность индивидуальных модусов, но эта множественность отнюдь не есть дурная бесконечность, неспособная закончиться, себя исчерпав. Таковая была бы действительно неполнотой, как и вообще дурная бесконечность.

Последняя отнюдь не есть синоним самозамкнутой и самодовлеющей вечности, которой она иногда приравнивается (напр., в эсхатологических рассуждениях о «вечном» блаженстве и о «вечных» муках, хотя на самом деле здесь с полной очевидностью различаются и противопоставляются два разных образа «вечности», см. ниже). Дурная бесконечность свидетельствовала бы лишь о неместимости полноты для тварного бытия, не больше. Напротив, исчерпывающая полнота реализуется не в дурной бесконечности, в которой она является неосуществима, но в определенном числе ипостасных центров. Руководящим Первообразом здесь, является Св. Троица, где именно три ипостаси, а не одна или две, и не четыре и не более, выражают, ипостасируют Божественную полноту. То же имеет место и в ангельском мире, хотя здесь нам не открыто и остается еще неведомым ни число ангелов, ни внутреннее его обоснование в отношении полноты ангельской жизни. Аналогично следует рассуждать и относительно множественных человеческих ипостасей в отношении к человеческой полноте. И это число должно быть определено и потому закончено. Мы еще не знаем этого числа, как и его обоснования, но оно есть, это «число человеческое», человеческая полнота. Неважно, в какое время исполнится она во времени, в эмпирической действительности, но она совершится в ней. При этом в природе нет повторений того, что отмечено печатью индивидуальности, и есть личность. Бесконечны дурной бесконечностью лишь родовые существа животного мира, как лишенные личности. Будучи различными экземплярами своего вида и рода, они, хотя и различаются эмпирически, но онтологически себя повторяют. Им ненужно и неместимо индивидуальное бессмертие, личная вечность, поскольку здесь и нет личности. Полнота жизни рода у вида есть лишь природная полнота, и к ней не принадлежит множественность индивидов. Напротив, полнота человеческая есть природа, окачествованная в личностях, которые, будучи между собою связаны, являют человеческую полноту по образу небесного человечества Божественной Софии. Если бы человечество, действительно, подлежало дурной бесконечности, неспособной

себя исчерпать, оно было бы даже и неспособно поставить себе такую задачу. Оно оказалось бы всецело подвластно времени, вполне принадлежало бы тварности. Но оно имеет свою полноту, как духовное тело, организм, «Адам-Кадмон». Поэтому оно принадлежит вечности, хотя и тварной, которая осуществляется во времени.

При свете этих соображений получает свое значение то положение, что человечество сверхвременно сотворено также все целиком, единым творческим актом, при участии тварного самополагания. К этому надвременному бытию и принадлежит личное самоопределение каждого человека, как в отношении к самому себе, т. е. своей собственной теме, так и к первородному греху, к человечеству и ко всему миру. Это самоопределение сокрыто в молчании. Оно появляется лишь при эмпирическом возникновении каждого человека, как некое его в этом смысле «предопределение». Поэтому мета-эмпирически единое целостное человечество. Адам, есть, и для него возможно и то самоопределение в отношении к миру, каковым является первородный грех, и к Богу, каковое осуществляется в боговоплощении и искуплении. Это есть нетварно-тварное божественно-космическое существо, которое является истинным посредством – μεταξύ – между Богом и творением, – Богочеловечеством. Все творение имеет в Боге надвременное для себя основание и чрез то причастно вечности, ибо София тварная есть образ Софии Божественной, и в **этом** смысле и человечество, как средоточие мира, происходит от вечности Божией, хотя в тварности своей подлечит становлению или тварной временности, знающей **прежде и после**. В человеке есть это динамическое единство, поскольку каждая личность есть не только индивид, но и всечеловек в надвременности своей. Однако, в мире оно осуществляет себя только в последовательности времени, центром которого является, конечно, рождение Нового Адама, истинного Бого-Человека: «когда пришла полнота времени, Вот послал Сына Своего Единородного» (Гал. 4, 4), ибо время есть подвижный образ вечности (Платон), вечности в становлении.

Глава вторая: Тварная свобода

В рассуждении о свободе нужно считаться, прежде всего, с исключительной многозначностью этого понятия и в силу этого с величайшей неточностью в его применении. Благодаря тому, оно способно менять свой смысл в пределах одного и того же рассуждения, являясь неким логическим хамелеоном, и это губительно отражается на конечных выводах. Первая причина этой хамелеонности понятия свободы состоит в том, что оно не имеет своего положительного содержания. Поэтому оно неизбежно со-относительно чему-либо, обозначает не что, но как. В этом смысле свобода есть не онтологическая субстанция, но лишь модальность, которая различается в разных случаях своего проявления, как в зависимости от предмета, так и особого к нему отношения. В этом главная трудность в трактовании свободы, как и причина бесконечных недоразумений около этого вопроса. Сама по себе свобода пуста, она не существует в себе и для себя как таковая. Она не есть и шляпа фокусника, в которую можно опускать или из которой можно вынимать всякие вещи. Не существует свободы вообще, но лишь свобода чего-либо, в чем-либо, от чего-либо, к чему-либо, для чего-либо и т. д. Свобода есть только предикат, который может быть предиктирован к разным понятиям или сущностям, притом в своем применении более отрицательно или ограничительно, нежели положительно. Свобода, взятая как таковая, вне отношения, которое в каждом отдельном случае ее положительно определяет, есть просто фикция абстракции, функция, превращенная в *res*, модальность, принятая за реальность. Она вполне аналогична в этом смысле категории ничто, как чистому и абсолютному, не, отрицанию. **Не**, как таковое, просто не существует иначе, как в логической абстракции, оно определимо лишь в отталкивании от бытия, как модальность отрицания. Эта бестелесная тень оживает, лишь когда напивается живою кровью реальности, в качестве ограничения, получая, таким образом, существование на чужом теле. До-тварное же или не-тварное ничто просто не

существует. И если говорится о творении из ничего, то это означает лишь отсутствие всякого основания для создания мира, кроме самого Бога, ибо есть только Бог. Подобным образом и свобода до или вне того, что является субъектом или объектом свободы, также не существует, иначе, как в логической рефлексии или онтологической фикции. Свободе присуща модальность и поэтому релятивизм, и понятие абсолютной свободы есть *contradictio in adjecto*,

Все это говорится не для того, чтобы умалит значение свободы (так же, как и ничто) в бытии, но чтобы устранить некоторые предварительные недоразумения и логические иллюзии, поставить вещи на место. Напротив, практическое значение свободы, как модальности не может быть преувеличено. Как ничто в мире тварного бытия, или становления, становится положительной реальностью и даже силой, так и свобода есть дыхание тварного мира. Поэтому подлинного определения свободы надо искать в бытии относительном, в применении к свободе тварной, которая практически синонимизирует свободе вообще.

Однако, как вообще тварь не может быть понята в себе и из себя, помимо мыслительного восхождения к Творцу и к небесному своему первообразу, так и тварная свобода должна быть понята из того соотношения, которое существует между Софией Божественной и тварной. Если настоящая область свободы в ее многообразных проявлениях принадлежит именно Софии тварной, тем не менее источника ее надо искать в Софии Божественной, и проблема тварной свободы вообще принадлежит к числу основных вопросов софиологии

Прежде всего, следует поставить вопрос: в каком смысле применимо понятие свободы к Божеству, и что оно в данном случае означает? Если не мифологизировать свободы, превращая ее в некую мифическую сущность, но видеть в ней отношение или модус бытия, то, очевидно, понятие божественной свободы может определяться лишь теми отношениями, которые существуют внутри божественной жизни. Есть ли здесь место свободе как таковой, в отличие или противоположность не-свободе (которая квалифицируется

различными понятиями, но чаще всего как божественная необходимость)? Или же здесь нет места для такого взаимоограничения и противоположения, ибо в Боге существует полное совпадение или тождество свободы и необходимости, так что нет и места для их различения иначе, как в абстрагирующей мысли, а тем более для их противопоставления?

Так как свое положительное содержание понятие свободы получает лишь в зависимости от того, к чему она применяется, то мы можем ее различить в отношении к Божественным ипостасям во Св. Троице, к божественной ψύσις или Усии и Софии, сущности и самооткровению Божью, – и, наконец, в отношении Творца к творению.

Тварная свобода необходимо является игрой светотени: лучи свободы должны отразиться от стены, которая есть ее граница, как я в системе Фихте нуждается в не-я, чтобы самоположиться. Самобытность здесь наталкивается на данность, и самоположение свободы рефлексивно возникает лишь в связи и в зависимости от несвободы. Тварная свобода всегда относительна, или, что то же, модальна. Она соотносительна с необходимостью.

Но в Боге и для Бога нет никакой необходимости или границы, а следов., для относительной свободы, каковая существует, в тварном мире, здесь также нет места. В отношении к Богу является неточным и неправильным даже само употребление слова свобода, ибо Бог выше свобода, понятой в отношении к не-свободе или необходимости. Он есть сверх-свобода, для которой не существует свободы в соотношении к несвободе, – как Он в таком же смысле есть и сверх необходимость. Если выражать эту мысль на тварном языке, пришлось бы говорить, что Бог весь есть свобода, или, что то же, весь есть необходимость. Поэтому и неверно применять Оба эти понятия тварной полярности и антитетики к жизни божественной.

Свобода в творении, прежде всего, связана с личным началом. Личность, как самобытность, из себя определение, есть синоним свободы, как актуальности или самополагания. Вне этого личности просто и не существует. И личное

самополагание является и синонимом жизни: личность есть живое начало, она живет, а свобода есть функция жизни. Бог личный есть Бог живой: «жив Я, и славы Господней исполнь вся земля» (Числ. 14, 21). И, если говорить о свободе, точнее, о сверх-свободе в Боге, то следует ее, прежде всего, видеть в Божественной личности, Я. Однако, тварное я, как со всей убедительностью обнаружил Фихте, в своей свободе связано с необходимостью, – не-я, от него отражаясь и им ограничиваясь. С другой же стороны, оно ограничивается в отношении другого я, со-я.⁷¹ Ты, он... Тварное я не абсолютно, сама свобода его несвободна, заключена в границы. Одна лишь Божественная личность свободна и абсолютна, ибо она есть Св. Троица, в которой Я и Ты заключены в единой троичной Личности. Она сама себя целиком в себе имеет, и она не нуждается в со-я вне себя. Поэтому ее самобытность или свобода сама себе довлеет.

Какова же та сила, которая эту свободу обосновывает, осуществляет, освобождает, от границы или необходимости? Эта сила есть внутриипостасная любовь Св. Троицы. Бог есть Любовь, и это определение Откровения применимо, прежде всего, к Божественной триипостасной Личности. Во взаимной любви трех ипостасей исчерпывающе раскрывается ипостасное начало и преодолевается ипостасная ограниченность. В Откровении говорится не то, что Бог есть свобода, но что Он есть любовь, и, следов., выше свободы в ее неотрывной связи с необходимостью. В любви же нет места свободе и необходимости, но есть только свобода, как свободная необходимость. В ней также нет места и личному самоутверждению, хотя и совершается личное самораскрытие. Любовь стоит по ту сторону свободы и необходимости, выше этого различия, поскольку любви Божественной принадлежит и совершенная полнота. В ней отдается все, чтобы все и приобрести. «Не оживет, если не умрет», «потерявший душу свою, сбережет ее».

Поэтому Св. Троица, Божественная Личность, – свободна от свободы, выше свободы, ест Сверх-Свобода, каковая и есть любовь. Но Бог есть не только Личность-Любовь, но Они еще имеет Свою природу, которая, в качестве Усии или φύσις есть

корень и глубина Божественного бытия, а в качестве Софии, есть ее самооткровение в Боге. Природа в тварном духе есть данность, т. е. не-свобода, – необходимость, которая реализуется в свободе личности. Тварный дух для себя есть единство субъекта и объекта или предиката, подлежащего и сказуемого, и это раздвоение есть презумпция свободы, таким образом, связанной с данностью и ограниченностью. Этого раздвоения или ограничения нет в Божестве, ибо природа Божия есть до конца прозрачное самополагание триипостасной Личности. Она есть полнота, в которой одинаково не существует ни данности, ни заданности. Будучи насквозь прозрачна, она и насквозь ипостасирована божественной ипостасью, принадлежит Божественному Я и в этом смысле нисколько от него не отделяется, хотя и отличается. Она не нарушает и не ограничивает Божественной свободы, а потому ее на себе и не рефлектирует. Природа здесь жизненно сливается с личностью, хотя отологический от нее и различается.

Природа Божия есть не только молчащая и бездонная глубина Усии, но и говорящая и являющая себя София. Триипостасная личность открывает себя в Софии. София именно и есть насквозь опрозраченная бездна Божественной природы. Является ли она данностью, ограничивающей Божество, вносящей в него различие свободы и необходимости? Нет, ибо София есть самооткровение внутриипостасной любви, есть любовь. София есть самоположение взаимно жертвующих собою ипостасей, она до конца пронизана ипостасной любовью, которая есть не отрицательная, рефлектируемая от необходимости, но положительная свобода, сверх-свобода. София есть любовь Бога к самому Себе в Своем самооткровении, причем и она любит Бога, хотя и не ипостасной любовью. Но любовь растворяет в себе всякую данность, т. е. необходимость. Бог есть любовь, т. е. положительная свобода, сверхсвобода, не только в ипостасном, но и в природно-софийном аспекте, – не только Бог, но и Божество.

Мы приходим к парадоксальному выводу о том, что в Боге самом нет места свободе, хотя в Нем находится ее источник для твари. Свобода, принадлежащая всему созданному из

ничего, есть онтологическая привилегия именно твари и в силу этой связи с тварностью, она есть столько же дар неба, сколько и *privilegium odiosum*. Характер этой привилегии одинаково выражается как в возможности свободного согласия с своей подлинной данностью, – чрез следовании заповеди Божией, так и в неследовании ей, возможность которого открывается в соблазне змия: «будете как боги, знающие добро и зло». Здесь обнажается тварный произвол с возможностью выбора и вообще появления разных возможностей.

Однако, предварительно мы должны дать место различению в самой божественной жизни того, что принадлежит Богу в Себе, и Ему же как Творцу мира, в творении. При этом различении обычно вносится понятие необходимости и свободы, как они даны в тварном мире. Именно то, что в Боге принадлежит Ему Самому: триипостасность и природа, или собственное бытие Божие, – рассматривается как необходимость в Нем, а то, что относится к творению (а следов., и само творчество Божие, самоопределение Бога, как Творца), относится к свободе (*liberum arbitrium*), не-необходимости, т. е. могло бы и не быть, имеет низший онтологический ранг. Такова постановка вопроса, начиная от св. Афанасия В. до Фомы Аквинского (см. выше). С вышеуказанной точки зрения все это различие есть сплошное недоразумение. С одной стороны, собственная жизнь Божества, которая здесь квалифицируется, как необходимость, есть и абсолютная свобода, ибо в Боге, который есть Любовь, вообще нет места необходимости, отличной или отдельной от свободы. Эта свобода, разумеется, не имеет ничего общего с произволом и случайностью *liberi arbitrii*, в частности, она совершенно устраняет наличие разных возможностей быть или не быть. Она проникает все существо живого Бога, ибо, если вообще жизнь есть самобытность и в этом смысле свобода, то Божественная жизнь есть абсолютная свобода, ибо не имеет ничего вне себя, что могло бы быть для нее границей. Но в этом она нисколько не разнится от того проявления жизни Божества, которое выражается и в Его отношении к творению. Свобода, как отличительная черта Божественного творчества, за ним уже

признана. Однако, она почему-то понимается здесь в дурном смысле акцидентальности, произвольного о выборе разных, но равновозможных возможностей. Существует же лишь единая и единственная действительность, которая по-своему не менее «необходима», нежели собственная жизнь Божия в себе, хотя от нее и отличается. Божественная свобода в творении никоим образом не отличается от необходимости, напротив, ей тождественна в единстве любви. И если Бог есть Любовь в Своей собственной жизни, то Он есть любовь и как Творец, причем в этой любви содержится вся сила свободной необходимости или необходимости в свободе. Здесь просто надо различать особую направленность любви Божией в творении, но это не делает любовь к нему в какой бы то ни было степени не-любовью, а только особым образом единой Божественной любви. Как уже было замечено выше, Бог-Любовь не может не быть Творцом и не может не любить творение, ибо не может не быть самим собой, т. е. Любовью, а к полноте самооткровения любви необходимо принадлежит и ее раскрытие в творении. Любовь не может оставить не осуществленной ни одной возможности любви, и в этом смысле она нуждается в творении, хотя онтологически от него и не зависит. Наоборот, это последнее всецело зависит от Творца. Бог, Творец мира, есть и источник тварной свободы, которая в известном смысле принадлежит к образу Божию в человеке, имея в себе начало и несотворенное.

Свобода – персональна, она укоренена в жизни личности, есть ее раскрытие. Однако, она начинается в творении, можно сказать, еще до личности, намечается прежде личности, восходя чрез разные ступени развития к личности. Что может означать собой такая имперсональная, бессубъектная свобода, которая, однако, включена в личную свободу? Такая вне личная свобода есть вообще не что иное, как жизнь, соответствует живому началу в творении. Бог смерти не сотворил, и все творение Божие живо и живет, создано для жизни, непосредственно не личной, вернее до-личной, которая, однако, обладает способностью включаться во все, и даже самые высшие формы жизни. Конечно, неорганический мир различается от органического. Однако, во-первых, все

неорганические вещества имеют в себе особое, хотя и сокровенное дыхание жизни, еще в ее дремотности. Это не отсутствие жизни, а скорее сон, или обморок, или непринужденность. Все они, хотя и каждое по своему, представляют собой, так сказать, «место жизни», становятся причастны ей, входя в жизнь живых существ и живя в них, причем неорганическое становится органическим, и весь мир должен быть понят не только как ряд градаций жизни, но и как живое существо, всеорганизм. Стена между неорганическим и органическим миром проницаема, это не суть два чуждые, между собою враждебные мира, но скорее два разных состояния единого живущего мира (как это следует и на основании рассказа о сотворении мира). Неорганический мир скован в своей параличности, но он перестает быть собой, оживает (хотя и частично), расплавляясь в органическом веществе. Все же живое обладает чувствительностью и самопроизвольностью, что может быть названо органической свободой, как состоянием жизни. Отнюдь не все живое причастно началу личному, ибо ему чужд весь животный мир. Однако, все оно имеет особую «органическую» спонтанность движений и чувствительность, восходя от самых темных и до высших состояний жизни. А то и другое в совокупности своей именно и выражают собой природную свободу (в отличие от личной). Свойство этой свободы в том, что тварная природа себя изживает, хотя и не ипостасно, – вследствие отсутствия личности, но в себе самой, и именно на высших ступенях, – индивидуально. Индивид не есть личность, поскольку в нем отсутствует духовное ее начало, однако, природа в нем получает конкретное живое бытие, и каждый животный индивид есть самостоятельный центр природной жизни, с ее спонтанностью и чувствительностью. В этом особом смысле необходимо говорить о тварной свободе до и вне человека, о свободе в животном мире, которая есть явная самоочевидность. Основное отличие животной свободы от человеческой (и ангельской) заключается в отсутствии в первой творчества с личным самоопределением. Животная свобода, хотя и индивидуальна, но не лична. Она в этом смысле всецело

природна, инстинктивна. Животная жизнь себя повторяет, не раскрываясь в свободных актах самотворчества. Отдельные экземпляры животных индивидов могут быть более или менее удачны, но и они все-таки друг друга повторяют. Животный мир не имеет истории, в которой предполагается творческое личное начало. «В крови душа животных», и они имеют лишь жизнь крови, лишенную духа. Как уже было указано, это инстинктивное разрешение жизненных задач может совершаться полнее и безошибочнее, нежели в свободном действии человека, ибо здесь действует мудрость природы, сама тварная София, как душа мира. Душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она имеет ипоистасироваться, свойственна своя собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинаясь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее свободно, т. е. не как вещь, но как живое существо. В этом качестве органической души мира, София тварная получает наибольшую самостоятельность и стихийность и наиболее как будто отделяется и удаляется от своего небесного первообраза в Софии Божественной. Но в этой стихийности, которая есть наиболее непосредственное выражение этой тварной, имперс[он?]альной свободы, с наибольшей силой выражается ее реальность. Натурфилософия совершенно справедливо чувствовала эту свободу души мира в потугах вольной самореализации, в тоске и хаосе еще не нашедшего полноты своей бытия. Она достигает высоты сначала в животном мире, где огонь жизни пылает явно, а затем в человеке, где природа уже перерастает самое себя, и инстинкт природной свободы переходит в личную, духовную свободу.

Итак, самое общее предусловие свободы есть спонтанность движения, самопроизвольность жизни. Свобода есть жизнь, разлитая в творении и свойственная каждому живому существу, – свобода души мира, живущей в каждом живом существе, – душевная свобода «крови», поскольку кровь есть душа животного (а в нем и чрез него и всего до-животного мира). Этот мир состоит из тела, как вещества, включенного в телесность и

в ней оживавшего, – ὤλη – реальности как таковой, и из души живой и животворящей. К этому же миру, вместе со всеми животными, принадлежит и человек, как существо душевное, в отличие и даже в противоположность от человека духовного: «есть тело душевное, и есть тело духовное. Так и написано.⁷² «Первый человек Адам стал душою живущей» (Быт. 2, 7), а последний Адам «есть дух животворящий» (1Кор. 16, 45). Это тело душевное носит в новозаветной письменности также название плоть: «не всякая плоть такая же плоть, но иная плоть у человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц» (39). Эти разные виды плоти иногда обобщаются по признаку жизни в известное общее понятие плоти.⁷³ Только человеку его оплотнение как духовное состояние вменяется в вину, и он причисляется к разряду плоти в составе всех живых существ животного мира, имеющего одно живое начало в крови.⁷⁴ Человек здесь берется в одном целом со всею «плотью» всего животного мира, «всякою душою живою во всякой плоти» (15). Человек, как плоть или душа живая,⁷⁵ принадлежит к живому началу мира и соединен с ним самопроизвольностью жизни, подаваемой душой мира, природной свободой данности. Эта свобода есть вместе с тем и голос самой природы, природная необходимость, однако, налагаемая не извне, не как закон вещества в неорганическом, до-животном мире, но как внутренний голос жизни, ее собственное самоопределение. Здесь нет одной лишь механической необходимости, хотя она и включается в органическую жизнь, как нет и внешней принудительности. Здесь есть голос самой жизни, души мира, зовущий и ведущий тварь по путям ее жизни, ее свободный *amor fati*.

Без этой спонтанности жизни, ее внутреннего свободного автоматизма, невозможна и высшая жизнь свободного существа, духовная свобода, которая соотносится, прежде всего, с этой свободой душевной: «прежде душевное, потом духовное». Между камнем и человеком стоит органический мир, жизнь в ее спонтанности, ибо жизнь есть свобода. Наряду с этой животной свободой, человек имеет в себе начало духовное, есть воплощенный дух, однако, в нераздельном соединении с

плотью (потому и о боговоплощении говорится: «и Слово плоть бысть»). Проблема человеческой свободы необходимо включает в себя эту двойственность человека, соотношение плоти и духа.

Свобода в настоящем смысле слова существует в жизни тварного духа, одинаково – как воплощенного, – в человеке, так и не воплощенного («бесплотные» духи). Свобода не безотносительна, она предполагает не самосотворяющееся, но сотворенное, данное бытие. Она обусловлена, а вместе и ограничена данностью, которая есть синоним необходимости. Однако, необходимость эта не есть механическая, извне действующая сила, она есть собственная жизнь живого существа в ее спонтанности и закономерности. Это, прежде всего, жизнь «плоти», которая не упраздняется никакой свободой и которая дана человеку в его природности. Последняя же не есть мертвая, чугунная глыба, а гибкая, изменчивая, упругая и сопротивляющаяся, но уступавшая усилию данность. Свобода поэтому соотносительна данности, как возможность и заданность. Здесь существенно, что свобода никогда и ни в каком смысле не ость самотворчество из ничего, как нечто абсолютно новое, ибо она всегда осуществляет заданность на основании данности, есть ее реализация. Если эту данность-заданность выразить в понятиях софиологии, то можно сказать, что первая ест София Божественная, как вечная и абсолютная основа мира, вторая же есть София тварная, в которой осуществляется на началах свободы душой мира, а далее и свободой человека образ Софии Божественной: абсолютное в относительном на путях тварного творчества. В этом смысле свобода должна быть понята в соотношении с тварным творчеством. Человек есть, с одной стороны, живой автомат, «плоть», имеющая свою жизнь от души мира, тварной Софии, как данность, но вместе с тем он определяет свою жизнь не автоматически, но творчески, в порядке заданности, из себя осуществляя самого себя. В Платоновском Тимее демиург творит мир, взирая на идеи, т. е. Божественную Софию, из разных смесей бытия с небытием. Т. е. в пределах тварного мира, тварной Софии. Демиург этот есть, конечно, не Бог, но скорее человек, и в этом образе определяется место человека в

мире, как тварного бога, творящего не из ничего, однако, творящего... тварную Софию. В этом смысле категория свободы тождественна категории (тварного) творчества в ее необходимой соотносительности с данностью, как условием или материалом творчества. Свобода, которая открывается от соотносительности, хотя и не в состоянии ее онтологически превзойти, перестает быть подлинной свободой, а есть лишь люциферическая поза, которая и обличается пустотой и... скукой. Это есть как бы отвес крутизны, нависший над пропастью, и однако, в призрачной зеркальности своей не грозящий даже срывом за его неосуществимостью. Ибо, повторяем, абсолютный произвол *liberi arbitrii* есть только поза, бессильная себя реализовать даже путем падения в бездну ничто, ибо тварной свободе никуда не уйти от своей тварной данности. Ею она со всех сторон защищена от онтологической бездны. Таким образом, тварная свобода антиномична: она связана с необходимостью, которая есть одновременно для нее и граница, и вместе условие ее проявления, данность к ее заданности. Личность есть подлежащее или субъект, который определяется своим предикатом, однако, не пассивно, но активно, в свободном, творческом усилии. Если смотреть на акт свободы со стороны определяющей его данности, мы необходимо приходим к детерминистическому ее отрицанию: в жизни человека действует необходимость, автоматизм, хотя и живой, и свобода есть только субъективный рефлекс или онтологическая иллюзия. Если же смотреть на жизнь изнутри творческого усилия, то она предстает нам именно как свобода во всей достоверности этого жизненного акта. Оба противоположные тезиса антиномии одинаково убедительны и онтологически обоснованы в характере тварной свободы, которая соединяет в себе заданность и данность. Эта антиномия творчества не есть логическое противоречие, которое может и должно быть преодолено. Она выражает собой самый характер тварной свободы. Свобода, как самоопределение, – из себя, хотя и в данности, – есть мощь. Но она же, как имеющая перед собой данность, ее ограничивающую и определяющую, есть немощь. Мощь есть

проявление свободы, как самоопределения, причем она способна к возрастанию. Растущая мощь означает очеловечение человека, овладение им своей собственной данностью или природой чрез свободу или творчество. В мощи имеется некоторый синтез свободы и данности (необходимости), их согласие. Тварная свобода, или творчество не из ничего, но из данности, – необходимо имеет для себя тему, хотя она ищется и находится свободно. Сама эта творческая свобода допускает различные вариации в исполнении данной темы, но это лишь вариации, а не сама тема, которая написана в небесах, в Софии Божественной, хотя и вверена для исполнения, – или же не исполнения, – во всяком случае, для различных возможностей исполнения, творению в его тварной свободе.

Здесь мы подходим к вопросу об образе и подобии Божию, насколько они проявляются в тварной свободе человека. Здесь необходимо не только сблизить образ и Первообраз, но и их отличить. Свобода в том смысле, в каком она присуща творению, не свойственна Богу, поскольку Бог выше свободы, и Божественная сверхсвобода, неограниченная никакой данностью и совершенно адекватная божественной природе, может означать в Боге лишь характер Его самополагания в абсолютном акте. Тварной же свободе несвойственна именно эта абсолютность самополагания. Однако, образ Божий в тварной свободе сохраняется в том, что она есть все-таки самополагание, хотя и не абсолютное, и жизнь человека отмечена непрерывным личным самотворчеством. Образ Божий проявляется поэтому, прежде всего, в личности, которая есть начало творчества и свободы. Однако, в виду того, что творчество это не абсолютно, но предполагает для себя данность в природе человеческой, образ Божий в человеке есть и задание, которое нуждается в реализации, это и есть подобие Божие. Образ связан с подобием, как задание с осуществлением, вопрос с ответом, потенция с энергией. Между образом и подобием стоит данность, которую определяется и в которой себя черпает заданность. Данность никогда не предстает в образе принудительной необходимости, или уже законченной и до конца осуществленной действительности,

которую остается только принять. Напротив, она есть как анамнезис, бесконечный ряд возможных творческих вариаций, однако на определенную, абсолютную тему Софии Божественной, осуществляемой в Софии тварной, – творчеством, а следов., и самотворчеством человека. Подобие – это и есть человеческое творчество, которое имеет для себя «образ». Бог имеет Софию, как Божественный мир, и до конца раскрывает в ней Себя самого. Человек также имеет Софию, однако не божественно, но тварно, как данность-заданность, всегда совершаемое, уподобляемое подобие. Т. о, образ и подобие в своей неравности выражают тварную и вместе творческую свободу человека. В человеческой жизни нет ничего, что не было бы отмечено печатью свободы или самополагания, а вместе с тем не было бы определено – в самом широком смысле слова – данностью, – в этом общем онтологическом смысле нет ничего не детерминированного. Свобода и детерминированность одинаково присущи человеку. Разные образы этой детерминированности в полноте своей неисчерпаемы, от трагического противоборства между свободой и данностью до гармонического их взаимопроникновения, при котором в тварной жизни воссиявает образ Божий в его абсолютности, с преодолением антитезы свободы и необходимости. На путях тварной жизни с ее самотворчеством свобода выражается в бесконечном ряде различных возможностей, между которыми делается выбор человеческой свободой. Свобода свободна, т. е. немотивирована, – иначе, кроме как из себя самой, – она есть в этом смысле подлинно *liberum arbitrium*, однако лишь в пределах частных самоопределений и целепостановок. Но в то же время человеческие действия всегда мотивированы, что и дает основание для сторонников философского детерминизма отвергать наличие и самой свободы. Однако здесь есть недоразумение, ибо мотивировка совершается свободно и творчески, мотивы также принимаются свободой, как бы ни была она определена данностью-заданностью. Действие есть всегда свободный и в этом смысле творческий выбор, нахождение и осуществление одной из многих, из

неопределенного числа возможностей, в чем и состоит свобода этого выбора, его недетерминированность. В этом именно смысле свобода всегда вносит нечто новое, что есть также синоним творчества. Однако, это новое не абсолютно ново, не есть творчество из ничего, но определяется в общих пределах первообразов бытия в Софии Божественной. Т. о., подобие по отношению к образу всегда движется по линии возможностей, притом колеблющихся. Самым трудным и болезненным состоянием свободы является неопределенность или бессилие совершить выбор, избрание, собою напоминающее «творчество из ничего», т. е. как бы несвязанность с данностью или даже противление ей. Свободе тварной именно противоположен онтологический произвол, как не знающий своего собственного пути, и освобождение от такой свободы означает победу в нас свободы истинной, послушной данности, ею проникнутой: «познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32), свободными от тварного произвола, согласными с Богом данною данностью. Свобода в этом смысле возрастает, она знает свои возрасты и пути. Но последний предел, к которому она стремится, все-таки есть ее самоупразднение, – по образу Божию, т. е. ее слияние с природной данностью. Божественный образ бытия выше свободы, как до-человеческий, – ниже ее. Путь свободы в противостоянии данности есть человеческий, он должен быть пройден в человеческом становлении, с тем, чтобы дать торжество отождествлению свободы и необходимости.⁷⁶ Это еще раз подтверждает, что свобода не субстанциальна, но модальна.

Есть еще одно значение свободы, практически в высшей степени важное, но к онтологии не относящееся: это именно ее противопоставление не-свободе, как всякого рода насилию или прямому давлению внешней необходимости (в области общественно-политической и экономической). Насилие и нужда предстают здесь, как некая злая данность давящая на решения нашей воли и наши поступки. Однако, как ни странно, основной характер свободы, как самоопределения, не отменяется и не изменяется и здесь. Внутренне наши самоопределения, по содержанию и наиболее вынужденные, все-таки остаются не

менее свободными, чем всякие другие. Внешнее давление и насилие обращается все-таки к нашей свободе, и помимо нее ничего не может быть совершено человеком. И отсутствие внешнего насилия само по себе еще не означает меньшую зависимость от данности или большее напряжение творчества, нежели это может быть при его наличии. Свобода человеческого творчества в ядре своем недосягаема, как бы ни подвергалась она воздействию со стороны всяческого внешнего насилия. Свобода и насилие в известном смысле не соотносительны. Это значит, что тварная свобода не есть всемогущество, свойственное Богу. Она предполагает известную мощь, которая может быть больше или меньше, но неизбежно ограничивается немощью, причем это касается лишь проявлений свободы, но не ее самой. Нельзя отрицать, что мощь входит в задание свободы, а рабство или немощь ей враждебны в ее осуществлении. Тем не менее личная свобода и мощь (или немощь) между собою никогда не совпадают. Только Божественная свобода есть и всемогущество, одно другому адекватно, благодаря чему свобода и утрачивает свое самостоятельное особое существование, которое ей свойственно в тварности. Свобода же в творении возникает и существует в несвободе, как мощь в немощи. Без свободы не существует мощи, как без мощи не существует и свободы. Если бы творение представляло собою вещь, объект или механизм, в нем одинаково бы не было места ни свободе, ни необходимости, ибо механизм или вещьность не есть необходимость, которая все-таки есть рефлекс свободы. Только свобода переживает необходимость, как известную для себя границу и – более того – принуждение. Свобода в смысле всемогущества лежит по ту сторону свободы-необходимости в их монодуализме и неразлучности. Восхитить мощь, как всемогущество, и сделаться в **этом** смысле богом, есть сатанинский соблазн «князя мира сего», вообще возможный лишь на высоте творения, для первого из сотворенных духов. Однако и подобное притязание на всемогущество, конечно, иллюзорное и мнимое, все-таки не ставить творения по ту сторону свободы и необходимости, не выводит за пределы

данности, которая есть раскрытие тварности. Даже на вершине достигнутой мощи, свободы в овладении тварным естеством, творению **не** принадлежит **то, чем** оно владеет: его природная мощь ему дана Богом, есть данность, которую оно имеет для пользования. Штирнеровская утопия «Der Einzige und sein Eigenthum», или абсолютное своеволие героев подполья у Достоевского остаются за пределами осуществимого. Творение само себе не принадлежит, оно себе дано или сотворено, и в каждом акте тварной свободы должно свидетельствовать принятие этого дара, как талантов, ей данных и вверенных от Бога. Тварная жизнь, как и тварная свобода, каждым актом свидетельствует о Творце и Жизни Подателе. «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4, 7). Безбожие и человекобожие, первое в тупости и ослеплении, второе в безумии надмения и хищения, стремятся присвоить себе это, все же только данное им, бытие, оторвать его от первоисточника. Эта судорога мнимой свободы не в состоянии сама для себя овладеть творением. Притязание тварной гордости ὕβρις на дне своем имеет сознание все-таки своей сотворенной данности, которую оно хочет превратить в самоположение. Оно стремится заглушить голос этого самосвидетельства, истощаясь в усилиях богохульства и бунта, этом отрицательном богопочитании. Тварность же в нормальном положении есть именно богопочитание, точнее, софиепочитание, хотя и существует in re, а сама res в modus'e именно и проявляется. Поэтому практически в нашей жизни modus и res часто смешиваются и даже отождествляются. И эта-то логика «практического разума», открывает возможность искушения модальностью свободы, как реальностью, свободой в осуществлении данности как самоположения. Но это есть только искушение, в котором извращается их нормальное соотношение.

Тварная свобода осуществляет некую небрежную заданность, имеющую основание в божественной данности Творения, рядом свободных творческих актов. Для жизни Божественной, с ее тождеством свободы и самоположения, как самоданности, не существует многообразия разных

возможностей, но есть только единственная универсальная, всеисчерпывающая жизнь; нет так или иначе, меньше или больше, здесь царит всецело полная детерминированность в полной свободе, – божественная полнота, Плерома. Поэтому категория возможности вообще не имеет приложения к божественной жизни, которая единственна и абсолютна (применение этой категории к Божеству, как мы видели, вообще представляет собою слабое место западного богословия). Напротив, в тварной жизни и для тварной свободы эта категория возможности является определяющей, и вся она есть осуществление возможностей. С этим неразрывно связано тварное творчество, которое и состоит в таковом осуществлении, будучи одинаково далеким как от механической необходимости, так и от божественной полноты, которые одинаково упраздняют собою всякие возможности. В этом осуществлении возможностей именно и состоит характер тварного творчества, в нем определяется и то новое, что ему свойственно, ибо там, где нет известной новизны, нет также и творчества. Творчество, даже и тварное, всегда содержит в себе некоторую относительную новизну для тварной жизни, так сказать, софийные вариации. Однако, это определение тварного творчества, как осуществления возможностей, содержит в себе и естественное его ограничение. Возможность не может быть онтологической невозможностью, она ограничена данностью, в которой совершается, – в пределах мира. Сверхмирное и премирное, т. е. абсолютное творчество «из ничего» совершенно недоступно тварному творчеству, ничто есть отрицательная для него граница, так же, как данность мира есть положительная. Потуги творчества из ничего, или божественного творчества во всем их многообразии, есть только сатанинская судорога, бессильная гримаса, и не идет, далее такого позирования. Возможность всегда обусловлена, она существует лишь в наличии определенной данности, т. е. сотворенного бытия, не может от нее освободиться, перейдя за ее пределы. Поэтому категория возможности присуща вообще тварной Софии, для нее характерна, тогда как она совершенно не применима к Софии Божественной. Тварный мир в

онтологическом основании своем совершенно детерминирован, от века и до века. Эта детерминация есть Премудрость Божия, София Божественная, открывающаяся в Софии тварной. Однако, в образе своего для себя бытия, в своей собственной жизни, он не детерминирован, но есть непрестанно осуществляющаяся возможность, бесконечное, неисчерпаемое творчество и становление. Срастворенная с ничто, и сама ставшая становящеюся, вверенная свободе, София тварная есть возможность возможностей, онтологическое место творческой свободы твари. Однако, эта возможность ограничена невозможностью, – сверху и снизу. Верхняя граница устанавливается совершенной недостижимостью для творения силы Божественного творческого акта, и самое притязание на нее лишь свидетельствует об его бессилии и ограниченности тварного бытия. Нижняя же граница относительна и всегда подвижна. Она проходит в области осуществимого вообще, in abstracto, но, однако неисполнимо силами данного творческого акта. Свыше сил поставленная задача, хотя еще и не есть безумное притязание, превышающее границы возможного, однако является заблуждением в оценке своих СИЛ, недостаточность которых делает объективно возможное фактической невозможностью. Тварная мощь всегда ограничена и не может стать всемогуществом.

Возможность дает место **индивидуальности**, признак которой в ее неповторяемости и в этом смысле оригинальности. При этом оригинальность, т. е. известная изначальность, самопринадлежность, здесь соединяется с данностью, как возможностью данной конкретной возможности. Тварная оригинальность относительна и ограничена, и в этом смысле должна быть отличена от божественной, которая едина и единственна, с исключением всяких разных возможностей. Эта разность есть во всяком случае образ незавершенности и несовершенства. Но тварная оригинальность стоит выше того единообразия, которое свойственно здесь, с одной стороны, инстинкту, а с другой, механической необходимости с ее определяющим началом: *causa aequat effectum*. В тварном творчестве мы имеем, с одной стороны, внутреннюю, в глубине

личного бытия лежащую causa, как онтологическую грань и тему бытия, а с другой, свободное, творческое исполнение этой темы, ее «оригинальное развитие», тварное творчество, как осуществление новой возможности. Творческая свобода есть наличие возможностей, а свободное творчество есть избрание из неопределенного числа возможностей одной для осуществления. Возможность объективно представляет собой своеобразное соединение данности необходимости, в пределах которой она осуществляется, и свободы, в этом смысле случайности, которая вносится модифицирующим актом свободного избрания той или иной возможности.⁷⁷

Тварная свобода, как возможность возможностей, есть в этом смысле и неопределенность, которая, однако, переходит в определенность действием из себя, самоопределением. В этом состоит его «контингентность», которая не есть беспричинность, но не есть в то же время и детерминированность. Контингентность соответствует множественности возможностей, заключенных в одной общей данности. Эта множественность имеет применение не только в разных образах свободного самоопределения вообще, но и в возможности изменения этих образов во времени, в том, что зовется тварной удобопревратностью. Последняя есть как бы оборотная сторона тварной свободы, которая существенно связана с ограниченностью всякого образа тварного бытия, его неполнотой и неадекватностью самому себе, своему собственному заданию. В этом выражается общая онтологическая основа тварного бытия, отношения Софии Божественной к Софии тварной: небо и земля, вечная основа и эмпирическое осуществление. Последнее совершается на основе тварной свободы в ряде попыток, из которых каждая сама по себе является несовершенной и неадекватной, а вместе с тем принадлежит к пути, включается в осуществление.

Удобопревратность свободы соответствует не только многообразию возможностей, плюрализму творчества, но и его разным степеням или возрастам. Мы уже говорили об освобождении от тварной свободы, как о пути преодоления разных возможностей в направлении к высшей и единой

действительности, которая есть адекватность Софии тварной Софии Божественной будет Бег все во всех. Это есть путь прояснения разных возможностей и их сравнительной оценки, путь от случайности к свободной детерминированности, он многих возможностей к единственной с преодолением выбора. О святых ангелах после испытания, которое имело место в падении сатаны, Церковь учит, что им уже несвойственна удобопревратность, они освободились от этой дурной свободы и находятся уже на прямом и прямом пути. Это же самое относится и к святым человекам за пределами этого мира, и для них есть лишь единая действительность, устраняющая разные возможности, как высшая ступень свободы. Но она противоположна исходному состоянию *liberum arbitrium indifferentiae* до падения. Это состояние представляет собою, как показал опыт греха, наличие неограниченных возможностей, которое и выразилось в падении. Поэтому мы и должны поставить на место абстрактного, формального понятия свободы, как *indifferentia*, конкретное, живое, развивающееся ее проявление на основе внутренней детерминации, которой соответствует и определенное творчество жизни. Жизнь мира, или тварная София, хотя и утверждается на незыблемом основании Софии Божественной, в зависимости от наличия свободы, принимает характер индетерминированности. Хотя импровизация свободы совершается не из ничего, но на определенные темы, однако, она собою осуществляет ряд разных возможностей, к тому же при наличии удобопревратности разных путей жизни. Эти тварные вариации свободы еще соединяются с действием Промысла Божия (о чем ниже). Этим вносится, так оказать, корректив в эту удобопревратность, с расхлябанностью и окказионализмом тварной свободы, с многообразием ее возможностей, чем обеспечивается достижение цели творения. Однако и этим божественным вмешательством не устраняется наличие разных возможностей в путях жизни творения. Схоластика приписывает самому Богу наличие таких разных возможностей, допуская и здесь возможность большеили меньше, считая сотворенный мир не только одним из многих возможных (с допущением

возможности и вовсе его несотворения), но и вообще в себе несовершенным. Такое допущение *ex parte Dei*, в отношении к Богу, как к Творцу, совершенно невозможно, Бог творит на основе Божественной Софии все «добро зело», и в исчерпывающей полноте, после осуществления которой Бог «почил от дел Своих». Но и мы должны признать наличие разных возможностей, а, следов., удач или неудач, лучше или хуже, со стороны тварной. В творении мира Бог действует Сам на основе Божественной Софии, – «вся Премудростию сотворил еси», но в жизни уже сотворенного мира, или тварной Софии, Он действует совместно с самим творением, созданным на основе тварной свободы, следов., взаимодействует с ней. Это взаимодействие существует уже в надвременном акте тварного самополагания, как и во временном процессе истории мира и человека. Здесь совершенство творения, «Бог вся во всех», достигается, действительно, чрез несовершенство, благодаря ограниченности, которая присуща каждому тварному акту. И иную жизнь творения, как явление тварной Софии, быть не может. В этом несовершенстве, причиняемом тварной свободой, проявляется то, что можно назвать **кенозисом** Софии Божественной в Софии тварной. Кенозис Божий в отношении к творению состоит в том, что Бог полагает наряду с Своим абсолютным, премирным бытием становящееся бытие тварного мира, а в нем наличие тварной свободы, корреспондирующей с самоопределением Божиим, соотносящейся с «волей» Божественной. Кенозис же Софии состоит в самоумалении от полноты в заданность, в потенцию. Притом мера этого кенозиса даже возрастает вместе с восхождением на высшие ступени тварной свободы. Если в до-органическом мир «не живая» природа более или менее послушна софийным законам своего бытия, то эта послушность убывает вместе с появлением и утверждением самопроизвольности, спонтанности жизни. Темный инстинкт рода в этом смысле софийно закономернее самоопределения индивидов, и эта закономерность еще более сокрывается во внутрь, когда в мире появляется личное начало с его творческой свободой, из себя уже осуществляющей Софийность своей собственной жизни.

В тварной свободе, поскольку она есть синоним тварного творчества или самотворчества, содержится онтологическая антиномия. Если тварность есть данность, то свобода есть стремление превзойти данность, освободиться от нее, явить себя в самополагании. Свобода стремится уйти от данности и в то же время фактически сна ее жаждет, как змея, ловящая себя за хвост и вместе от себя убегающая. Недаром «древний змий» есть образ мятежащейся твари, которая утверждает в мнимой абсолютности, но в действительности имеет лишь тварную свободу, и потому изнемогает от зависти. Тварная свобода есть змеевидное круговое движение, которое было бы пусто и бессодержательно, если бы оно не прикреплялось к неподвижной основе своего собственного, хотя и тварного, бытия, осуществляемого в свободе. Лишь благодаря такому прикреплению движение это не совершается, так сказать, в пустую, но является восхождением по спирали. «Будете как боги, знающие добро и зло», – соблазняет Еву змий лживым призраком абсолютной свободы, которая не состоит, конечно, в ведении добра и зла с их ограниченностью и с их относительностью. Абсолютная свобода, поскольку можно о ней говорить, просто свободна от всякой данности и совпадает с Божественным всемогуществом и самоопределением. Сатанинское искушение, обманчивое и убийственное для твари, хочет в действительности упразднить свободу твари, якобы сняв ее антиномию и сделав ее свободной *quand même*, помимо всякой данности, свободной из себя, т. е. бесплодной пустотой вместо положительного творчества. Антиномия в жизни творения совсем не есть признак слабости, но есть огонь жизни. Она выражает характер тварной Софии, как Богочеловечества, в котором нераздельно и неслиянно соединены два образа бытия, два естества, согласно Халкидонской онтологии.

Но это антиномическое двойство неизбежно налагает на тварную свободу печать относительности, ограниченности, а, следов., и несовершенства, тварная свобода имеет не в себе, но для себя данную тему, и эта тема, хотя и принадлежит софийному космосу, однако, выделена из него и предоставлена, так сказать, в частное обладание индивидуальной свободы,

которой надлежит ее реализовать. Но диалектика тварной свободы состоит в том, что сначала эта тема должна быть усвоена и принята, как своя, во всей ее, следов., индивидуальной ограниченности, однако, с тем, чтобы в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия, чрез особность приобщиться к полноте, на путях свободы преодолеть индивидуальность ради высшей и последней свободы, с принятием софийной детерминации, как цели.

Т. о., свобода, как ограниченность индивидуального бытия, а при этом и ее онтологическая наполненность, дана, как начало тварной жизни, как частный творческий акт Божий, вызывающий к бытию творение. Но в индивидуальном бытии, полагающем начало тварной свободе, именно и заключается вся относительность тварного творчества, вся роковая его ограниченность. Оно не может достигнуть *chef d'oeuvre*, которого ищет, оно ограничено в задачах и возможностях и чрез это обречено на ошибки. *Es irrt der Mensch, solang er strebt*. Ограниченность и неполнота, оставляющая место разным возможностям, а, след., и ошибкам, – делает путь тварной свободы вообще ломанным, а не прямым. Этот кривой зигзагообразный подъем есть искание самого себя, как в положительном раскрытии индивидуальности, ее неповторимого лика в мироздании, так и ее места в целом, в плероме, в софийном первообразе бытия. Погружение в океан мирового бытия не упраздняет каждого ручейка жизни в его своеобразии, даже при слиянии его с вселенским морем.

Итак, всякое тварное творчество не совершенно и не безошибочно, одинаково как человека, так и ангелов («вот Он и слугам Своим не доверяет, и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4, 18), «не знаете, что будем судить ангелов» (1Кор. 6. 3) Это не есть еще грех или зло, хотя и представляет для него благоприятную почву чрез известную ограниченность зрения. Напротив, это есть, так сказать, онтологическая тень тварности, как не-абсолютного бытия. Эта ограниченность не безысходна, напротив, она имеет быть преодолена на путях свободы, как высшее достижение творения. Изначально совершенным, «добро зело», было лишь то, что

непосредственно положено к бытию всемогуществом Божиим, но не то, что принадлежит к еще более совершенному, высшему разряду Творения, к свободному и творческому, именно к человекам и ангелам, как несущим в себе образ Божий и вмещающих в своем творчестве задачу ему уподобления этой конечной целью оправдывается колеблющийся его путь к свободе, отмеченный роковой неполнотой и несовершенством, свойственным становлению. Поэтому-то путь мира есть многоступенное и многостепенное осуществление возможностей, данных свободе в совершении ее заданий. Повторяем, несовершенство не есть грех или зло сам по себе: путь свободы есть благо тварного возрастания, дар снисхождения Творца к творению. Но ему присущ характер приблизительности, искания с неизбежными ошибками и отступлениями, которые, однако, подлежат преодолению. На этом пути человек в своей тварной свободе не оставлен на свои собственные силы, ибо ему оказывается содействие, благодатная помощь Промысла Божия (о чем ниже), однако же, наряду и с искушениями от злой силы, толкающей его на путь дезорганизации, самости, произвола и мятежа. Во всяком случае, тварная свобода есть синоним не только мощи, но и немощи, ограниченности и несовершенства, хотя сама она в своем трудовом и трудном пути принадлежит к образу искомого совершенства.

Подводя итоги этого онтологического анализа тварной свободы, мы должны отметить еще раз всю неприменимость к ее определению понятия *liberum arbitrium indifferentiae* в прямом смысле и указать его действительный смысл. Справедливо, с одной стороны, что тварной свободе всегда присущ элемент действия из себя, произвола, с отсутствием причинной необходимости. Свобода не может быть упразднена принуждением. Даже когда человек действует вопреки своей собственной воле, по слабости или по принуждению, то и это последнее вводится все-таки в сферу его свободы, является свободно (а постольку и ответственно) принятым принуждением. Свобода в таком смысле есть синоним жизни. Это самоопределение из себя, произвол в смысле

беспричинности, есть самое существо свободы, которая есть божественный дар Творца, сообщившего творению Свой образ творчества. Это не иллюзия, но сама действительность, «Ding an sich», в человеке, наряду с эмпирической его причинной определяемостью. Человек живет в свободе, т. е. творчески, сколь бы она ни была ничтожна в своем диапазоне вообще и в каждом из отдельных актов в частности. Человек и будет судим именно за дела своего творчества в свободе.

И, однако, свобода неразрывно связана с ее детерминацией и мотивированностью (которая, по Шопенгауэру, есть лишь один из образов общего закона причинности). Indifferentia есть пустая абстракция, ничему в действительности не соответствующая. Свободная воля всегда и неизбежно мотивирована, и прежде всего, изнутри. Тварная свобода всегда осуществляется в определенной данности, вся ее содержательность, ее положительные возможности связаны с последней, ее осуществляют. Поэтому произвол *liberum arbitrium* ограничивается принятием или непринятием, избранием или отвержением разных возможностей, на основании данности возникающих. И внешняя принудительность, давление необходимости или насилия, в личности принимают внутренний коэффициент, становятся внутренним самоопределением. Поэтому свобода никогда не бывает иррациональным произволом *sic volo*, но всегда и неизменно мотивирована со всей силой убедительности для каждого данного момента. Свобода дает себя убеждать и принуждать, она в этом необходимо нуждается, п. ч. иначе она остается двигателем без привода. Свобода нераздельно соединена с данностью, ибо она ограничена и относительна. Но именно вследствие этого, свобода может быть многообразна и способна к возрастанию и воспитанию. Вообще абстрактное понятие свободы, как личного акта, личного самоопределения, единообразной *in abstracto*, в действительности имеет для себя бесчисленное множество конкретных образов и степеней. Но для всех их существует одна общая дверь, вводящая в личную жизнь, и она открывается свободой, и помимо нее ничто не может в нее войти. И это есть непреложное ее основание не

только в этом веке, но и в будущем. Бог общается с творением на основании Своего образа, в нем запечатленного, чрез посредство личного начала, как личность с личностью, как абсолютно свободный и самополагающийся Субъект с тварным, ограниченным в возможностях своего самополагания, и однако, при всем том обладающим этим божественным даром, т. е. свободой, субъектом. И если творение призвано осуществить вложенный в него образ Божий в подобии, то на путях этого уподобления лежит задание таким образом применить модальность свободы, что она не будет чувствовать себя в раздоре с необходимостью или ограниченной данностью.

Глава третья: Зло

1. Тварная ограниченность и несовершенство

Мир есть тварная София. Он сотворен Богом и потому божественен в своей основе. В него вложена полнота бытия и в ней все возможное для твари совершенство: добро зело, настолько, что Бог мог «почтить» от дел творения, его совершивши. Откуда же в мире зло, и что есть зло?

И прежде всего; есть-ли зло, как самостоятельное начало бытия, наряду с добром, как «субстанция»? На этот вопрос и древние философы, и отцы церкви, и схоластики с полным единодушием отвечали отрицательно: зла нет наряду с добром, как самостоятельного, соперничающего с ним и параллельного ему начала. Восточный дуализм, принимающий два равноправных начала, доброго и злого бога, изначальные свет и тьму, совершенно несовместим с христианством, как и с здравым умозрением. Зло есть не субстанция, но состояние тварного бытия. «Князь мира сего» не бог, но лишь возматежившаяся тварь. Зло, как чаще всего оно определяется, есть недостаток, отсутствие добра στέρησις, privatio, акциденция, паразит бытия. Есть в положительном смысле только Добро, только Бог и Его сила в творении, зла онтологически нет, оно есть призрак небытия.⁷⁸

Однако, недостаточно обличить зло в его онтологическом ничтожестве перед лицом Божиим, надо еще и постигнуть его роковую, разрушительную силу в творении. Ибо, если в высшем, божественном плане зла нет, то в низшем, тварном, плане оно есть, как положительная и по-своему творческая сила. Надо определить место зла в мире, хотя бы в паразитарном его бытии. Если Бог зла не сотворил, откуда оно произошло? Если зло есть не бытие, но лишь состояние бытия, как стало возможно это состояние?

Есть некоторое общее предусловие зла, которое само по себе еще не есть зло, однако, дает ему место, представляет для него объективную возможность. Это предусловие имеет две стороны: объективную и субъективную, относится к природе твари и к тварной свободе. Для тварности существенно

становление, процесс, в котором осуществляется полнота, план и идея творения, начертанная в небесах, в Божественной Софии. Это означает, что каждая часть бытия или его ступень в своем отдельном индивидуальном бытии, хотя и входит потенциально в целое, однако, находясь в актуальном обособлении от него, неизбежно ограничена. Она принадлежит ко всему, однако, актуально не будучи во всем. Такое состояние имеет место, доколе не совершится полнота, и не станет Бог во всех, а все в Боге. Эта ограниченность всякого бытия, его отрывочности или частичности, означает его и небезошибочность. Тварное бытие дает место ряду разных возможностей. Последние не являются! разнозначными и равноценными, хотя бы интеграл их всех и давал положительный и желанный итог. Наличие разных возможностей уже само по себе означает для каждой из них небезошибочность, несовершенство, искание. Совершенство есть искомое, но не данное твари, которая не знает шедевра, и это не от греха только, но прежде всего, от тварности. В этом именно смысле (а иначе, в каком же ином?), в Слове Божиим говорится даже об ангелах: «в ангелах Своих (Бог) усматривает недостатки» (Иов. 4, 18). Служение святых ангелов, чуждых зла и греховности, доступно ошибкам и недостаткам просто в силу тварной ограниченности и потому несовершенства. Эта ограниченность твари и проистекающая отсюда небезошибочность при отсутствии шедевра проявляется и в тварном творчестве, которое включено в план сотворения мира. Оно, это тварное творчество, не имеет божественного совершенства ни полноты, будучи, однако, свободно, ибо такова сама природа творчества. Хотя оно есть творчество из данности и на данную тему, однако в нем есть и творчество из ничего, которое пронизывает ограниченностью всякое тварное бытие в его становлении.

В творческом самоопределении твари есть, поэтому место несовершенству и ошибке, разным путям и возможностям. Но это несовершенство и наличие разных возможностей еще не есть зло, как и ошибка не есть грех, они принадлежат становлению, просто как таковому. Даже если бы в мир и не

вошло зло, эта возможность и наличие тварных ошибок и несовершенств были бы неизбежны. Разумеется, мы имеем в виду при этом именно тварную сторону мирового становления, которое ею одною не ограничивается. Оно включает в себя и божественное участие Промысла с его безошибочностью, с которой он применяется к тварным ошибкам и ограниченности. Итак, со стороны природы тварное творчество представляет не только возможность, но и неизбежность ошибок, которые сами по себе еще не являются злом, но уже готовят для него место. Само по себе творчество твари есть дело Божией любви и снисхождения, которое вверяет и ограниченным силам твари исполнение воли Божией «яко на небеси, и на земли». Ошибка и несовершенство есть в известном смысле привилегия твари, поскольку она не автоматична и не инстинктивна в своем отношении к миру. Если бы мир был автомат, или *perpetuum mobile*, он и действовал бы с точностью механизма, или с безошибочностью инстинкта, но тогда в нем не было бы места тварному творчеству, которое есть синоним жизни, и он был бы мертв, однако, Бог смерти не сотворил. Если скажут, что здесь несовершенство твари приписывается Творцу, и тем самым Он делается ответственным за него, то на это надо ответить, что путь несовершенства ведет к тому свершению, при котором Бог будет все во всем. Но таковою не могла бы стать тварь изначально. Она имеет задачу сама осуществить, найти себя, своим собственным творчеством, хотя и при полноте божественных сил, вложенных в творение, однако при ограниченности каждой отдельной точки бытия в актуализированной множественности. Именно в предоставлении твари относительной самобытности даже ценою ее ограниченности проявляются любовь и благодать Божии, «долготерпение и многомилостивость». Бог все вложил в Свое творение, что в него может быть вложено. Этот дар Творца творению, – данность как заданность, содержит в себе полноту и совершенство, как они только могут быть восприняты тварью, созданной из ничего и пронизанной этим ничто, в качестве внутренней границы. Однако, в творении же заложена возможность восхождения к совершенству, снятия границ,

преодоления «индивидуального», как особящегося, не- вселенского бытия, в совершающемся ософиении твари.⁷⁹

Несовершенство, присущее твари, проявляется как в духовном и одушевленном мире, так и в царстве природы, до человеческого и даже неорганическом бытии. Природный мир создан Богом «добро зело», первозданная земля – tohu-va-bohu – послушно внимала творческому слову Божию и из себя изводила поваливаемое ей. Однако, даже и в этом первозданном совершенстве мир до-человеческий был рассчитан на творческое воздействие человека, который имеет возвести его к заложенному в нем совершенству, его очеловечив, ибо сказано было человеку: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте» над всем животным миром (Быт. 1, 28). В начале «не было человека для возделывания земли» (11, 5), но после его сотворения он был поселен в «саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его» (11, 15), причем ему предстояло весь мир превратить в этот сад Божий. Т. о., даже нечеловеческая природа была в известной мере вверена творчеству человека для возведения ее к совершенству и полноте.⁸⁰ Тем не менее, мы можем различать в ней разные ступени совершенства, установив некоторый общий принцип для такого различения: чем ниже на органической лестнице жизни стоит данный вид, тем полнее осуществляет он себя «в этом смысле тем совершеннее и, так сказать, безошибочнее себя выражает. Такова неорганическая природа, такова, далее, инстинктивная жизнь в царстве органическом, природное строение организмов, вообще все стороны бытия, в которых проявляется творческая рука Божия. И, наоборот, в большей мере отмечены несовершенством и ограниченностью, будучи призваны и предоставлены собственному усовершенствованию и самотворчеству, высшие образы творения, именно человек. Поэтому он и имеет историю, которая не свойственна инстинктивной, а постольку до известной степени автоматической жизни животных. Историзм человеческого существования, (который чрез человека распространяется и на мир бесплотных духов), есть одновременно свидетельство и о

незавершенности человека в каждую отдельную эпоху, и об его призвании к совершенству чрез самотворчество, – высокий удел сынов Божиих. Уже в изначальном благословении Божиим заключается это призвание человека к истории: «плодитесь и размножьтесь и наполняйте землю и обладайте ею и владычествуйте» (Быт. 1, 28).

2. Тварная свобода, как возможность добра и зла

Мир создан в человеке и в ангелах – на основе свободы тварного самоопределения. Это относится, прежде всего, к премирному или до-временному самоопределению всякого тварного духа (ср. выше). Таково его тварное как в отношении к восприятию темы своего бытия, даваемой Богом. Здесь может иметь место больше или меньше, лучше или хуже, полнее или скуднее, удачнее или не удачнее. В этом различии меры в приятии собственной гениальности, которая Богом дается каждому человеку, – ибо никакой человек не творится пустым, лишенным собственной темы, – еще не содержится зла: вернее, здесь содержится изначальное различие в талантах, которых дается (в данном смысле будет точнее сказать: берется) и пять, и два, и один, – для творческого применения к жизни, и дело мудрости и промысла Божия помогать тварной свободе возрастит эти таланты в меру полноты. Однако, здесь разная мера совершенства, связанная с тварной свободой, определяется уже вольным хотением или нехотением, принятием или непринятием, послушанием или непослушанием. Здесь проявляется своеобразная инерция небытия, ничто, «из» которого создан человек (и ангел). Оно оказывает пассивное сопротивление, ибо актуален в полной мере только нетварный, т. е. Божественный Дух, *actus purus*. И это пассивное сопротивление онтологической инерции в различной мере преодолевается тварной свободой. На этом основании тварный дух может являться более или менее адекватным или неадекватным образом самого себя. Разумеется, ни один из духов, призванных к бытию Творцом, не может быть вполне неудачен относительно самого себя, ибо это значило бы, что они отвернулся собственного бытия, и творческий акт Божий остался не осуществлен. Рассуждать о таких возможностях небытия, призраках пустоты, ничто, является бесполезной абстракцией, ибо существует лишь бытие, небытие же не существует. Поэтому практически мы должны заключить, что нет ни одного тварного духа, который не отозвался бы на

творческий зов Божий, и речь может идти лишь о различии этих откликов. Конечно, это различие в образе принятия своего собственного бытия из рук Божиих также допускает известное несовершенство, некую дефективность уже из начала (даже помимо первородного греха). Но дефективность сама по себе не есть еще грех, хотя уже предрасполагает к греховности. Впрочем, к последней может привести и относительная полнота, если она не сопровождается соответствующим расположением в дальнейшей жизни духа (Люцифер).

Активное проявление тварной свободы в жизни начинается уже «по» сотворении, при вступлении твари во время. Здесь изначально существуют две возможности, два пути жизни: один – непосредственного боговластия или прямого возрастания в согласии воле Божией, вне противопоставления добра и зла, трагического столкновения и противоборства их, другой – с возникновением в человеке такого раздвоения и борения. Добро и зло в их противопоставлении не изначально, но принадлежат тварному и притом падшему миру, в котором «свет во тьме светится». Тьма есть невидимая и в этом смысле не-сущая подоснова света, соответствующая до-тварному ничто (конечно, не в хронологическом, но в онтологическом смысле): «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы (1Ин. 1, 5). Как тьма, ничто актуализируется в твари, в ее становлении, которое существенно есть светотень. Тьма становится реальностью, когда нарушается равновесие в светотени, и тень перестает быть только средством для света, но открывает собою путь тьме. Это происходит первоначально в тварном духе, который в своей ограниченности и в своей свободе способен ничто реализовать как тьму, т. е. как зло в его противоположности добру. В творении существует состояние, свободное ют этого противоположения. Им творение начинается и им же заканчивается. Это есть, с одной стороны, состояние детской невинности и не испытанности, – пассивная святость в смысле неведения греха и зла, а с другой – активная святость, их побеждающая и тем переходящая за их пределы. «Кто не примет Царствие Божие, как дитя, тот не войдет в него» (Мк. 10, 15). Добро соотносительно злу, и они гаснут в свете святости,

как образе Божиим: «будьте святы, ибо Я свят» (Лев. 11, 44). Между святостью неискренности и конечного достижения лежит путь добра и зла, делание заповедей. Изначальная наивность, которая как бы инстинктивно послушна внутреннему зову природы в ее софийности, нуждается в заповеди, обращенной к свободе. Такова и была Божия заповедь, данная в раю Адаму и Еве Богом, в чем бы конкретно она ни состояла. Эта заповедь вскрывает пред человеком возможность возникновения добра и зла в их противоположении. Такая заповедь именно соответствует неиспытанному, наивному состоянию твари. Для святости же в состоянии зрелости и испытанности заповедь уже теряет свою силу, – для праведного нет закона, а есть только любовь. Хотя и нет прямого указания относительно заповеди Божией в ангельском мире ранее падения сатаны, но и здесь можно допустить существование аналогичного пребывания под заповедью для испытания свободы, причем состояние духовной зрелости и испытанности далее ее уже упраздняет. Св. ангелы ныне находятся по ту сторону добра и зла, с превосхождением свободы, как выбора, который уже совершен.

Добро возникает вместе со злом, оно есть реакция святости на грех и зло. Зло, возникнув в творении, на все бросает свою зловещую тень и вызывает противодействие добра, которое есть в этом смысле искушаемая святость, противоборство злу. Искушение приближалось и к Единому Безгрешному, Сыну Божию и Человеческому, вступившему в мир, который стал подвластен «князю мира сего». Господь и пришел, чтобы разрушить дела его и упразднить власть его, чрез принятие искушения в противоборстве злу: «вот идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14, 30. Ср. Евр. 2, 18). Зло есть реальная и активная сила в мире, и, разумеется, недостаточно понимать его только отрицательно, как отсутствие добра или несовершенство. Оно есть особое царство, имеющее своего «князя», хотя уже и разрушены дела его, и сам он изгнан вон, но остается в мире еще до времени.

Начало зла в тварном мире есть плод тварного самоопределения и творчества. Оно возникает во времени, как

во времени же имеет и свой конец. Можно сказать в известном смысле, что зло сотворено тварью как в ангельском, так и человеческом мире, но, разумеется, не «из ничего» (каково творение Божие), а из нее самой, созданной Богом. Зло в этом смысле есть паразит бытия, оно возникает в нем, как его болезнь, от него восхищает свою силу. Актуализированное ничто становится реальностью.

Зло происходит из тварной свободы. Мир, сотворенный Богом «добро зело», вручен, Богом человеку и ангелам для хранения и раскрытия в полноте. Этим тварная свобода внедрена в бытие мира, а чрез нее внедряется и зло. По церковному учению, зло впервые (онтологически, а также и хронологически) возникает в духовном мире, бесплотных ангелов. Здесь именно оно и существует в чистом виде, не как недоразумение, заблуждение или даже обман (как в человеке), но как прямое самоопределение. Зло возникает здесь непосредственно в области отношений к Богу, ибо бесплотные духи зрят Его лицом к лицу. Никакой атеизм, или полубера, здесь невозможен, по прямому свидетельству апостола: «и бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 19), и зло есть прямое восстание против Бога и вражда к Нему. Согласно данным Откровения, падению Денницы предшествует его высочайшее положение в твари.⁸¹ Следовательно, протекает известное время до падения, а затем и в самом падении (ибо нет основания считать его моментальным и отрицать здесь наличие известного процесса и борьбы: Откр. 12, 7). В результате его совершается самоопределение против Бога, неизбежным результатом которого является низвержение сатаны в поднебесную после некоей духовной борьбы в небесах с арх. Михаилом и воинством его.

Свобода беспричинна. Ее определения возникают из нее самой. И в этом смысле изначальное зло, связанное с падением ангелов, как дело свободы, беспричинно, иррационально и не поддается никакому разумному объяснению. Более того, оно неразумно и противоразумно, своевольно и произвольно. Но такова именно тварная свобода: ей дано быть не только закономерною в смысле свободного

согласования с объективным законом тварного бытия, в его Софийности, в Боге, но и быть совершенно незакономерной, произвольной, бунтовщической, безумной. Потенциальная способность не только к добру, т. е. к согласию с объективной закономерностью, но и к злу, т. е. своеволию и капризу, есть *privelegium odiosum* твари в ее изначальной неиспытанности, и она не может быть отнята от нее даже пред лицом страшной опасности, в ней заключающейся, – именно сатанизма. Ибо любовь Божия, являемая в сотворении мира на основе тварной свободы, не останавливается в своем долготерпении ми пред какими жертвами и далее, она уже заранее готова к искуплению ради восстановления искаженного лика твари.

Как мы знаем уже, есть два образа самоопределения тварного духа: премирное или надвременное, и во времени совершающееся. Мысль Божия о творении исполняется в нем, и оно выходит «добро зело» из рук Творца. Поэтому и сатана был сотворен, как ангел и притом высший, – «денница, сын зари» (Ис. 14, 12): «ты – печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты... ты был помазанным херувимом, чтобы осенять, и Я поставил тебя на то; ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней. Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония» (Иез. 28, 12–15). Отсюда явствует, что и сатана был совершен в своем творении, как и в свободном приятии творческого замысла. Было время до его падения, когда он был высшим херувимом. Однако это первое, надвременное и временное самоопределение для твари не есть окончательно определяющее и исчерпывающее. Самоопределение в свободе начинается вместе с временем и для денницы, как и других ангелов, и оно продолжается во все времена, раскрывая неисчерпаемую глубину софийной основы твари и неисчислимые возможности свободы.

Существенное самоопределение чрез свободу относится как к жизни самого тварного духа в его отношении к Богу, а чрез это и к самому себе, так и в отношении его к своей собственной природе. Свобода самозаконна и произвольна, она в пределе может сводиться к тому, чтобы «по своей собственной глупой

воле пожить» (Достоевский), т. е. к своеволию. Однако свобода, как абсолютное своеволие, неосуществима, и тварь, как таковая, не самозаконна, она уже определена изнутри в самом акте творения, она себе дана. Свобода может противиться этой данности, быть противоестественна или противозаконна в смысле этого противления, онкологического самоуродования. Но даже и это самоуродование детерминировано, хотя и с отрицательным коэффициентом. Эта противозаконная свобода является онтологическим бунтом, а, в конце концов, духовным рабством твари у самой себя, у своей собственной природы. Она определяется внутренним несогласием, раздирающим противоречием. Творение и в бунте не может сделаться чем угодно по произволу; оно остается только самим собой, только, так сказать, вывернутым наизнанку. В этом смысле сотворенность или природная данность является для твари неволей, пока и поскольку она против нее и против своего творца бунтует, – и в этом она, в конце концов, бессильна, ибо бесплодна. И напротив, истинная свобода от неволи у данности обретается лишь тогда, когда последняя принимается свободным согласием с мыслью Божией о нас: «и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Поэтому и сатана, как воплощенный бунт, есть раб, раб самого себя, и прекрасный «демон» есть только поза, гримаса, лик падшего ангела.

Итак, в самой тварности, как соединении свободы и данности, заложена возможность бунта и своеволия, которые искушают под личинами само-гениальности и самобожия. Есть люциферизм, заложенный в тварности самой, как искушение, подлежащее преодолению, и основа его не в случайности или капризе, но самом характере тварности, как соединении свободного самоопределения и природной данности. Эта данность должна быть принята, как дар Божий, но может быть и восхищена, как собственность, самообожжающимся творением.

В бесплотных духах во времени должно было совершиться это их ипостасное самоопределение в отношении к Богу. Здесь, прежде всего, необходимо понять, что ипостасное принятие творческого акта Божия, поскольку в нем выражается участие

твари в ее творении, в отношении к Богу есть акт любви-смирения. Тварь смиряется пред всемогуществом и мудростью Божиими, явленными в ее творении, и любовью отвечает на любовь Божию, которую запечатлено творение. Творение есть дело любви и в том смысле, что здесь совершается встреча в любви, – Творца и творения, любви дающей и любви благодарящей и смиренно приемлющей. Иначе невозможен и самый акт творения и изначальное «добро зело» всей твари. Творение в Боге есть акт экстатической любви, в которой Бог исходит за пределы Св. Троицы, в «ничто», и здесь изводит из Себя «четвертые», тварные ипостаси по образу Своему, т. е., прежде всего, наделенные даром любви. Тварная ипостась и есть огненный язык Духа, – любви Божией, возжигающий в «ничто» огненный язык ответной любви твари, и в этой встрече любви и заключается таинственный акт творения ипостасей. Поэтому все ипостаси возникают к бытию в любви, как любящие Бога. Таково их онтологически исходное положение. И как сатана был сотворен любящим Бога архангелом, так же и ангелы его бесы: их падшее состояние есть нарушение изначальной нормы бытия, самоизуродование, противление закону собственной жизни, а отсюда возжжение внутреннего адского «вечного» огня. Как оно оказалось возможно и как произошло? Иначе этот же вопрос ставится так: есть ли эта тварноипостасная любовь необходимая данность для твари, принудительная необходимость, или она есть свободно, творчески осуществляемая возможность или заданность? Разумеется, последнее: любовь свободна, она дается и осуществляется свободой. Можно сказать, что это есть самоочевидная аксиома любви. Но тварная любовь к Богу должна осуществляться во времени, в становлении. Если Божественная любовь неизменна и вечна, то тварной присуще восстание и убыль, вся удобопревратность, свойственная тварной жизни. Для воспламенения или же угасания этой любви не может быть найдено никаких причин, кроме самопричинности свободы или беспричинности. Но она незаконна или самопричинна даже тогда, когда она противозаконна, т. е. идет вопреки тому, что составляет внутреннюю норму, закон жизни

тварного существа. В этом смысле то изменение в жизни тварных духов, которым является падение ангелов, с утратой ими любви к Богу, возможно лишь силою их удобопревратности в свободе, и эта возможность становится действительностью в падении Денницы и ангелов его. Это падение произошло во времени. Нет основания считать его мгновенным и отрицать всякую его длительность. Во всяком случае, остается полная возможность понимать его, как ряд внутренних событий и самоопределений тварных духов, который лишь в определенной законченности оказался несовместимым с их пребыванием в небе, откуда они и были извергнуты. Это угасание любви к Богу последовательно влечет за собою пробуждение духовного себялюбия, эгоцентризм, изолированность и самоослепление, сосредоточенность на себе, видение только себя, возгорждение собою. Сатанинская гордость есть проявление угасания любви к Богу, затемняющего образ Божий, т. е. образ жертвенно-самоотвергающейся триипостасной любви, в которой каждая из ипостасей не в себе, а вне себя, в других ипостасях обретает свой личный центр, себя самое. Этому смирению Божественной любви, ее альтруизму, противоположна гордыня сатанинской нелюбви, которую неправильно называют «любовью к самому себе», ибо это есть *contradictio in adjecto*: любовь не может быть моноипостасна, эгоцентрична, обращена «к самому себе». Себялюбцу некого и нечего любить при этом тождестве субъекта и предмета любви. Но такое эгоцентрическое самобожие неизбежно таит в себе неистребимое и непобедимое сознание всей ложности этих притязаний, этого самообожения. Тварь знает свою тварность и в этом смысле свою собственную не-божественность или «ничто»-жество. Она сознает свою сотворенность или данность для себя самой. Приписать свое себе является для нее хищением, которое выражается в холодном огне зависти и рождающейся отсюда ненависти к Богу, испепеляющего соперничества с Ним, этого безумия безнадежности, корчей и судорог зависти. Тварь здесь вынуждается непрестанно убеждать себя в равенстве своем Творцу и даже превосходстве над Ним. Такова эта роковая цепь сатанинского возгорания: не-любовь – гордость – зависть –

ненависть – отчаяние, темное пламя. Св. Исаак Сирийский высказал однажды мысль о том, что адское горение есть муки любви. Здесь это обстоит именно так: существа, созданные любовью, в любви и для любви, угашая в себе любовь, не перестегают мучиться именно тем, что составляет внутренний закон их бытия. Но из светлого пламени любви они погружаются в преисподний, темный, леденящий огонь зависти, ненависти, злобы. Ненависть есть отрицательная энергия любви, любовь с минусом, охраняющая однако свою «абсолютную» величину, ту силу любви, которую они поражаются в своем духовном самоубийстве, не знаящем смерти. Богообразный дух есть существо любящее, он создан для любви, и этим определяется вся его жизнь даже в падшем состоянии. Сатанинская злоба есть исподний темный лик неугасимой любви, обратившейся в свою противоположность.

Жизнь бесплотного духа, даже в падшем образе, остается трансцендентной для человека, как существа воплощенного. Однако духовной стороной своего существа человек соприкасается и с духовным миром, а постольку способен к некоторому, хотя и ограниченному его постижению. Но такое человеческое постижение как ангелов, так и демонов неизбежно остается ограниченным в своей антропоморфности.

Ангелы, не имея собственного мира, энергией своего бытия обращены к Богу, к миру Божественному или Софии Божественной, и к миру человеческому, Софии тварной. Их погружение в Божественную жизнь составляет источник их собственной жизни, которая есть беспредельно благодатное обожение. Но что же происходит, когда на путях своей свободы падший дух отвращается от этого источника, лишается жизни в Боге и остается лишь в тварной своей жизни? Последняя, как положенная к бытию Богом, неуничтожима. Она существует, как потенция, но даже и потенция эта остается мощью, именно злой ненасытимой волей, ищущей себя реализовать. Жажда власти «князя мира сего» есть ее непосредственное выражение. Это всепожирающее властолюбие не может найти себе удовлетворения, ибо притязает на Божеское величие, недоступное твари. На почве его развивается злоба, зависть,

ненависть, вообще все темные черты безумного себялюбия. Это состояние ближе всего может быть уподоблено именно состоянию безумия с его исступлением и призраками. Замкнувшийся в себе дух, отчужденный от реальности, находит себя в пустоте, которую заполняет собственными эманациями, и таким образом, создается мнимая, «дурная» бесконечность пустоты и ... метафизической скуки, мнимого многообразия. От бывшего величия остается только палящая сила, неспособная себя уравновесить, чистый субъективизм, с субъектом в качестве единственного объекта. Эта сила расцветивает себя всеми цветами радуги в своем самолюбовании (оперение павлина, согласно прозрению Врубеля). Так как все бесплотные духи ипостасны, имеют личный характер и представляют собой иерархию, то и в падшем состоянии этот иерархизм сохраняется, хотя уже во зле, вместе с личными свойствами, которыми и определяются дальнейшие судьбы демонов. Общий характер демонизма остается неизменен, но в нем появляются разные личные черты.

Очевидно, можно различать степень падения, которая неодинакова для падших ангелов в разные времена, ибо и их жизнь остается подвержена становлению, исключаящему стабилизированную неподвижность. Косвенное свидетельство тому имеем и в некоторых библейских указаниях. Так, рассказ в 1–2 гл. книги Иова, где говорится, что вместе с сынами Божиими пришел предстать пред лицо Господне и сатана, и Господь говорил с ним, во всяком случае свидетельствуют о том, что состояние холодного сомнения и клеветы еще не устранило в нем возможности (и, очевидно, потребности) предстать пред лицо Божие и являться орудием воли Божией, хотя бы только в попущении.⁸² К какому бы времени мы ни отнесли это событие, но оно непререкаемо свидетельствует, что даже у сатаны могла сохраниться известная возможность богопочитание уже и после падения, ибо семя Божие неистребимо (эта мысль имеет огромное значение для эсхатологии).

Последствия падения духов не могли выразиться в одном лишь субъективизме, поскольку служение «ангелов», как и самое их естество, приурочено к существованию видимого

творения, к человеческому миру и к человеку. Оба мира, – ангельский и человеческий, неразрывно связаны между собою. Верховный ангел вместе с клевретами своими, был призван стать первым другом человека, причем это служение могло основываться лишь на самоотверженной любви. Когда эта любовь угасла, место ее заступила жажда власти, питающаяся завистью, ибо изначально, по сотворению своему, человек был поставлен онтологически выше ангелов, имея свой собственный мир, которому ангелы служат. Сатана из ангела-хранителя мира превращается в «князя мира сего», который хочет присвоить себе мир. Он становится в положение хищника-завоевателя, которым руководит не любовь, но зависть и жажда власти, не истина, но ложь. «Дьявол был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины» (Ин. 8. 44). В своем отношении к миру сатана исходит из своего всепожирающего субъективизма, ибо находит для себя царство, в котором он может паразитарно властвовать, доколе не изгнан будет вон (Ин. 12, 31). Как ангел, он сохраняет доступ к жизни мира и свое место воздействия в нем. Как сатана, он удерживает эту возможность действия в мире, но ее уже употребляет для того, чтобы исказить мир по собственному своему подобию, сеять в нем свои плевелы, отравлять и портить мироздание. Как ангел, он не трансцендентен миру, но принадлежит ему; как сатана, он ему враждебен. Но в этой возможности творчества зла они обретает для себя объективную жизнь. Если жизнь св. ангелов является со-человечной по их положительному служению, то и здесь она остается со-человечна, но лишь силою паразитарного приражения. Безумное желание сатаны сравниться с Богом и стать на место Бога в мире человеческом находит для себя временное и кажущееся осуществление. Отсюда начинается творчество зла в мире и борьба за него с Богом. Исход этой борьбы уже предрешен, как безнадежное поражение и уже пред совершившееся изгнание: «князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12, 37). Но сатанизм есть безумная ставка ва-банк, которая уже проиграна, однако выбора нет, и путь будет пройден до конца, после которого в самом сатанизме неизбежно должна произойти катастрофа, и начнется новая эпоха по упразднению

царства князя мира сего и по воцарении в мире истинного Царя – Христа, пришедшего во славе в Царствие Свое.

Приражение падших ангелов жизни мира имеет своим последствием изменение в самом естестве падших ангелов. Это последствие кратко может быть выражено так: демоны превращаются в бесов, становясь причастны жизни человеческого мира, как чрез человека, так и чрез животный и вообще природный мир. Душа мира заболевает демонским одержанием. Уже само падение ангелов есть тяжкий недуг для всего творения, ибо этот недуг не остается локализованным, но распространяется на всю жизнь мира, в природе и человеке. В Евангелии мы имеем ряд указаний, в которых прямо раскрывается связь недугов телесных и духовных с действием сатаны.⁸³ Требуется крестный экзорцизм, изгнание князя мира, чтобы исцелить недугующую душу мира. Этот недуг не уничтожает софийности мира и бессилен сокрушить творение Божие. Как и всякая болезнь, она существует лишь силами жизни, творческой энергией, которая свойственна миру как тварной Софии. Но в тварности своей мир доступен болезням и приражениям, хотя и временным. Следствием этого обмирщения является противоестественное внедрение бесов в жизнь мира. Вместо того ангельского служения, которое не изменяет собственной природы и жизни ангелов, здесь имеет место паразитарное приражение бесплотных духов в плотскую жизнь, их духовное оплотнение. Они стремятся разделить плотскую жизнь чрез некоторое ее вчувствование, становятся духовными носителями страстей и похотей. Это символически выражено в рассказе Бытия 6, 2 о том, как «сыны Божии» начали избирать в жены дочерей человеческих, и чрез это рождались исполины. Надо думать, что здесь разумеется известное разжение плоти, чувственная страсть, внедрившаяся в нечувственные по природе существа. Можно допустить, что бесы очеловечиваются человеческими страстями и похотями, которые они сами же разжигают, и таким образом, получается известное взаимное развращение.

Однако, все это представляет собой лишь частный случай того общего соотношения, которое существует между падшими

ангелами и человеком. В нем открывается возможность для демонов преодолевать свой субъективизм, выходя за пределы бессильного «яканья» в объективность, обретая возможность творчества зла и растления. Между духовным и человеческим миром онтологически не существует непроницаемости, оба они взаимно связаны неким и, и стена, которая бы отделила один от другого и обессилила бы действие зла в мире, возможна была бы только при упразднении этого соотношения, т. е. с разрушением или изменением самой природы человека и ангелов в их взаимоотношении. Поэтому зло, появившись в духовном мире, неизбежно просачивается и в мир человеческий. Демоны являются бесами-искусителями, и падший первоангел – сатаной. Эта возможность творчества зла и некоторого овладения на почве его человеческим миром является внутренней опорой демонского самоутверждения. История падшего человечества имеет для себя пролог в небе, и зло в чистом виде, не как плод неведения, недоразумения, обмана и самообмана, впервые появляется в мире духовном. Конечно, даже и здесь нельзя отрицать наличия неведения и самообмана, и, во всяком случае, духовной неиспытанности, поскольку мысль о полном овладении человеческим миром представляет собой иллюзию и недомыслие, ибо и не считается с мудростью и благостью Божией, являемыми в боговоплощении. В этом смысле сатанизм есть авантюра, которая и окончится ничем; мир, сотворенный Богом и Богу принадлежащий, к Богу и возвратится. Однако, прежде этого возвращения должен пройти долгий период отпадения и господства князя мира сего, который разрушает и портит творение в той мере, насколько это совместимо с самым его существованием. Все-таки есть одна объективная и непреходимая граница для этого творчества зла: этот «минус» бытия не может уничтожить творения, ввергнуть его в дотварное небытие,⁸⁴ и даже сам сатана не может себя уничтожить. В духовном мире и самая идея убийства или самоубийства есть non-sens, и сатана есть только «человекоубийца». Будучи человекоубийцей, он есть и мироубийца в том смысле, что он вносит порчу и развращение и в природный мир. Разумеется, он

не в силах его разрушить, ибо он утвержден на незыблемом основании и «не подвигнется». Но насколько ангелам дано блюсти мир и, следов., воздействовать на него, эта возможность воздействия, хотя и ограниченная, остается и у падших ангелов, как можно заключить из некоторых намеков в Слове Божиим.⁸⁵ Тем создается род злого промысла и сатанинских путей в мире, который нуждается в экзорцизмах (во всякого рода освящениях вещей, мест, домов и т. д., как и в «запрещениях» пред крещением). Но эти пути зла остаются для нас в большой мере нераскрыты до последнего обличения зла и низведения его чрез то к пустой и бессильной потенции.⁸⁶

Зло в человеке отличается от сатанинского, хотя и находится в связи с ним. И, прежде всего, оно отличается по степени сознательности и напряженности, в силу сложности человеческого естества, при наличии особого человеческого мира. Сатанизм есть чистое зло, как прямое восстание против Бога, для человека же, как имеющего, благодаря телесности, собственный мир и собственную жизнь в нам, бытие Божие есть предмет веры, в известном смысле вопреки очевидности этого мира. И отпадение от Бога поэтому является здесь не прямым и сознательным актом, но сложным последствием запутанности в своем собственном естестве, в известной мере плодом недоразумения и даже обмана. Разумеется, возможность зла гнездится в сердце человека, в свободе любви или не-любви к Богу. Однако, в самоопределение человека привходят все эти осложняющие моменты, как мы это и находим в библейском рассказе о его грехопадении (Быт. 3). И, прежде всего, мы имеем здесь тот основной факт, что падение человека имеет начало не в нем самом, но вне его начинается искусительным шепотом змия. Можно спрашивать себя, совершилось ли бы это падение и помимо такого искушения? Нельзя этого, конечно, совершенно отрицать, поскольку тварная свобода, вместе с сложностью человеческого естества, включает в себя такую возможность. Однако можно уверенно сказать, что зло, ограниченное лишь человеческим естеством, не могло бы достигнуть такой меры, какая стала ему доступна в падении при участии темной духовности падших ангелов. Искушение

человека совершается сложным путем обмана и самообмана, ошибки и заблуждения. Прежде всего, зло предстает пред человеком в личине природного мира: при близости человека к животному миру был возможен «разговор» с его представителями, которым Адам был способен дать имена, т. е. познать и различить их в их особых свойствах. Особенно естественным является в саду Божием такой «разговор» с змием, мудрейшим «из всех зверей полевых, которых создал Бог» (3, 1), сначала даже без подозрения о том, что змий этот» явился медиумом злого духа (в этом мы имеем наглядный пример того воздействия на мир природный, которое осталось доступно злым Духам и после падения). Т. о., начало зла в человеке связано не с бунтом или самочинием, но с недоразумением, наивностью и неведением. Прародители не умеют ни распознать, ни прекратить ядовитого разговора со змеем. Вторая ступень искушения также не есть еще сознательное зло, но лишь легкоеверие и любопытство, которое знаменует уже начавшееся в сердце охлаждение сыновней любви и доверия к Богу. Здесь встает вопрос о смысле заповеди вкушения плодов от дерева познания добра и зла в ее, очевидно, аллегорическом значении. Эта заповедь является, прежде всего, внутренней имманентной нормой, законом природы человеческого естества. Аналогичную заповедь, как голос своего естества, конечно, до своего падения имели и павшие ангелы. Но в отношении к первоначальному человеку при его неведении всей глубины и сложности своего естества и при наивной его неискренности возможна была и прямая, внешняя заповедь, данная Богом («сказал Бог») – чрез ангелов ли, с которыми в прямом общении мог тогда находиться человек, или же непосредственным внушением. Во всяком случае нарушение заповеди, выразившееся во вкушении плода от древа познания добра и зла, явилось не только неповиновением Богу, т. е. грехом против любви, но и онтологическим заблуждением: в человеке возникает мысль о том, что чрез стихии мира он способен восходить на высшие ступени духовной жизни и ведения. В нем затмилось сознание его духовности и нарушилось равновесие между плотью и

духом. Человек обмирщился и оплотнялся. Он познал утехы плоти вне зависимости ее от духа и тем подпал закону плоти, потеряв господство над нею. Через это он сделался смертен. Т. о., здесь обман сатаны явился грандиозной онтологической провокацией, в которой было извращено должное соотношение между составными частями человеческого естества. А отсюда с неуловимой логикой проистекают и духовные последствия этого извращения с роковыми последствиями для самого человека и всей твари. Однако такое извращение не было и не могло быть окончательным. В человеке возникает двойство противоречащих начал: добра и зла. В отличие от падших духов, в человеке вместе со злом возникает и добро. До этого раздвоения, которого не знают демоны, в человеческой жизни не было места не только злу, но и добру: последнее растворялось в природной святости, свойственной творению, каким оно вышло из рук Творца. Эта неискушенная, не осознавшая себя детская святость до грехопадения, для которой предначертан был свой особый путь возрастания и углубления, чрез искушение змия, уступила место многоболезненному «ведению добра и зла». Искушение берет для себя исходным началом действительность, однако, ее извращая. Человек был подлинно создан, чтобы стать сыном Божиим и тварным богом, но это могло и должно было бы осуществляться на путях святости, ведущих к достижению совершенного обожения («будете как боги»). Сатана же завлекал человека на путь человекобожия и эгоцентризма. На этом пути охлаждения любви открывалось, прежде всего, ведение зла, которое стало уделом самого сатаны в чистом виде, без всякого добра. В человеке же ведение зла явилось и началом вхождения добра, новым, особым пробуждением того начала, которое образует положительную сущность человеческого бытия. Добро и зло в своем противоположении возникают в тварной Софии как два онтологических полюса: бытия и ничто, «из» которого создан мир. Это то раздвоение полагает начало историческому процессу, как трагическому противоборству добра и зла, причем на стороне добра действует сила Богочеловечества, на стороне же зла высшая напряженность тварной потенции ничто («минус»

бытия) в сатанизме, человекобожии, антихристианстве. Именно в человеческой жизни и в человеческом мире зло актуализируется и приобретает силу творчества. Здесь для него обретается до времени остающаяся нейтральной, а затем и злоумышленно нейтрализуемая почва чистой человечности, природного мира, как такового, вне Бога, следов., против Бога. Владея же миром чрез павшего человека, и сатана обретает для себя «царство от мира сего».

Зло в человеке многообразно и многостепенно: оно начинается от недолжной погруженности человека в плоть мира и непосредственно в свою собственную телесность, с истекающей отсюда плененностью духа. Оно продолжается в относительно нейтральной среде тварной самобытности, но и ограниченности при наличии всяких человеческих возможностей. А все это уже имеет своим условием и последствием духовное своеволие и самобожие с угасанием любви к Богу, последнее же открывает место сатанинской вражде против Него. На этой почве темного, сумеречного или освещенного ложным светом бытия («смотри, свет, который в тебе, не есть ли тьма»? – Лк. 11, 35; «возлюбили более тьму нежели свет», – Ин. 3, 19) возникают светотени мирового бытия, в котором все-таки нет места безусловной тьме с полным отсутствием света, ибо и в самой глубине тьмы светятся софийные семена бытия («и свет во тьме светит, и тьма не объяла его», – Ин. 1, 5). Но в этом полутемном мире и в этом потемневшем человеческом естестве воссиявает «Свет миру», «Свет истинный (Ин. 8, 12, 1, 9; 12, 46), разгоняющий тьму, и «людие сидящие во тьме, увидят свет велий» (Ис. 9, 2).

Есть и еще основное отличие в природе зла в мире духовном и человеческом: первое есть зло личное, хотя падшие духи и собираются в свое особое царство и воинство его, последнее же не только личное, но и природное и родовое. Всякий человек, «грядущий в мир», уже вступает в зачумленную среду и ее по-своему воспринимает. Это еще раз ставит нас в учении о зле перед лицом загадки о первородном грехе в судьбах человека.

3. Первородный грех

Догмат о первородном грехе является осью христианской сотериологии. Он состоит, в том, что в падении Адама в раю совершилось и падение всего человеческого рода, которое было искуплено Новым Адамом – Христом. Посему, как одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, ибо $\epsilon\phi'\omega$ все согрешили... если преступлением одного подверглись смерти многие, то тем более благодать Божия и дары по благодати одного человека, Иисуса Христа, преизбытствует для многих» (Рим. 5, 12, 15). «Как во Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор. 15, 21–2). Единству в падении или «первородном грехе» Адама соответствует и единство спасения во Христе, воспринявшем целокупного Адама, ибо «что не воспринято, то и не искуплено». Церковная сотериология построена на ряде следующих предпосылок аксиоматического характера: 1) единство человеческого рода во Адаме и его ниспадение из первоначального состояния; 2) общность унаследуемой всеми грехом пораженной природы, вместе с личной виной каждого чрез личное в нем участие; 3) искупление, совершенное Христом, с восстановлением не только всего первозданного Адама, но и каждого отдельного человека, через изглаждение в нем первородного греха в таинстве крещения.

Нельзя не видеть всю первостепенную важность этого догмата, т. к. с отвержением или колебанием его колеблется спасительная вера в искупление (почему церковь так ревниво и ограждала этот догмат еще со времен августино-пелагианских споров). Церковь фактически исповедует этот догмат во множестве богослужебных текстов, как учение, которое имеет за себя известную религиозную самоочевидность.⁸⁷

И, однако, при всем том догмат этот, рассматриваемый исторически и богословски, отнюдь не имеет той всеобщности и бесспорности в христианской традиции, каких можно было бы, казалось, ожидать в виду его аксиоматической общепризнанности. Во всяком случае, основные его черты и до

сих пор нуждаются в богословском истолковании, в особенности в наше время, пред лицом его действительных или мнимых постижений жизни мира и вытекающей отсюда проблематики.⁸⁸ Ограничимся лишь самым кратким обзором учения о первородном грехе в его истории, отсылая читателя за подробностями к исчерпывающим исследованиям проф. Вильямса и Тенанта.⁸⁹

В В. 3. основное значение имеет, конечно, рассказ о падении Адама и Евы (Быт. 3). Каковы бы ни были критические комментарии к этому тексту, он сохраняет для Церкви все свое догматическое значение. И по сравнению с ним лишь вспомогательное значение имеют другие тексты, как то: Быт. 6, 1–5. Разумеется, раскрытие всего значения учения о грехопадении Адама в полноте возможно было из В. 3. только в свете христианского откровения (подобно как и другие основные догматы христианства: о Св. Троице, о бессмертии души, всеобщем воскресении и др.). Хотя в Евангелии и нет прямого указания о первородном грехе, однако греховность человеческой природы свидетельствуется в Н. 3. с ясностью, не допускающей сомнений, так же, как и участие падших духов в жизни мира и человека. Обобщающее истолкование первородного греха дает ап. Павел, описывающий с потрясающей силой действие его в человеке (Рим. 7, 15–24) в противопоставлении плоти и духа. В связи с этим развивается и общее его учение об искуплении. Многочисленные тексты, сюда относящиеся, дают основание для построения и богословской доктрины о первородном грехе.

И, однако, такая доктрина возникает в Церкви не раньше, как в IV-V веке, преимущественно в учении блаж. Августина. Все что мы имеем до него, представляет собой как бы некоторые догматические глоссы к отдельным сторонам учения о первородном грехе, без определенной точности. Следует заметить, что на востоке, у греческих отцов, мы вообще имеем не столь резко выраженную его доктрину, как на западе, причем в отдельных случаях она окрашивается личным мировоззрением писателя. (Сюда относится, конечно, прежде всего, доктрина Оригена о премирном падении духов; доктрина

св. Иринея о возглавлении ἀνακεφαλαίωσις человеческого рода во Христе, предполагающей, как предусловие, и первоначальное его возглавление во Адаме). Среди Каппадокийцев учение св. Григория Нисского в наибольшей мере окрашено Оригеновским аллегоризмом и спиритуализмом. Отчасти к нему приближается и св. Григорий Богослов. В общем же мы не находим у греческих отцов законченного учения о самом событии первородного греха и его последствиях, которые вообще определяются значительно мягче, нежели в августинизме. Настоящей родиной учения о первородном грехе во всей его суровой законченности является западное богословие, – у св. Амвросия, Амвросиастера и, главным образом, у блаж. Августина, который наложил печать своего духа в этом отношении и на все церковное учение (и прежде всего, на определения Карфагенских и Оранского соборов), причем даже самый термин *originale peccatum* принадлежит Августину же.⁹⁰ Вся его антропология и сотериология строятся на этой идее, – утраты человеком первоначальной праведности и, вследствие этого, свободы воли. Отсюда проистекает роковая его обреченность на гибель в качестве *massa perditionis*, из которой лишь избранные извлекаются искупительной силой подвига Христова, божественной благодатью, человеку подаваемой. С особенной ясностью это выражается в его воззрении на судьбу некрещенных детей, которые в случае смерти несут на себе всю тяжесть осуждения. Самое событие первородного греха рассматривается как историческое, имевшее место в определенное время.

Как следует понимать это падение всего человечества в лице единого Адама? На этот вопрос бл. Августином дается лишь общий ответ, который с тех пор повторяется в катехизических формулах, как вразумительный и сам собой разумеющийся. Именно распространение первородного греха объясняется греховной наследственностью, обременяющей человека уже в греховном рождении (Пс. 50). Следовательно, оно связывается не с личным его самоопределением, но, прежде всего, греховностью всей человеческой природы.⁹¹ В то же время первородный грех, по Августину, есть не только

наследственная болезнь, но именно и грех, как личная вина. Это и есть основная дефектность и даже противоречие его доктрины о первородном грехе, унаследованные от него всем дальнейшим богословием. Разве наследственная болезнь, – сифилис, сумасшествие, чахотка и под., есть личный грех тех несчастных, которые рождаются обремененными ею, а не тяжкий рок для них? Разве наследственность от первого Адама, тяготеющая над всем его потомством, может быть вменяема каждому человеку как личный его грех? При такой постановке вопроса о первородном грехе слишком легко привести эту доктрину к абсурду и противоречию, раз необходимо признать в той или другой форме еще и личное в нем участие каждого. А между тем лишь при этом условии становится понятным, что его наличие в нас чувствуется, как некоторая нравственная самоочевидность и совершенно незыблемо утверждается Церковью теологически и практически (в установлении крещения младенцев). Разумеется, сама церковная истина не колеблется, вследствие отсутствия соответственного богословского изъяснения, но из-за этого одного не может быть признана достаточной господствующая доктрина августинизма по данному вопросу. Однако богословие и на востоке и на западе не пошло дальше этой доктрины, излагая ее, то в более заостренной, то в более смягченной форме.⁹²

Учение о первородном грехе предполагает, прежде всего, известное событие, совершившееся в пространстве и времени и в этом смысле, по принятому истолкованию его в догматике, принадлежащее **истории**, подобно другим историческим событиям. Повествуемое в главе 3 Бытия почитается принадлежащим истории в таком же смысле, как и другие события, описываемые в священной истории. Оно относится к ряду фактов в жизни этого мира. Такая мысль даже нарочито утверждается в противоположность тому истолкованию рассказа о падении прародителей во Эдеме по искушению змия, которое видит в нем легенду или же аллегорию, или даже относить это событие к премирному бытию, ставя его за пределы эмпирической действительности.⁹³ Буквальному истолкованию гл. 3 противится однако современное научное

сознание, воспитанное на принципах эволюционизма. Для него трудно приемлется то учение об изначальном совершенстве человека (*status naturae purae*), из которого во всяком случае исходит учение о первородном грехе. История представляется в нем, как постепенная утрата изначального-совершенства и отпадение от него. Иными словами, она изображается, как нисхождение от высшего к низшему, между тем, как эволюционная доктрина, вместе со вскормленной ею всей современной наукой, видит в истории совсем обратный процесс движения от низшего к высшему, от аморфного к дифференцированному, от простого к сложному. Наука совершенно не находит следов этого изначального райского состояния человека на земле, а потому и считает несовместимым с данными опыта самое его допущение. И такое убеждение является господствующим в умах, проникая даже и в богословие.⁹⁴ Последнее поставлено перед альтернативой: наука с ее эволюцией, или же, притязаящая заменить собою историю, легенда, для которой всякие данные в эмпирической действительности совершенно отсутствуют. Возникающая отсюда апория, расхождение между данными научного знания и откровения, мучительно и разрушительно отражается и на духовной жизни, ведя иногда к безверию или индифферентизму.

Однако возможно видеть в этом кажущемся противоречии простое недоразумение и в равной мере утверждать, как истинность библейского повествования, так и приблизительную, конечно, лишь относительную верность научной картины развития мира, как оно совершалось в его истории. Главная причина недоразумения здесь заключается в неточном употреблении категории «история», как и неосмотрительном, некритическом преувеличении значимости научных данных. В первом отношении следует ответить, что, когда богословы говорят об историческом характере повествования Бытия 1–3 (а они об этом часто и настойчиво говорят), то они стараются установить именно действительность описываемых событий, как имевших место в жизни творения. Однако нет никакой необходимости приписывать им исторический характер в том смысле, как он свойствен событиям эмпирической жизни этого

мира, ибо ими вовсе не исчерпывается вся полнота и глубина бытия. Можно ли, например, в этом смысле приравнять, в качестве равно исторических событий сотворение света в первый день и хотя бы Вавилонское пленение, изгнание из рая и падение царства Израильского? Достаточно лишь сделать такое сопоставление, чтобы ощутить все различие, существующее между этими видами событий, из которых каждое по своему принадлежит однако действительной истории мира. Мы различаем в ней разные, так сказать, зоны: состояние творения ранее шестого дня его, т. е. до появления человека, его судьбы до грехопадения Адама, затем после него, что соответствует нашему теперешнему зону, и наконец, жизнь будущего века. Все это разные зоны, хотя все они и принадлежат к одной действительности этого мира, и в таком смысле к его истории. Поэтому мы и не должны одним понятием истории покрывать события, относящиеся к разным ее зонам. Возьмем еще такое сопоставление: «Се творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17), или же; «придет день Господень яко тать нощию, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись разрушатся, земля же и дела на ней сгорят» (2Петр. 3, 10). Обозначенные здесь события в общем смысле принадлежат истории мира, подобно тому, как построение Соломоном своего дворца или пленение Вавилонское, но в то же время они категориально различны между собой: понятие «истории» получает здесь такое применение, которое к одному и тому же зону не относится, настолько, что даже и самое применение сюда понятия истории без оговорок возбуждает законное недоумение. Ибо, бесспорно, именование Второго пришествия Христова и, положим, взятия Иерихона, – или же сотворения мира и построения скинии Моисеевой, – фактами истории, хотя и может быть оправдано в одном, известном смысле, но представляется совершенно невозможным в другом. Иными словами, «действительность» в жизни мира имеет разные образы, между собою отличные в той же мере, в какой жизнь в Иерусалиме Палестинском отличается от жизни в Граде Божием, Иерусалиме небесном, сходящем на землю. И вот эта,

иная по отношению к теперешней, действительность не может быть одинаково выражена или описана на одном и том же языке «истории». Есть в жизни мира, наряду с теперешней историей, многое такое, что в нее не вмещается, хотя с нею и связано и в этом смысле к ней даже и относится. Таковая действительность может быть наименована, если угодно, мета-историей (или даже гипер-историей).

Первое, что вытекает из наличия этих разных образов «исторического» бытия, есть их взаимная замкнутость, хотя она и не означает непременно их взаимонепроницаемости. С одной стороны, существует внутреннее, онтологическое единство мира, связь альфы и омеги, начала и конца, в его софийности. С другой, эти разные образы мира могут оказаться и недоступны взаимному восприятию, но бытие мира во всяком случае еще не исчерпывается теперешним, эмпирически ограниченным состоянием в его становлении. Будущий век, который возвещается в пророчествах и постулируется внутренним зовом мира, тем не менее, для него в настоящее время является непознаваемым и просто как бы не существует на путях «опыта». Отсюда следует, что такого рода действительность, или события, хотя и принадлежащие к жизни мира и человечества, однако выходящие за пределы данной зоны или его «эмпирии», не могут быть описаны на ее языке, подобно тому, как выражаются на нем события, к ней принадлежащие. Здесь является необходимым перевод с одного языка на другой с полным учетом существующих различий. Поэтому-то для изображения метаисторических свершений не применим язык эмпирической истории, но является соответственным язык символов или «мифов». Фактически символы эти исходят из мифологем, хранящихся в памяти человечества, как отзвук или анамнезис до-исторических или мета-исторических свершений. Миф – в положительном значении этого понятия – есть повествование на несвойственном эмпирии языке о том, что находится за ее пределами, принадлежит метаэмпирии и метаистории, и по существу такое бытие только и может быть передано на языке мифа и символа. Таков есть язык и первых трех глав Бытия, повествование о сотворении мира и человека

и о грехопадении. Утверждать, что они представляют собою «историю» в том же самом смысле, какова эмпирическая история, значит насиловать их прямой смысл, отдавая их тем самым на критическое растерзание, поскольку миф является не защитим в качестве эмпирической истории. Но в то же время превращать миф, представляющий собою повествование о метаэмпирической и метаисторической действительности, в пустую легенду значит не уразумевать его высокого достоинства в качестве иероглифа истины, который и подлежит именно в этом его качестве благочестивому постижению. В этом смысле сказание 3 гл. Бытия о грехопадении, хотя есть и история, но именно как метаистория, и оно есть в таковом качестве миф, который больше и значительней в своих обобщенных и символических образах, нежели всякая эмпирическая история. Последняя начинается именно с грехопадения, имея его в качестве исходной своей предпосылки. Но это начало истории лежит за пределами ее, и не может быть включено в ее хронологию. По внешней форме история литературы должна отнести миф к народному творчеству («фольклору»), которое в то же время может иметь в себе глубокое и даже боговдохновенное содержание, и, конечно, для его постижения недостаточно ограничиваться одним литературным анализом, считая его исчерпывающим (как это практикуется в современной науке).

Второе заключение, которое может быть сделано на основании метаисторического характера повествования Быт. 3, относится уже к самому его содержанию. Здесь описывается такое событие, которое лежит за пределами нашей истории, хотя и на самой грани ее; будучи связано с нею, оно внутренне ее проникает. Однако в цели эмпирических событий его самого не может быть усмотрено, ибо его там нет. Оно совершилось, но за гранью этого мира: после изгнания прародителей из рая, врата его затворились, и херувим с огненным мечом охраняет эту границу ставшего уже трансцендентным для нас бытия. И, однако, оно имело место именно в этом мире, или, по крайней мере, для него. Поэтому свещенный писатель обозначает место рая, – в символически-мифических образах, – как и самую

обстановку и образ его свершения. Таким описанием выражается та общая мысль, что событие это принадлежит жизни нашего мира. Этим принципиально преодолевается ряд основных недоразумений, которые встают перед сознанием современного человека. Последний не находит в этом мире ни места рая, ни следов того первоначального совершенства, которое было свойственно человеку, ни таинственного змия, беседующего с прародителями, ни древа жизни, или познания добра и зла. Он знает в прошлом лишь дисгармоническое буйство природы и ожесточенную борьбу людей со зверями и между собой. Первобытный человек предстает для «его в троглодитном состоянии, из которого он выходит только путем медленной эволюции, м. б. в течение миллионов лет. Вообще в нашей **истории** не находится места для изначального состояния прародителей, а потому и повествование о нем нередко рассматривается, как легенда, не имеющая для себя опоры в действительности. Однако такое заключение отнюдь не имеет гой непререкаемости, которая ему усваивается. Оно связано с произвольной, недоказуемой и неверной предпосылкой, что наш эмпирический мир исчерпывает собой все возможности жизни мира и человека, а поэтому то, что в нее не вмещается, почитается находящимся вообще за пределами действительности. Разумеется, если принять этот догмат эмпирического позитивизма и отграничить действительность мира его теперешней исторической эволюцией, тогда некуда поместить ни пред-историю, ни эсхатологию, ни посмертную жизнь человека, ни его жизнь в воскресении. Такое утверждение, содержащее ряд несообразностей и противоречий, хотя и почитается само собою разумным, отнюдь не есть единственно возможное. Напротив, совершенно допустим и совсем другой постулат мысли, или ее предпосылка, именно, что жизнь мира не замкнута в теперешнем состоянии и им не исчерпывается. Но как прошлое мира в догреховном состоянии человека, так и новое небо и новая земля будущего века являются недоступны постижению из жизни настоящего века, ибо отделены от нее неким трансцензом. И с этой точки зрения становится понятным и

естественным, что «в нашей земле не обретаются следов рая, как и райского первозданного состояния человека. Их и действительно нет в нашем мире, хотя это и не значит, что их не было, или даже, что их нет и теперь, хотя и не в эмпирии, а в глубине мирового бытия. Грехопадение Адама явилось катастрофой, изменившей судьбы мира, и непроницаемой стеной, отделившей его изначальное состояние от позднейшего, так что в последнем нельзя уже найти следов первого (кроме как в смутном анамнезисе, дремлющем в душе человека).

В основе современного недоверия к библейскому рассказу лежит еще и другой предрассудок всего современного эволюционизма, по которому в развитии мира осуществляется восхождение от низшего к высшему, от элементарного к сложному, но не наоборот. Предварительный вопрос о том, какова внутренняя природы этой эволюции, и чем она движима, обычно не ставится к обсуждению, здесь царит дурной, – ибо бессознательный, некритический, – догматизм. Единственной основой эволюции остается всеобъясняющий случай, и этот абсолютный окказионализм фактически отрицает оба основных постулата эмпирического знания, в положительной и отрицательной форме выражающих закон причинности, именно: *ex nihilo nil fit*, и *causa aequat effectum*. Принцип эволюционного развития состоит только в том, что вследствие стечения благоприятных случайностей возникают новые виды бытия, и они развиваются в восходящей сложности, осуществляют «прогресс», который и становится синонимом эволюции. Других принципов эволюционизма указано быть не может, и эта доктрина остается лишь эмпирическим обобщением, устанавливающим перманентное чудо возникновения новых видов и состояний бытия. Таким окказионализмом поражено все то мировоззрение, которое отрицает ныне самую возможность иного бытия. Оно же исключает и возможность иного, до известной степени противоположного пути развития: не только восхождения от низшего к высшему, но и низпадения от высшего к низшему, какое мы имеем в действительности, именно грехопадения и изгнания из рая первого человека. Однако более чуткие умы, не довольствуясь грубостью этого

примитивного и догматического окказионализма, ищут путей к внутреннему, целепричинному, динамическому пониманию эволюции мира, разные ее ступени рассматриваются уже не в качестве капризов случая, но как проявление внутреннего плана, осуществление первообразов мира, или, по Аристотелю, энтелехий. В таком понимании уже преодолевается окказионализм, который свойственен позитивизму. В эволюции мира осуществляется во времени и в эмпирической действительности то, что есть в ее основе над нею или прежде нее, точнее, за ее пределами. Образы и виды бытия, которые осуществляются в эволюционном процессе, суть не случайности, но его подлинные темы, вложенные Богом в творение, как софийные семена бытия, как энтелехийная его основа. Это есть творческое да будет: «да произрастит земля» (Быт. 1, 11, 20, 24). Это софийное содержание творения и осуществляется душой мира, или тварной Софией, в ряде постепенных и поступенных достижений или, что то же, в эволюционном процессе, причем идея эволюции в таком смысле отнюдь не противоречит учению о Шестодневе, напротив, являет его раскрытие. Полагая творческие «дни», как внутренние ступени творения, вполне возможно допустить и одновременное, и параллельное их осуществление, так что последовательность «дней» относится не к хронологии, но так оказать, к иерархии бытия. И в то же время возможно принять и постепенное, т. е. эволюционное осуществление всех его видов. При таком понимании сотворенность и предустановленность разных видов бытия являются вполне совместимыми с долгим и трудным процессом их эмпирического возникновения. Душа мира, как не имеющая ипостасного, сознательного центра, но являющая собой лишь не-ипостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, сознательных и разрушительных, как бы ощупью, осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах. Нет никакой трудности в этом смысле с идеей творения совместить и принцип эволюции, которая однако определяет собою лишь как, а не что мироздания, причем это как, или пути мира, могут различествовать в зависимости от разных условий, из которых

первое относится к человеку в связи с его центральным местом в мире, как «царя» и в известном смысле руководителя природы. Впрочем, жизнь растительного и животного мира относится еще к дочеловеческому бытию даже и по Шестодневу. Человек приходит в мир последним, в день шестой. До него и без него совершается развитие мира на путях к человеку. Все, призванное Богом к бытию, имеет на себе Его благословение, божественное «добро зело». Однако это не может устранить всей ограниченности меры собственного мирового бытия. Она может быть превышена только человеком. Пока в мироздании еще царит софийная инстинктивность души мира, оно остается недовершенным, ибо до конца неочеловеченным. Поэтому эволюционное развитие мира в его собственных пределах предполагает и относительное его несовершенство, которому отнюдь не противоречит «добро зело» Божественного плана, софийному содержанию бытия. И геологические периоды, и «борьба за существование», и смертность в животном мире, которому и несвойственно бессмертие особей, присущее только виду,⁹⁵ все это в известной, ближе не определимой мере, могло наличествовать в мире шести дней творения, до человека.

Здесь мы подходим к тому, что составляет самый трудный и коренной вопрос в общем учении о первородном грехе, в связи с эволюционным пониманием мирового процесса. В какой мере сам человек подлечит и даже подлечит ли эволюции? Нужно ли историю человека начинать с первоизданного совершенства Адама, *status naturae purae*, уже являющей полноту образа Божия в человеке, или же надо «эволюционно» искать человека в человекообразной обезьяне, которая, по Ницше, сошла с ума и стала *Homo sapiens*? Современная наука знает, или же думает, что знает, только последнее, именно как из глубины полуживотного, полудикарского существования поднимается человек к свету человечности, восходит до различения добра и зла, пробуждения мысли и творчества, от троглодита к Прометею. Нет необходимости разрывать творение на части в соответствии отдельным его «дням», понимаемым как отдельные «обособленные его акты с исключением из целого. Формально этому противоречит уже самая последовательность

дней творения (в «третий» день – растения, в «пятый» день – рыбы и птицы, в «шестой» день – животные), которая свидетельствует во всяком случае об их внутренней связанности между собою. К этому еще надо прибавить, что каждый из этих дней в своем свершении выражает целую область мироздания с бесконечным количеством и многообразием отдельных видов внутри себя, связанных между собою. Наконец, надо помнить, что и весь Шестоднев в целом представляет собой не что иное, как распространенное сказание о сотворении человека, который, конечно, несет в себе свой филогенезис, ибо включает в себя все образы мирового бытия, как воистину миро-человек. Исходя из этой идеи, нет также препятствия допустить, что и физиологически, и зоологически явление человека могло быть эволюционно подготовлено в животном мире, и в этом смысле может получить удовлетворение и доктрина эволюционизма. Человек не начинается, но заканчивает собой творение и в себя его включает. Его сотворение является не отдельным творческим актом, совершенно обособленно стоящим в мире, «себе замкнутым, из себя начинающимся и в себе заканчивающимся, но оно органически включено в целое мироздания. Иначе говоря, человек в Шестодневе включен в лестницу жизни тварного мира, занимая в ней высшую ступень. Однако эта эволюционная связь человека с его животными предками совершенно не исчерпывает того, что в нем является самым главным, именно его человечности, которая состоит в образе и подобии Божию, не свойственных всему животному миру. Бог сам из себя «вдунул в лице его дыхание жизни» Быт. 2, 7) Это означает, что, хотя своей животностью человек филогенетически связан с животным миром и принадлежит к нему, но его происхождение является не эволюционным только достижением, но нарочитым и новым, вне эволюционного процесса стоящим божественным творческим актом. Оно есть нечто новое в мироздании.

Необходимо различать отдельные акты творения соответственно характеру их и, в частности, выделить и обособить акт творения человека, как нечто совершенно новое и

оригинальное, чего не существовало в мироздании, вне и помимо его. Человечность человека (а в нем очеловечение и животного мира) достигается не как одна из ступеней в пределах эволюционного процесса, но как нечто совершенно новое, *transcensus*, в этом смысле даже онтологическая катастрофа: в тварно-зоологической жизни возгорелся божественный свет, в животную душу вселился божественный дух, из универсальной «земли», в себе содержащей всю полноту тварной жизни, создано Богом тело для вмещения божественного начала, человеческого духа. Здесь прерывается эволюция и превосходит зоология и физиология, творится человек. Поэтому пред лицом этой прерывности, этого нового, ни с чем в тварном мире несоизмеримого явления человечности человека следует сказать доктринальному эволюционизму: руки прочь. Человек возник не эволюционно, ибо так могло возникнуть только человекообразное животное, он явился в мир внезапно, катастрофически. Между животной природой человека и его человечностью лежит онтологический *hiatus*, пропасть, которая не может быть преодолена никакой эволюцией. Как новый и самостоятельный фактор, вступает он в связь мировой причинности. И относительно его происхождения не имеют силы основные постулаты эволюции именно постепенное причинное возникновение человека, которое откосится лишь к его животнo-телесной стороне. С точки зрения эволюции человек в своей человечности беспричинен или сверхпричинен, сверхмирен. Возникновение того, что является человеческим в человеке и венчает его образом Божиим, поэтому не относится и к действию мировой души, являющей разные виды творения. Правда, оно предполагает ее участие в отношении к тому, что само по себе не есть человеческое в человеке, а лишь становится им, включается в него чрез соединение с человеческим духом. Но человеческий дух эволюционно не возникает, ибо отмечен печатью вечности. Соединяясь же с тварной природой, человек вступает во временное бытие, его появление, как связанное с определенным моментом, включается в мировую эволюцию. В готовую форму органической жизни, доведенной до предельного

относительного совершенства, вселяется от Бога исшедший дух. Вопрос, который возникает для нас при этом, таков: отмечено ли это появление первого человека на земле, Адама, состоянием первозданного совершенства, или же еще первобытного несовершенства, от которого он лишь на протяжении веков поднимается до более высокого, хотя и все же не высшего, своего уровня? Современное эволюционное учение отвечает на этот вопрос в последнем смысле, всецело применяя эволюционную доктрину к происхождению человека. Напротив, церковное учение о сотворении человека, как и об изначальном его состоянии, отказывается признать такое утверждение. Появление богоподобного духа в человеке покрыто тайной и совершенно не поддается эмпирическому знанию (которым поэтому самое существование его нередко и вовсе отрицается). Эволюционная доктрина неспособна установить, когда, где и как появляется этот дух, и – начинается человек. Можно даже сказать, что человек вообще никогда не начинается в мире эволюционно, т. е. его силами, но внезапно появляется в нем, его появление несоизмеримо мировому процессу с заключенными в нем возможностями. Он есть надмирное начало в мире, хотя его раскрытие и осуществление и принадлежит истории. Поэтому является совершенно произвольным, не критичным и глубоко ненаучным распространять принцип эволюционного возникновения на человеческий дух, он есть совершенно самобытная и независящая от эволюции данность в мире. Своим существованием он превышает и ограничивает пределы эволюционного процесса и превосходит возможности мировой души. Или вообще человеческого духа нет, а, следов., нет и человека, или же он исходит от Бога, чтобы вступить в мировой процесс, ипостасировать собою мировую душу. А в последнем случае является и совершенно необоснованным применение здесь обычных категорий эволюционизма, а чрез то устраняется и всякое препятствие к принятию того утверждения, что человек является в мир во всей полноте человечности, «in statu naturae purae», в себе содержащим уже все возможности своего бытия, хотя бы даже еще не осуществленные в наличии. Для

непредубежденной мысли является единственно возможным принять эту, исшедшую от Бога, **полноту** именно как изначальное состояние пересозданного человека, поскольку самое бытие человеческого духа не подлежит эволюции. Он или есть, или же его просто нет, и уже никакая эволюция не может преодолеть пропасть, лежащей между его бытием и небытием. На долю эволюции или, точнее, истории остается раскрытие всех возможностей, заложенных в человеческом, духе, в соединении его с мировой душой, или природой. Эта полнота предполагает не только полную ясность самосознания человеческого духа и соответствующую ясность богосведения (Адам «говорит» с Богом), но и гармоническую связь его с миром, т. е. с мировой душой, чрез собственное человеческое тело. Человеческий дух, хотя и входящий в мир свыше, от Бога, и соединяющийся с мировой душой, не только не представляет для него чужеродного начала, но предполагает для себя эту связь предустановленной. Как ипостась, он ипостасирует именно тварную Софию, или душу мира, живет в ней и с нею.

Все бытие, связанное с душой мира, как *natura naturans* и *natura naturata*, в известном смысле подлежит эволюции, ибо из себя она изводит свои образы, восходит к полноте своего бытия, осуществляет свои семенные логосы. Дух же человеческий, хотя и не связанный с эволюцией в своем происхождении, живя с миром и в нем имея свою природу, постольку и сам усваивает эволюционное начало в своем раскрытии и, следов., подлежит истории. Но это отнюдь не означает, что в начале он необходимо пребывает как бы в спящем, до-и без-сознательном, потенциальном состоянии, из которого выходит, лишь эволюционно себя осуществляя. Такой зависимости духа ют эволюции совершенно не существует. Обморочность духа не есть его первичное состояние, соответствующее его существу, но вторичное, связанное с данным его самоопределением. Оно есть для него лишь одна из возможностей, проистекающая из его связи с миром, однако, отнюдь не единственная, хотя в исторической действительности мы и знаем только такой, ущербленный образ его бытия в состоянии падшего Адама. Изначальным, однако, является не

это состояние потенциальности и как бы мэнальности духа, в которое он может впасть на путях своей жизни, но именно полнота самосознания. Тем не менее, этой полноте еще предстоит определиться в отношении к миру, связаться с им, включить его жизнь в собственное бытие духа. Человек, как микрокосм, мир стяженный, является царем всего мироздания, его ответственным руководителем, все в себя включающим и определяющим. Полноте духовной должна в нем соответствовать и полнота жизни в мире, власть над ним, одуховление его. И на этом пути установления отношений между человеком и миром лежит первое самоопределение человеческого духа, которое связано и с его самоопределением в отношении к Богу.

Т. о., история человека начинается не снизу, но сверху, от полноты и гармонии, что и соответствует вступлению в мир духа, приходящего от Бога. Эта мысль отвечает тем чертам космогонического мифа, согласно которому человек был введен в мир, поставлен пред лицом его, чтобы «обладать» землей и «владычествовать» над ней. Сюда же относится и то интуитивное ведение мира, которое выразилось в именовании животных и, конечно, предполагалось для того, чтобы «возделывать и хранить» сад Эдемский, а затем и всю вселенную. Препятствие, о которое здесь претывается современная мысль, возникает из того, что история мира не сохраняет следов ни Эдема, ни совершенства первоизданного человека, почему и библейское сказание относят к числу наивных легенд. Само же оно с особенной настойчивостью определяет топографию этого места именно на земле (Быт. 11, 10–14), даже в терминах некоей эмпирически-мистической географии, дает описание свойств райского сада (8). Как же следует относиться к этому сказанию пред лицом критики?

Можно сказать, что память о райском состоянии, как и о саде Божиим, все-таки сохраняется в тайниках нашего самосознания, как смутный анамнезис иного бытия, подобный снам золотого детства и последнему наиболее доступный. Это суть явные, ощутимые просветы софийности мира в нашей душе, хотя они и заглушаются в ней больше всего нашим

неверием к их подлинности и самой возможности их. Но важно понять возможность и действительность райского состояния мира и человека, независимо от наличия или отсутствия их следов в нашем теперешнем мире. Сад эдемский мыслится в библейском рассказе, как нарочито насажденный Богом для вселения в него человека (Быт. 3, 8). За пределами же его простирается весь природный мир, как этот последний рождается в инстинктивных потугах мировой души, «землю, осуществляющей творческие семена своей софийности. Это есть будущее место «изгнания» Адама из райских (и как бы сверхприродных) условий бытия в мир природный, полный «борьбы за существование». Сюда он ввергается по определению Божию, которое, конечно, не изменяет человеческого естества, но лишь констатирует онтологическую неизбежность такого пути жизни в природном мире после грехопадения и вследствие его. Эта земля, которая таила в себе возможность сделаться садом Божиим чрез творческое послушание Адама в возделывании и хранении ее, благодаря его непослушанию являет скудость, произращая «терния и волчцы». Только этот природный мир и введом падшему человеку. В нем нет рая, который до времени как бы изъят из мира после изгнания из него Адама: «и выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой взят» (Быт. 3, 23). Из этой земли несутся стоны «эволюционного» бытия, с борьбой за существование, «экономическим материализмом» и смертью. Первая попытка преодолеть эту эволюционность изнутри: как бы не удалось. Рай взят из мира, как неосуществившаяся и уже неосуществимая возможность. Он отошел в тот небесный план первообразов мира, который введом духам бесплотным, его хранителям и служителям, и до времени этот рай, закрывшийся для человека, охраняется огненным мечем херувима. Но что же представлял он собою, этот земной и как бы «исторический» рай?

Прежде всего, это было райское восприятие творения: безгреховный человек и не мог видеть его иначе, как Божий сад. При этом его ведение могло быть неполным и ограниченным, потому что жил он, оградой рая отделенный от прочего мира,

как и вообще все в нем было в состоянии лишь предварительной, но не окончательной гармонии. Однако рай, как нарочитое обиталище человека, только и был возможен на земле при наличии этой безгреховности, с открытостью человека ко всему творению, какая свойственна ему, как призванному стать его царем. (Эта открытость и находит выражение в его способности к именованию животных: Быт. 2, 19). Но соответственно этой способности человека к восприятию рая, он мог явиться на земле особым дополнительным творческим актом Божиим (2, 8–9), который мог бы быть воспринят и всей природой только в связи с наличием совершенного творения, безгреховного человека. Рай явился предварением того, что было сокрыто в недрах всего природного естества, его, так сказать, эсхатологией; образ нового рая, начертанный в 22, 1–5 Апокалипсиса, с рекой и деревом жизни, вмещает то, что было в саду Эдемском. Но последний, явленный на земле лишь в связи с безгреховным состоянием человека, становится недоступным, трансцендентным творению и как бы несуществующим после его падения. Его деревья вырождаются и дичают, а райские реки становятся географически-историческими. В их бассейне уже не найдется места для рая, ибо райское видение погасло. Если человек до своего падения мог иметь жительство только в раю, в предварительно явленном совершенстве природы, то после падения он уже не мог вместить этого совершенства, и ему стала доступна лишь земля изгнания, т. е. такое состояние природного мира, которое было ему свойственно до человека и помимо человека, вне его господственного хранения и возделывания, и сам человек сделался только природным. Поэтому в природном мире и не находится и не может найтись следов рая, как сверхприродного озарения природного естества. Образовался разрыв во внутренней жизни природы, вследствие которого «тварь покорила суете» (т. е. лишилась райского совершенства) не добровольно, но «по воле покорившего», и «совокупно страждет и мучится донныне» (Рим. 8, 20, 22). В жизни творения намечались две возможности: «эволюционно»-инстинктивного развития ранее человека,

однако с тем, чтобы в его водительстве, получить свет разума и освобождение от власти безипостасной стихийности, и уже с человеком, который и призван был стать тварным богом, хранителем и возделывателем рая. Но вместо того, чтобы очеловечить природу, человек сам сделался рабом последней и пленником ее необходимости, доколе новый Адам, «Человек с неба», не вернет человечеству им утраченную царственность, и мир природный не явится новым небом и новой землей с новым градом, святым Иерусалимом (Откр. 21, 1). Одновременно с взятием рая от земли или (что то же) с изгнанием из него Адама, последний лишился и славы Божией (Рим. 3. 23), облекся в «кожаные ризы» истории, чтобы возделывать землю, из которой «был взят» (Быт. 3, 23), т. е. призван был долгим историческим путем восходить к изначальному, однако неутраченному, состоянию.

Итак, ни рая, ни состояния бегреховности прародителей, *in statu naturae purae*, мы не знаем в истории. Все это принадлежит мета-истории, и этого не следует поэтому искать в историческом мире и времени, они принадлежат истории, только как ее пролог. До своего падения Адам есть в своем роде единственный «прародитель»; после же него он есть один из многих, принадлежащий к определенному поколению и эмпирически связанный со всем органическим миром. Ева же становится «матерью всех живущих» (Быт. 3, 23), т. е. выражает собою единую природность человечества, осуществляемую в ряде естественных рождений. Можно сказать, что между метаисторией первых трех глав Бытия и историей рода Адамова лежит онтологическая пропасть. Даже если признать, что Адам начального повествования Бытия и последующего есть одно и то же лицо (к чему нет прямой необходимости, поскольку «адам» первых глав есть вообще человек, в дальнейшем же он есть уже определенная индивидуальность, имеющая собственное имя), то, во всяком случае, их разделяет порог, лежащий между метаисторией и историей. Адам, начиная с 4 главы, есть «патриарх», родоначальник определенного поколения, притом, очевидно, отнюдь не единственного в

истории. Из текста 4 главы следует, что наряду с «адамитами» подразумеваются и другие человеческие племена.⁹⁶

Таков может быть сделан общий вывод относительно исторического и метаисторического Быт. 2–3. На путях развития жизни на нашей планете, в филогенетической лестнице человека появляется животный вид *homo sapiens*, а в нем особь, способная и достойная сделаться вместилищем человеческого духа, послужить для его воплощения. Это соответствует сказанию о том, что «создал Бог человека из праха земного» (2, 7), т. е. из той самой «земли», из которой произошли и все виды органической жизни (так что в этом смысле оказалось возможно даже и отождествление: «земля еси и в землю отыдеши» (3, 19). Это прекрасное животное, в своей форме уже предображающее человека, принимает от Бога человеческий дух, и просветляется им. Из совершенного животного чрез этот акт, уже превышающий бытие органического мира и потому не поддающийся какому бы то ни было эмпирическому наблюдению и истолкованию, возникает совершенный, т. е. соответствующий творческому замыслу человек, несущий в себе задачу и потенцию очеловечения мира. Этот совершенный человек исходит (в указанном смысле) из рук Божиих в мир, в нарочито очеловеченный для него сад Едемский. Но в своем падении человек уже утрачивает свою совершенную человечность, она остается за пределами истории, как неосуществившийся идеал. Человеческая же история начинается и идет таким же «эволюционным» путем, как и остальное творение, с той, конечно, разницей, что человеку даже и в природном процессе остается присуще сверхприродное начало его духа.

Никогда не было, да и не может быть доказано с бесспорностью, что вся история человечества только «эволюционна», т. е. начинается и протекает в направлении от низшего к высшему, а не наоборот. Эта идея прямолинейного и всеобщего, всеохватывающего прогресса (хотя бы совершающегося и с отступлениями) и не может быть доказана за отсутствием самой возможности такого исчерпывающего опыта. Она является не столько итогом фактического

наблюдения, сколько априорным, чисто доктринальным предубеждением, в свете которого расценивается и обесценивается свидетельство Библии. При отрицании же универсальности принципа эволюции имеется полная возможность не только отвести надлежащее место и этому последнему, во также и утвердить истину изначального богооткровения в мета-истории, свет которого сохранялся и в истории человечества в избранной его части (последняя, впрочем, и сама не была недоступна веяниям окружавшего язычества). Т. о. возникает наличие двух путей ведения и жизни: богооткровенной религии Ветхого Завета, вверенного «избранному народу», и естественного откровения, со всеми его мутными, искажающими и затемняющими приращениями. Таким образом, изначальное совершенство человека, как и его падение, может и должно быть понято, как подлинное событие в жизни мира и человека, хотя оно и принадлежит метаистории, однако в своих последствиях в истории определяется, как некоторое ее *a priori*.

В первородном грехе мы различаем его распространение как на всю человеческую природу, так и на все человеческие особи. Начнем с первого. Распространение первородного греха чрез рождение понимается как тяжелая наследственность, поскольку мы все находились тогда во Адаме. Последнее почитается как бы самоочевидным, нисколько на самом деле, не будучи таковым. То, что эмпирически является «наследственностью», свидетельствует об онтологическом факте, именно о существовании некоторой реальности вида, как особой таинственной силы, получающей для себя вполне эмпирическое выражение. Существование вида, благодаря этой эмпирической самоочевидности, почитается само собою понятным как «наследственность», явления которой доступны конкретному исследованию и учету. На самом же деле, как первичный факт или сила, наследственность свидетельствует о существовании вида или, что то же, «природы» (в отличие от особи или индивидуальности). Она принадлежит метафизике, точнее мета-эмпирике, как сила действующая поверх или в глубине видимой действительности. Ее нельзя мыслить иначе,

как в категориях идеального бытия, – идей Платона или энтелехий Аристотеля, к чему и склоняется передовое естествознание, в согласии с откровением, которое определенно учит о сотворении растений по роду их (Б. 1, 11–12), как и животного мира по роду их (21, 25). Род для каждого образа бытия есть его софийный первообраз, который онтологически предшествует, предуславляет его бытие в мире. Это есть именно тот основной принцип в конкретной действительности, которого ухитряются не замечать эволюционисты, стремясь объяснить «происхождение видов» лишь из их эволюционной реализации, хотя на самом деле объяснению подлежит именно их наличие и устойчивость. «Виду» свойственно не только эволюционно «происходить», но и происшедши быть. Вид есть идея, которая становится и фактом. Он есть сила, которая определяет жизнь особей, их качество.

В отношении к своей природе человек есть также род или вид, многоединное человечество. Здесь между человеческой природой и видами в животном и растительном мире существует полная аналогия. Это единство человеческой природы и выражается в наследственности, которая связует в единство отдельные индивиды в расчлененной, многообразной связи родов, поколений, семейств, народов. Наследственность есть лишь эмпирическое выражение первообраза, единой природы. Принять это единство человеческой природы (это и означает, в конце концов, что тогда мы все были во Адаме) столь же естественно, как и допустить изменения в этой природе, которые могут иметь силу для всего рода. Человечество Адама до грехопадения, *in statu naturae purae*, как и после него, – до искупления и после него, остается тем же единым человечеством, имеющим единую судьбу. Исходное бытие рода есть некоторая изначальная данность, сверхприродная и первозданная (чего не умеют понять эволюционисты). Оно принадлежит тварной Софии, имеет первообраз в ней, причем человечество, как первообраз первообразов, все их в себя включающий, есть мир «стяженный». Притом надо не только признать это устойчивое

бытие рода, но и его изначальную полноту и реальность. Ошибка эволюционизма в понимании родов и видов заключается в том, что они мыслятся как сумма или интеграл бесконечного ряда дифференциалов, ничтожных изменений,⁹⁷ так что самое существование целого или вида тем самым фактически отрицается в пользу этих слагаемых, из которых ни одно в себе не вмещает идеи вида как таковой. Это потому, что эволюционному мышлению свойственно отрицать первообразы, идеи-силы. Но тем самым отрицаются и роды бытия, признание которых остается лишь делом удобства классификации (подобно тому как мы в повседневной жизни признаем обращение солнца вокруг земли, хотя и знаем, что на самом деле действительность этому противоречит).

Это изначальное бытие человечества, как единства, выражается в учении о первоАдаме, в котором «все тогда находились». Это «нахождение всех» относится именно к единству человеческой природы, получившей свое самоопределение в перво-и все-Адаме. Это явление всей человеческой природы, всего человечества в едином Адаме дано в Откровении, и оно является постулатом софийной антропологии. Здесь обнаруживается полная непримиримость учения Откровения, креационизма, с эволюционизмом. Последний не знает изначального и единого человечества, и для него, существуют лишь его индивидуальные атомы, из которых путем сложения возникает человечество. Разумеется, такое представление явно противоречиво даже в формальном смысле, ибо атомы и суть только атомы, которые потому и не могут ни во что интегрироваться. Для этого атом должен быть атомом чего-либо, и прежде всякого отдельного атома должно существовать это что, как целое предшествует частям, а не возникает из них. Первообразы или первоэнергии неделимы, и первоАдам по отношению к человеческой природе есть и все-Адам, несущий в себе все человечество. И именно в этом смысле, по отношению к целокупной его природе, справедливо, что «все мы находились тогда во Адаме». Природа раскрывается во множественных индивидах, но не делится, вся она внутренне прозрачна и проницаема, имеет единую судьбу.

Поэтому, если в первом человеке совершилось его самоопределение в отношении к природе, а в силу того и известное повреждение этой природы, оно с необходимостью распространяется на всю природу и на всех людей, как наследственная болезнь. При этом, вследствие исключительной связи, существующей между ипостасью и природой в глубочайших тайниках личной жизни, в интимных ее источниках, необходимо повреждается и личная жизнь всех ипостасей, принимает характер зловеще-роковой и противоречиво-трагический. Достаточно вспомнить всю жизнь «тела смерти», страшные судороги пола, заболевания душевные и телесные, чтобы понять первородный грех и как рок, тяготеющий над всем человечеством.

Однако это знание рока не есть еще сознание греха. Для того, чтобы рок был осознан как грех, нужно еще сознание личного в нем участия, и лишь в последнем смысле можно говорить о первородном грехе, как личном грехе, с которым каждый является в мир (почему Церковь и устанавливает крещение младенцев). Но при таком положении вещей возможны только два исхода: или прямое отрицание первородного греха, как такового, ибо личный грех совершен только Адамом, а его потомки незаслуженно несут клеймо и последствия этого греха, хотя они в нем лично неповинны, – такое допущение явно содержит отрицание первородного греха; или же признание личного участия в нем каждого из нас, о чем и свидетельствует нам, хотя и смутный, анамнезис. Но такое личное грехопадение, делающее нас сопричастными греху Адама, не имело места в пределах этого мира, след., оно совершилось за его пределами, вернее, на самой грани нашего в него вступления (идея пред-существования в смысле времени, предшествующего нашему зону, осуждена Церковью в доктрине Оригена и по существу несообразна со здоровой онтологией.⁹⁸ Но, конечно, о самом премирном грехопадении наша память не может хранить прямого воспоминания, а только глухой онтологический анамнезис, поскольку оно для нас есть не событие, но состояние.

Это личное грехопадение на грани мира есть столько же постулат нашего самосознания, сколько и очевидная действительность, свидетельствуемая явным различием личных характеров. Последнее кажется прирожденным или «интеллигибельным», оно не может быть объяснено причинностью этого мира, и этот характер выражает именно индивидуальность в ее корне. Эту мысль следует связать и с более общей мыслью (см. выше), что человек сам в известном смысле участвует в своем происхождении, принимая свое бытие от Создателя, причем это принятие совершается не в монотонной одинаковости, но в индивидуальной окачествованности самоопределения. Каждая личность предсовершает падение Адамово (с различием в образе и интенсивности). Она как бы его повторяет в своем согласии вступить в поврежденный грехом Адама мир, с принятием поврежденной человеческой природы, одетой плоти, несущей в себе уже семя смерти. Это принятие становится здесь равнозначным принятию бытия вообще, ибо иного, безгреховного мира по грехопадении Адама уже и не существует.

Однако это рассуждение оставляет без разрешения следующую трудность. Падению Адама предшествует, соответственно Быт. 2, состояние первоначальной невинности и «славы» (Рим. 3, 23), а в то же время не совершившегося выбора или самоопределения (*liberum arbitrium indifferentiae*). Из этой неопределенности он выводится чрез заповедь, с возможностью ее блюденia и нарушения. Это самоопределение совершается, в отличие от «премирного» самоопределения всех потомков Адама, во времени (хотя предположительность пребывания Адама в раю до грехопадения нам и не открыта, да это для данного вопроса и не имеет значения). Адам сотворен в состоянии безгреховности, которое, однако, силою его самоопределения оказалось лишь до-или пред-греховностью. Т. о., его определение к бытию включает оба состояния: изначальное, соответствующе замыслу Божию, и падшее, в которое входит омрачение грехов. Такая раздельность или двойство свойственны только первочеловеку, именно как

первому, в котором начинается человеческий род. В прародителе выявляется его состояние не только в заключительном самоопределении, но и в процессе, в котором явны оба его диалектические момента: первозданная гармония и «познание добра и зла» с плененностью стихии мира. Но первый человек, именно как первый, самоопределяется не только индивидуально, но и универсально, в нем устанавливается отношение человеческого духа к своей природе, которая едина для всего человечества. Для этого последнего, т. е. для всего потомства Адама, нет уже выбора между миром в состоянии до грехопадения Адама и после него. Для него есть только быть или не быть в этом мире, находящемся в уже недолжном состоянии, причем, однако само это принятие бытия в нем, это быть, включает бесконечное количество индивидуальных самоопределений и градаций. Это самоопределение совершается не во времени, как осуществилось оно для Адама и Евы, но надвременно, однако в обращенности к времени и практически как бы одновременно с Адамом, во Адаме. Все его потомки, вступая в мир, каждый лично, приемлют и первородный трех. С ними не повторяется заново искушение во Эдеме, ибо оно в известном смысле совершилось для каждого в его предвременном, на грани временного бытия, – вхождении в мир уже после искушения, в его последствиях, после грехопадения.

Таково самое общее значение той догматической идеи, что «мы все были тогда во Адаме». Но эта мысль имеет еще применение и в отношении к многоединству человеческих ипостасей. Каждая человеческая ипостась представляет собой самостоятельный центр мироздания, по Своему его ипостасирует. Однако ипостаси не суть лишь множество центров, индифферентных друг к другу и через это как бы умножающих количество миров. На самом деле мир для всех только един, как и человеческие ипостаси суть не ряд, но род, с внутренним многоединством, осуществляемым в единстве природы. Этот род носит в себе образ Св. Троицы в Ее ипостасной множественности при еднотелности. Триипостасность представляет собой совершенное раскрытие божественной

личности, как Отца и Сына и Духа Св. Но не представляет ли Ее образ в человеке также аналогичного раскрытия начала многоипостасности в единстве природы, так что отдельные ипостаси суть разные ипостасные аспекты некоей многоединой ипостаси целокупного Адама, не тождественные в Своем различии, но и не чуждые взаимно, ибо включаются в многоединство человека Адама? Это многоединство, не данное, но только заданное во множественности ипостасей, становится и некоей сверхприродной, благодатной действительностью: «да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе... да будут едино, как Мы едино» (Ин. 17, 24–2). То, что разделяется на «индивидуальности в состоянии холодного безразличия или вражды, становится взаимопроникаемым и прозрачным в единстве любви. Поэтому можно говорить не только о единстве человечества, но и о единстве человека, первородного Адама, в котором – еще раз и по новому – и мы все тогда были. Существует, иными словами, связь любви или, по крайней мере, солидарности родовой личности, из которой не может быть полного и окончательного выпадения. Мы еще раз – с другой стороны – упираемся в идею полноты законченного, себя исчерпывающего, человеческого многоединства, целокупного Адама, и становится понятным, почему руководящая его ипостась – просто уже как первая, влечет в своем падении за собою и свои, так сказать, со-ипостаси, от нее неотделимые в судьбах своих, в частности, в тайне первородного греха, кш и в тайне общего грядущего спасения, ибо все мы есьмы Адам, носим это имя всечеловека.⁹⁹

И конечно, в новом Адаме, во Христе, который есть новый Всечеловек в нашей всечеловечности, мы все соединяемся, как бы включаемся в его личность, есьмы «христиане», т. е. христы, как члены тела Его, в Нем получаем «имя новое» (Откр. 2, 17), и живем не сами, но живет в нас Христос, по силе нашей любви к Нему, которою множество преодолевается в многоединстве: «заповедь новую даю вам, да любите друг друга: как Я возлюбил вас, (так и вы да любите друг друга» (Ин. 14, 34).¹⁰⁰ В Новом Адаме, хотя и превышает сила человечества ветхого Адама, однако она не упраздняется. Именно, это изначальное

ипостасное многоединство человека, обладающего единой природой, делает понятным принятие Логосом человеческого естества («плоти») в его полноте, без его умаления или насилования. Но эта одна ипостась в то же время есть и все-ипостась, совершенно аналогичная человеческому многоединству. Каждая человеческая личность воспринята Логосом в Свое человечество не только природно, но и ипостасно, поскольку ипостась Логоса есть именно Первообраз человека в небесах, который осуществляется в человеке как образе этого Первообраза. В ипостаси Логоса содержатся все человеческие ипостаси, которые способны к уподоблению этому образу, онтологическому слиянию с ним. Разумеется, это относится, так сказать, только к онтологии спасения, а не к его совершению для себя свободой каждого; но «Бог ищет всем человекам спастися... ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеком, человек Христос Иисус» (1Тим. 11, 4–5). Здесь характерно именно это сопоставление: всех людей и единого посредника Человека, т. е. всечеловека Христа. Но всечеловечество Христа в Его собственной ипостаси находится в прямой аналогии с всечеловечеством Адама в его ипостаси. Он есть предусловие и боговоплощения.

Вся глубина и значительность этой идеи человечества как многоединства в целокупном Адаме, ветхом и Новом, по которой все мы были во Адаме, как и все есмы во Христе, раскрывается в различных аспектах. Современному сознанию она наиболее доступна в биологическом аспекте, как сила наследственности, органической связи рода, и в синологическом, как сила стадности рода, проявляющаяся в экономической, правовой, государственной, культурной, языковой связи. Индивид не существует вне этой связи, которая есть некое «общее место точек» для человека. Однако, биологически-социологическое, вообще эмпирическое опознание этой связи, очевидно, недостаточно, потому что само требует для себя объяснения. Наследственность и стадность действуют и во всем животном мире, развивающемся «по роду их», и однако этого недостаточно для наличия истории, как общих судеб человечества в его индивидуальном многообразии.

Для уразумения этих судеб надо постулировать общий онтологический сверх-индивидуальный и все-индивидуальный субстрат истории. Позитивизм в добровольном самоослеплении отрицается онтологии, довольствуясь ее суррогатами в ничего не говорящих «мифах» о силе наследственности и стадности, которые сами по себе являются, конечно, не менее таинственны, несмотря на то, что их феноменология и доступна эмпирическому наблюдению. Такой онтологией, скрепляющей собой силу наследственности и общности в пределах человеческого рода, является антропологический принцип многоединства, – многоединого Адама, единого, но и многоликого человечества, единого в творении и в падении, в искуплении и воскресении, во Адаме и во Христе. Только эта идея соответствует и фактическим данным, и постулатам антропологии в ее биологическом и социологическом аспекте. Судьба человечества многоедина. Эту мысль надлежит провести через всю антропологию (хотя обычно, если она еще применяется, хотя и недостаточно, в сотериологии, то совсем уже утрачивается в эсхатологии, где человечество просто рассекается на две части без всякой дальнейшей связи. Но об этом ниже).

Следует установить еще общее различие между первородным грехом ὑμάρτημα или греховностью, и отдельными грехами παραπτώματα, между грехом онтологическим и эмпирическим или историческим. Они различны, поскольку первый принадлежит к довременной онтологии человека, вторые же к ее эмпирическому осуществлению в свободе, причем первый до конца, онтологически изглаживается Новым Адамом, вторые же представляют живой мост между Адамом ветхим и Новым в усвоении человеческой свободой дара искупления. В чем же состоит природа первородного греха? Есть ли это прямое и честное зло нехотения добра из нелюбви к Богу, из безумия тварного себялюбия и самолюбия, или же это есть нечто сложное, где зло нелюбви к Богу и тварного нарциссизма (который с такой полнотой отрицается первой заповедью блаженства: «блаженны нищие духом») соединяется и до известной степени осложняется обманом, самообманом,

заблуждением? Человеческая природа по сложности своей в сравнении с бесплотными духами таит в себе особую возможность антропологической ошибки, которая связана и с грехом, именно на почве несоблюдения правильного соотношения между духом и природным естеством человека, его душой и телом. Уже утрата этого равновесия таит в себе то господство плоти над духом, которое делает человека рабом плоти и «чадом гнева» в очах Божиих. И эта утрата равновесия, господства духа над природой, является источником греховной жизни, от которой человек может избавиться лишь чрез Нового Адама, пришедшего «обновить падшее человеческое естество». Человек пал не сам, но был обманут и соблазнен змием, притом в самом высоком своем призвании, – к богочеловечеству: «будете как боги». Соблазн относился не к цели, а к средствам, к ложности пути; обожение не достигается приобщением к плоти этого мира (вкушением плода) чрез ложное миролюбие, мироверие и миробожие. Но в этом заблуждении, конечно, уже заключалось зерно греха: отпадение от Бога, охлаждение любви, недоверие, непослушание, а в связи с этим утрата изначальной и благодатствованной гармонии. В связи с этим уже поднимает голову нечистая похоть и начинается путь познания «добра и зла», т. е. **относительного** добра чрез преодоление его отрицания со стороны зла, вместо изначальной святости, не знающей этой связанности и противоположения добра и зла, но пребывающей выше их. Последствием этой внутренней дисгармонии является и расстройство отношений человека к своему собственному телу, ставшему смертным, вследствие недостаточной силы человеческого духа в обладании им, а также и ко всему природному миру. Очень важно установить, что первородный грех имеет и космическое значение: в лице человека, призванного быть царем мироздания, возделывателем и хранителем космоса, но потерявшего эту свою силу, вся тварь оказалась лишенной тварного логоса и покорилась «суете». Это значит, что природа была предоставлена собственным силам, т. е. инстинкту души мира, в ее софийной мудрости, но и в безипостасной слепоте. Ипостась мира, человек, сама

оказалось как бы с завязанными глазами, подчинилась инстинкту. Она не до конца потеряла свет разума, поскольку падение человека есть лишь его ослабление и извращение, однако, без утраты неуничтожимого образа Божия в нем. Тем не менее, изначальная власть в мире, данная человеку при сотворении, сменилась тягостным и трудовым хозяйствованием. Творчество стало соединено с корыстью и насильничеством, а обладание сопровождается плененностью на скорбных и трагических путях истории: начинается эра «экономического материализма», с исканием его преодоления на путях истории.

История представляет собой как бы разбитое зеркало, в осколках которого криво и раздроблено отражается образ Божий в человеке. Мировой «апокатастасис» состоит в том, чтобы восстановить этот целостный образ, воссоединяя осколки на путях его окончательного явления уже за гранью истории. Но вся изломанность и трагическая безысходность этого пути определяется первородным грехом, который есть первоисточник человеческой трагедии. Последняя есть свидетельство высшего благородства человека, Божественного его призвания. Он не может удовлетвориться ни чем меньшим, но в то же время не имеет силы это призвание осуществить. Такая его судьба нашла для себя символическое выражение в образе Прометея, восхитившего огонь с неба и сообщившего его людям для очеловечения их, причем это последнее сопровождается непримиримостью в отношении к власти князя мира сего, отпавшего от Бога. Прометей есть образ борьбы с метафизическим мещанством, с самодовольством мира сего, во имя высшего начала жизни, Царствия Божия. Мещански-люциферическое уразумение этого образа обычно обедняет его до уровня борьбы за имманентные эмпирические ценности этого мира, между тем как он зовет человека к «почести высшего звания», к Царствию Божию. Мещанство увековечивает добро и зло в их связи и соотносительности, как единственный путь жизни и восхождения. Тем самым падшее состояние человека с заложенными в нем возможностями признается высшим и единственным. Первородный грех имеет существенное значение при раскрытии человеческой природы с ее творческой

потенцией. Им ослабляется человеческое естество именно в характере соединения в нем нетварно-тварного духа, самого источника свободы и творчества, с «плотью», тварным человечеством, парализуется власть духа над телом, сила человечности. Мера этого ослабления определяется различно. Со времени бл. Августина повелось преувеличенно определять эту меру, как полную утрату свободы к добру, так что и потенция свободы может осуществляться только во зле. Эта мысль получила преувеличенное и крайнее выражение в протестантизме (с учением о *servum arbitrium* у Лютера и предопределении у Кальвина). Фактически то и другое означает утрату и самого образа Божия. Не притязая на точность, православная доктрина (в данном случае в согласии с католической) утверждает лишь известное (ближе не определяемое) затемнение образа Божия с ослаблением свободы, хотя все же при сохранении у человека способности к добру в противодействии злу. Следовательно, вообще сохраняется творческая сила человека.¹⁰¹

Разумеется, такое учение представляется непонятным и несообразным, если понимать свободу не в смысле модальном, как самоопределение в данности и из данности, но в абсолютном, то есть самоначального творческого принципа, как самоопределение из пустоты ничто, в котором якобы содержится нечто онтологически новое, свободное от данности. Независимо от недомыслимости и чистой отрицательности и пустоты такого самоопределения, надо сказать, что при его допущении мы получаем совершенно атомистическую доктрину о человечестве, как неопределенном ряде отдельных, несвязанных и несвязуемых между собою центров личной свободы вне общей для них данности. Признанием же всечеловеческого начала в этих индивидуальных атомах в свободу самоопределения уже вносится данность, и тем самым свобода становится лишь модальной, чем упраздняется абсолютность ее самочиния в ничто и из ничто. Но реальная, конкретная, т. е. модальная, свобода может быть больше или меньше, полнее или ограниченнее, она способна к убыли и возрастанию, она восходит от рабства греху и плоти к свободе

сынов Божиих в Духе Святом: «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор., 3, 17). Конкретная свобода есть положительная власть и сила, а вместе и ценность, которая нераздельна с еще более высокой ценностью, – именно индивидуальностью. В последней же свободная личность качественно и включается в целокупное человечество. Если бы человек имел абсолютную свободу вне всякой данности, определялся бы из ничто, он не имел бы и индивидуальности, как конкретного образа личности, ибо, ничем не определяясь, он оставался бы замкнут в себе, не имея точки опоры в действительности. И напротив, если бы человек всецело исчерпывался своею данностью, не имея модальной свободы в ее усвоении, он был бы вещью, будучи лишен всякого творческого отношения к себе и к миру, т. е. образа Божия. Но свобода тварная изменяется и возрастает от данности к заданности, от необходимости к творчеству, от факта к акту, от подчиненности к обладанию. Вообще свобода есть не абстрактно-статическое, отрицательное определение, но конкретно-динамическое самополагание от факта к акту, причем и то и другое сочетается в ней в различных образах. Первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силою которой возникло в его жизни недолжное преобладание факта над актом, чрезмерная зависимость от природы и связанность силы духа, с общей ослабленностью всего человеческого естества. Его состояние не было и не могло быть неизменным и устойчивым. Оно включало в себя возможность еще глубочайшего падения (состояния «плоти» или же осатанения, плененности у демонов), так же, как и восхождения от силы в силу, до святости Богоматерней. На этой изменчивости основана и возможность спасения через искупление, чрез принятие силы, освобождающей от тягостной неволи миру, дающей новую власть над ним. Первородный грех влияет на свободу человека количественно, поскольку он умножает зависимость его от природы, и в этом смысле его до некоторой степени расчеловечивает, делая из царя рабом. Лишь в долгом и трудном процессе человек выходит из этого рабства. Но грех этот влияет и качественно, подчиняя себе человека

внутренне, определяя направление его жизни в рабстве греху и плоти, вызывая трагiku противоречия между *velle* и *posse*, *velle* и *esse*. Эта трагика находит выражение в общечеловеческом вопле ап. Павла: «бедный я человек! И кто избавит меня от этого тела смерти?» (Рим. 7, 24). Изначальная – и даже больше, чем изначальная – свобода сынам человеческим возвращается Богочеловеком. Только Он явил в Себе полную меру человеческой свободы, связав ее с подчинением воле Божественной, как это выражено в догмате VI вселенского собора о двух волях и двух энергиях, из которых воля человеческая «следует» ἐπομένῃ воле Божией. Это определение в сущности относится к тварной свободе и дает ей догматическое определение и истолкование. Полнота свободы тварной выражена в молитвенной заповеди; «да будет воля Твоя, яко на Небеси и на земли», так же, как и в молитве Богочеловека от лица Своей человеческой природы: «не как Я хочу, но как Ты... да будет воля Твоя» (Мф. 26, 39–42). Первородный грех, как противление Божией воле, распространяется по всей поверхности человеческой жизни, отравленной змием в тайниках воли и глубинах плоти. Он есть не уничтожение, но как бы паралич свободы. Тем самым тварная свобода теряет радостно творческий характер возрастания, ей присущий, но является трагически ослабленной. Тем не менее, сколь бы ни был глубок паралич свободы и пленение духа у стихий мира, нельзя говорить об ее полной утрате или «*servum arbitrium*», ибо свобода есть собственная стихия духа, который есть, прежде всего, самоположение и самоопределение. Мера последнего может быть умалена и неприметна, сведена почти к потенции. Но все-таки остается нерушимой аксиома о том, что природа духа есть свобода: абсолютное самополагание в Абсолюте, в Божестве, а относительное – в данности и на основе данности, в творении.

Глава четвёртая: Бог и тварная свобода

1. Промысл Божий о мире

Бог положил бытие мира в Софии. Премудрость Божия есть положительное начало мира, созданного из ничего. Мир объемлет в себе эту Премудрость, она есть сила его бытия, та его божественность, о которой сказано: «в Нем мы живем и движемся и есьмы» (Деян. 17, 28). Этом положительным основанием придана нерушимость миру: «ибо утверди вселенную, яже не подвижется» (Пс. 92, 1). Творческие глаголы Божии, с благословляющим да будет, на все времена звучат во вселенной. Мир единожды сотворен, но творческий акт сверхвременно и всевременно продолжается: «Отец Мой и ныне делает, – и Аз делаю» (Ин. 5, 17). В этом смысле сохранение бытия мира с его нерушимостью уже содержится в творение мира и не требует для себя особого примышления.

Тем не менее, учение о Промысле Божиим, поставленное вне всякого сомнения Откровением,¹⁰² относится именно к сохранению творения, в смысле направления его жизни. Мир не замкнут в себе, не закрыт для того духовного воздействия, которым вносятся в него как бы новые природные силы,¹⁰³ но направляется в своей жизни Божественным Промыслом. Иногда это направление совершается чрез ангелов (образы Апокалипсиса), иногда в применении к Промыслу говорится просто о Боге. Но во всяком случае данные Откровения совершенно не мирятся с тем представлением деизма, по которому мир оставлен Творцом на свою собственную участь, и Бог уподобляется искусному механику в отношении к однажды сделанному механизму с постоянным ходом, – *perpetum mobile*. Это сравнение никуда не годится уже потому, что в своей антропоморфности в отношении к Богу применяет определения времени, **прежде и после**: Бог, начиная с известного времени и до определенного срока, творит мир, а затем совершенно прекращает всякое к нему отношение, обрекая его на безбожие, а Себя на безмирность. Этим, очевидно, вносится изменчивость и в образ бытия Божия (что недопустимо). Миру приписывается здесь существование, как бы совершенно внебожественное. Но

в таком смысле он, будучи «вне» Бога, является для Него границей (что еще менее допустимо). Вообще деизм есть крайняя форма софиеборства, которое, как совершенно устраняющее софийную связь Бога с миром, практически является и безбожием. Отношение Бога к миру не исчерпывается одним лишь призыванием его к бытию чрез повеление Божие: да будет. Оно является положительным соотношением в Софии, – Божественной и тварной, можно сказать, некоей общей жизнью Бога в мире и мира в Боге, что и выражается в идее Промысла Божия о мире. Мир, сотворенный Богом, всевременно поддерживается в бытии этим творческим актом, как не имеющим ни начала, ни конца, поскольку его творение восходит к Божественной вечности: Бог никогда не начинал быть Творцом, как никогда и не перестанет быть им (см. выше). Но этот сверх-и всевременным характер творения, как самого бытия мира, соединяется с божественным блюдением этого мира в его собственной жизни, т. е. во времени. Таково отношение Бога к сотворенному миру, имеющему в себе силу бытия и в этом смысле самосущему в собственной жизни. Для рассудочного мышления здесь явное противоречие, которое и ищет своего преодоления в деизме: или Творец, и только Творец, – или Промыслитель, но только Промыслитель, *terium non datur*. Откровенное же учение требует именно этого сверхрассудочного *terium*: Творец и есть Промыслитель, и притом не в последовательности времени, как это принимается в наивном мышлении, но в совместимости того и другого, «одновременности». Самое бытие твари есть ее сотворенность, непрестанная ее творимость, которая осуществляется в жизни ее. По отношению к этой от Бога имеющей бытие твари Он открывается и как Промыслитель, причем этот промыслительный акт (или акт актов) для себя не имеет ни начала, ни конца. Бог всегда промышляет о творении, положительно соотносится с ним, живет совместной с ним жизнью (сколь ни является неточным такое выражение о совместной жизни Творца и творения). Однако, основания для этой совместительности заключается в самом творении мира, который в нем получает полную силу бытия, реальность для

Бога. Реальность мира есть реальность Софии тварной, ens realissimum, т. е. она происходит от самого Бога, и Бог не может умалить эту реальность, не умаляя Своей собственной. Но изначальная реальность с реальностью производной необходимо соотносится так, как ens realissimum с ens reale, или ens originale с ens derivativum. Не может быть двух одинаково первообразных реальностей, что было бы двубожие, но могут быть и существуют две неравные реальности; Божественная и тварная. Бог всегда является Творцом, т. е. творит Творение и, следов., его для Себя имеет, а потому Он всегда соотносится с ним, т. е. есть для него не только Творец, но и Промыслитель.

Однако сказанным устанавливается, так сказать, формальная возможность Божия промысления над миром, на основании наличного соотношения между Богом и миром, как двумя реальностями, имеющими бытие одна для другой. Но эта необходимая соотносительность реальностей не делает ли относительным самое бытие Божие, не лишается ли оно своей абсолютности? Однако это сомнение устраняется тем, что обе эти реальности, Бога и мира, не суть равные, но одна является производной в отношении второй и в этом смысле не может ее ограничивать. Бог есть Творец в Его самооткровении для твари, но Его собственное бытие в Себе, как Абсолютного, находится по ту сторону этого различия, оно трансцендентно для мира. Для твари поэтому оно ощутительно как абсолютное **не** (ᾠ) или сверх (trans, ὑπέρ) – всякого бытийного определения. Поэтому и самое соотношение Бога и мира, Творца и Промыслителя, прежде всего, есть собственное самоопределение Абсолюта, раскрытие Его в Себе, как Божественной Любви. Но, находясь в соотношении с Богом, творение воспринимает это последнее не тварной своей самобытностью, которая есть до-тварное и вне-тварное ничто, чистый нуль, абсолютная пустота, но божественной силой, в нею вложенной. В этом смысле это соотношение есть собственная жизнь Божества в Себе и «вне» Себя, как София Божественная и тварная. Последняя же есть жизнь и бытие Бога внебожественное, т. е. в творении.

Итак, возможность и необходимость Промысла Божия достаточно обоснована в самом Его творческом акте, силою

которого существует жизнь творения. Однако этим еще не определяется самый образ этого промыслительного соотношения в качестве «сохранения и управления» тварью. Не имеет ли здесь убедительности возражение деистов, как и всех вообще, отрицающих действительность Промысла Божия? Оно состоит в том, что этим Бог уподобляется несовершенному механизму, неудачно или неудовлетворительно создавшему мир. Если эта машина не может идти своим ходом, не требуя постоянной поправки или починки в виде сверхъестественного вмешательства в ее работу (всякого рода «чудес»), то, очевидно, она есть или дело несовершенного, ограниченного творца, или же в создании ее участвовали двое: один делал, а другой разрушал и портил. Недолжно ли и помимо всякого особого промысления все идти к лучшему «в сем наилучшем из миров»?

Если понимать творение мира так, как оно обычно понимается (к сожалению, не только в деизме, но и в школьном богословии), то это возражение следует признать безответным. Творение мира из «ничего» рассматривается здесь как действие Бога *ad extra*, силою Своего всемогущества и премудрости созидającego мир, который не имеет, строго говоря, никакого основания в Его собственной жизни. Вообще он является делом Божественного произвола, как в отношении своего образа, так и самого бытия. Таковое, действительно, может быть выражено уподоблением механизма в отношении к своей машине, хотя, впрочем, даже и машина не есть безразличный предмет его выдумки и в этом смысле внешнее и случайное дело, но находится во внутренней с ним связи, есть его творчество, откровение его личности, а постольку он сам.

Творение мира Богом не есть лишь дело Его всемогущества, ищущего себе проявления и находящего его в одном из возможного множества миров, но оно является самооткровением Бога-Любви. Оно связано с Творцом причастностью своею к Божеству и к Божественной жизни. Оно имеет в себе начало этой последней, им живет. Оно живет не только в себе, но и в Боге, не только для себя, но и для Бога. Хотя и вызванное к бытию из ничего, творение не есть ничто

пред Богом, п. ч. имеет в себе силу Божественную, так сказать, свою собственную божественность, которая есть тварная София. Все, что есть, существует силой Божией и в этом (но, конечно, только в этом и именно в этом) смысле божественно. Мир есть тварное божество, а творение есть самоположение Божие к внебожественному бытию. Мир имеет, поэтому в себе свою собственную метафизическую упругость. Он соотносится с Богом, уже не как пустое метафизически место, или чистое ничто, но как тварная София, божественная жизнь, налившаяся в ничто и обособившаяся в своем собственном внебожественном бытии, в тварном мире.

Но в этом случае возникает уже другой вопрос. Как тварная София, допускает ли мир еще особое божественное на него воздействие, каким является Промысл Божий, и нуждается ли в нем? Или же он уже имеет достаточную в себе полноту и совершенство, то «добро зело», которое завершено и в дальнейшем усовершеннии не нуждается? Не является ли Промысл Божий над миром как бы промышленiem Бога о Себе самом (что, очевидно, абсурдно)?

Однако, последнее соображение обессиливается тем фактом, что в творении божественные семена погружены в ничто, и бытие онтологически смешано с небытием, находится в состоянии становления, которому несвойственно совершенство по самому понятию. «Добро зело» относится к божественному плану (энтелехийности) творения, но не к данному его состоянию, которое отнюдь не является его последним словом. Творение в каждом из своих состояний несовершенно, поскольку оно незакончено, и, будучи predeterminedным в своей целепричинности, оно оставляет возможности разного своего осуществления, вариантов бытия.

Таким образом, мир получает самостоятельность в путях своих. Эта самостоятельность осуществляется в душе мира, как всеобщей связи, всеединстве тварного бытия. Эта душа мира (см. выше) есть тварная София в ее осуществлении в бытии. Как непостасное (но лишь способное к ипостасированию и к нему призванное) начало, душа мира осуществляет инстинктивную и в этом смысле слепую жажду и силу бытия. Ее

многообразные начала пробиваются к жизни не только в гармоническом согласии, но и тесня одно другое, в некоей «борьбе за существование», в стихийности своей. И сама эта стихия содержит в себе силы не только положительные, но и разрушительные. Эта душа мира есть не только начало жизни, но и «хронос, пожирающий чад своих». Она есть не только Порок божественного изобилия, но и Пения своей собственной незавершенности. Поэтому в своем собственном бытии она как бы раздвояется на «небо и землю», – мир ангелов, как носителей софийных первообразов творения, и земной реальности, которая имеет под собой клубящуюся tohu-va-bohu, изначальный хаос. Тварь возникает чрез таящиеся в ней силы мировой души в их стихийности, но в возникновении и в бытии своем она предполагает участие ангелов, их работу (это выражается в свидетельствах Слова Божия о существовании особых ангелов, блюстителей стихий: Откр. 7; 1; 16, 5; 15, 18, как и об их воинствовании). Этим выражается промысление Божие о тварном мире, осуществляемое чрез ангелов: стихийная жизнь мира в слепоте своей инстинктивности охраняется и направляется ипостасно-сознательным водительством ангелов, являющих собой как бы небесное зеркало земного творения, его кормчих. Это есть, так сказать, небесный (хотя и тварный) ореол души мира. Природный мир в своем собственном бытии, будучи предоставлен своей софийной инстинктивности, хотя и содержит неисчерпаемое богатство творческих энергий и жизненных начал, однако подвластен хаотичности, как проявленной множественности. Эта хаотичность может приводить и к столкновениям бытийных начал, и поэтому мир в природной основе своей нуждается в водительстве, совершаемом чрез ангелов. Но это водительство оказывается сугубо необходимым, прежде всего, в виду падения, происшедшего в духовном мире, а далее и падения человека.

Падение в духовном мире не могло не отразиться на мире природном, поскольку падшие ангелы, из бывших хранителей твари, становятся духами злобы поднебесной, отравляющими и развращающими творение. Это злое творчество в возможности своей достаточно засвидетельствовано в Слове Божиим.¹⁰⁴

Конечно, влияние бесов отражается в природном мире. У нас нет прямых данных, чтобы утверждать, что природные потрясения (как землетрясения, катастрофы и проч.) всегда обязаны своим происхождением не стихийному хаосу, но прямому приращению злых духов. То же самое приходится сказать и относительно некоторых явлений растительного и животного мира, как существование смертоносных ядов, всевозможных вредных растений, хищных зверей, самая жизнь которых есть взаимное самоистребление, наконец, отвратительных или вредных животных и насекомых и под. Разумеется, все эти оценки относительно, поскольку они делаются с ограниченной человеческой точки зрения и, конечно, можно сомневаться в том, доступно ли силам бесовским вызвать к существованию хотя какой-нибудь вид нового бытия и тем пародировать Творца и творение. Более вероятно, что мы имеем здесь лишь извращение благого образа творений даже до неузнаваемости. Но, во всяком случае, понятно, что это непрерывное нападение злых сил на творение Божие, делает необходимой и защиту от этого нападения, которое входит в общее служение ангелов, осуществляющих промыслительное смотрение Божие о твари.

Но это же смотрение выявляется в своей необходимости еще и с другой стороны. С падением человека мир теряет в нем того, кто призван стать его царем и руководителем, будучи ипостасью для всего творения, его в себе очеловечивая, приводя от хаотичной инстинктивности к разумности. Животный мир также оказывается обречен на одичание чрез оставление его в своей животности, между тем как животные предназначены быть друзьями человека, его как бы меньшими братьями. Чрез угашение мирового разума в человеке, которое совершилось в грехопадении, весь мир потерпел ущерб в своем развитии, сошел с путей своих, и вся тварь мучается и стонет «ради повинувшего ее суете».

Из сказанного следует, что мир в своем состоянии отнюдь не является совершенным и законченным в себе механизмом, который не нуждается в активном о себе попечении или водительстве Промысла Божия. Правда, в самом бытии своем

он остается нерушим. Однако, в путях своих он может подвергаться извращению и ущербу, становясь из сада Божия землей проклятия. Чрез это извращение мир, не взирая на софийные корни своего бытия, может осуществлять противление путям Божиим. Поэтому он нуждается в охране и водительстве. Это водительство и совершается Богом чрез служение ангелов. Безипостасная или досознательная природа в слепоте и стихийности своей не может иметь непосредственного общения с Богом. Поэтому оно совершается чрез посредство служебных духов, которые в своей собственной природе предуставлены именно для данного служения. Они служат здесь, сами будучи ипостасными духами, как природные, хотя в себе и сознательные, силы. Они суть сознание природы, а вместе с тем идеальная ее софийность. Они сами принадлежат к творению, однако, являя высшее его оформление. Они имеют определенное место в жизни природы. Будучи открыты вдохновением Божественным, они являются и проводниками энергий природных, совершителями мысли Божией о твари. Они служат софийному блюдению твари, это и есть то, что зовется Промыслом Божиим в природе. «Досязает (премудрость Божия) до конца, даже до конца крепко и управляет вся благо» (Прем. Сол. 8, 1).

Промышление Божие о тварях совершается силою софийности, им свойственной. Но подобно тому, как сотворение мира получает начало От Отца, «Творца неба и земли», который творит мир Сыном и Духом Св. в Софии, так и промышление о нем также совершается «Вседержителем» Отцом, чрез Сына и Духа Св. Промышление о мире, согласно учению Церкви, совершается всей Св. Троицей, соответственно различиям отдельных ее ипостасей. В этом смысле и в священных текстах говорится о промысле Божиим, прежде всего, как исходящем от Отца: Отец Небесный, «как солнце сияет на злых и благих и дождит на праведных и неправедных» (Мф. 5, 45), питает птиц небесных (6, 26), одевает кринь сельные (30), печется о малых птицах (10, 29–30). Но то, что сказано здесь об Отце, как исходной ипостаси, есть в данном случае лишь сокращенная монограмма Св. Троицы и Софии,

Премудрости Божией. Эти тексты об Отце имеют не ограничительное значение, которым бы исключалось участие других ипостасей в промыслении о твари, – такое толкование находилось бы в прямом противоречии со всем остальным учением Откровения, но здесь говорится об Отце, как о Боге вообще. Так же, как мир сотворен Св. Троицей в Софии, он Ею же сохраняется. Это принадлежит к числу аксиоматических начал богословия.

Однако, важно еще раз подчеркнуть разницу между творением и хранением мира или промыслением о нем. В творении мир получает определение своего бытия. В промыслении не придается ему нового бытийного определения, которое едино и непреложно, но однажды данное совершается и, так сказать, подтверждается Богом. Оно не нарушает и Божественного субботствования, отвечающего полноте творения в «шесть дней», но придает ему длительный, всевременный, актуальный характер. Поэтому промысление ни в коем случае не является ни новым творением, восполняющим и заканчивающим недоворшенное, ни онтологическим насилием, над миром, как бы заново его переделывающим, сообщаящим ему новые возможности. Такая мысль, отнюдь не чуждая католическому богословию, которое вообще допускает мыслимую множественность могущих быть сотворенными миров (а, соответственно, и премудростей Божиих), противоречит изначальной полноте и совершенству творения. Мир, единожды вызванный к бытию Богом, есть не только наилучший из миров, но и вообще единственный и совершенный. Но ему предстоит становиться самим собой, осуществлять это свое совершенство в тварной Софии на основе тварной свободы. Поэтому в жизни природы, одновременно как светит тварная София, откровение рая, так и бушует слепая стихия, природный хаос. Первая принадлежит ангельской стороне природы («утру», по толкованию бл Августина), вторая, – «ночи», ее мзональности, сотворенности «из ничего». Природа проходит путь своего ософиения, в котором водительство Промысла совершается чрез посредство ангельского мира. Но этот мир не вносит в ее жизнь чего-то совершенно нового и ей чуждого, он лишь

содействует ей становиться самою собою, осуществлять свой собственный образ, вложенный в нее Творцом. Природа есть *nascens natura*, симфония мира, ищущая гармонии сфер и преодоления своих диссонансов. Соотношение Божественного водительства и тварной свободы здесь выражается как непрестанное внедрение в жизнь твари ее собственных и ей доступных, но ею неосуществленных начал, и свобода здесь есть инстинкт жизни, бессознательное приятие животворящего духа, бессознательная, точнее, до-сознательная любовь твари к себе самой в своем божественно-софийном первообразе, природный эрос. В этом смысле можно сказать, что промысл Божий в природном мире есть сама Божественная София, действующая в нем, как сила внутреннего влечения, – по слову Аристотеля: *κίνησις ὡς ἐρῶμενον*.

Сказанным определяются пределы и характер этого промыслительного воздействия в отличие от нового творчества. Природа, хотя еще и не вполне *nata*, но лишь *natura*, в себе имеет свое собственное, нерушимое и пребывающее основание и содержание. Поэтому действие Промысла, если так можно сказать, его давление на тварь в ее же собственных целях, не может задавить или выдавить это содержание. Оно лишь направляет уже данную жизнь в соответственном смысле, осуществляет имманентные цели мироздания. Здесь лежит непреходимое различие между творением и промыслением. Для последнего чужды онтологические чудеса, – основное и всеисчерпывающее чудо есть само творение. Если промысление и сопровождается той высшей целесообразностью, в которой мы усматриваем «чудеса», то эти промыслительные действия должны быть все-таки отличаемы от нового творения. Последнее онтологически неместимо во всеисчерпывающую полноту творения, в которой Бог почил от дел Своих. Эта полнота творения есть не что иное, как его софийность. Есть лишь одна Божественная София, которая положена в основу Софии тварной. Потому и действие Промысла останавливается пред этой основой, блюдет ее и лишь устраняет противоборствующие ей или задерживающие ее энергию силы мировой косности, инерции или хаотического

мятежа, проясняя светлый образ Божественной Софии в сопротивляющемся ему ничто, получившее для себя бытие в творении.

2. Промысл Божий о человеке

Человек есть микрокосм, мир стяженный, который в нем преодолевает свою стихийность и обретает логос. Человек есть тварная София в полноте образа Божия в твари. Пред лицом этого основного соотношения снова возникает вопрос, поставленный в деизме: нуждается ли мир в дальнейшем вмешательстве Божиим в его судьбы, в нарочитом водительстве Промысла, или же этот последний является излишним и даже противоречивым? Не совершается ли чрез него отнятие того, что человеку отдано? «Князь мира сего» хочет именно такого обособления мира от Бога и на путь этого искушения увлекает человека. Напротив, Откровение решительно и определенно учить о Промысле Божиим в мире, об его водительстве в нем.¹⁰⁵

Возникает общий вопрос о соотношении между Богом и человеком в жизни творения. Прежде всего, спрашивается, нуждается ли человек в таком водительстве Божиим, после того, как он получил от Бога исшедший, нетварно-тварный дух и имеет образ Божий, как высшую и нерушимую в себе реальность? Есть ли, далее, онтологическая почва для какого-либо взаимоотношения между Богом и человеком, для того, что в православном богословии зовется синергизмом, или же таковое всецело исчерпывается актом сотворения человека по образу Божию, за которым последовало его отпущение на свободу в качестве князя мира сего? А за этим неизбежно возникает и второй вопрос: если в мире существует Промысл Божий, то как же он осуществляется в отношении к тварной, человеческой свободе, как могут совмещаться Божественное всемогущество, для твари имеющее значение преодолевающей необходимости, с человеческой свободой? Начнем с первого вопроса.

Образ Божий в человеке есть не просто «сходство» или «свойство», но высшая действительность, духовная реальность, энергия богоподобия и богоуподобления. Соединение «образа и подобия» есть реализация образа в жизни, переход от статики к динамике, от потенции к энергии. Но в то же время характер

образа ставит его в нерушимую связь с Первообразом, от которого он отображается. Образ в этом смысле является не самобытным, а производным. Вся его действительность обусловлена именно этой связью, он и есть сама эта связь *in actu*. Самобытность человека заключается именно в онтологичности этой связи, соединяющей Божество и ... ничто, погружающей «энергии» Божественной жизни в тварность. Но в ней уже заложена известная нераздельность Бога и человека, которая заранее исключает постулат деизма, радикально обособляющего Бога от человека вместе со всем творением.

Эту же мысль в понятиях софиологии точнее можно выразить так. Человек содержит в себе тварную Софию, есть в этом смысле тварно-софийная ипостась. Софийность человека означает вселенскую полноту его существа, тогда как его тварность означает ее же лишь в состоянии потенциальности. Софийность человеку дана, как возможность и лишь задана как действительность, в переходе от потенции к актуальности. Тварная софийность представляет собой смешение мзональной потенциальности становления с высшей реальностью божественных энергий. Первое есть еще-недействительность, вторая же есть пребывающая сила, а плод этого соединения – становление, восхождение от силы в силу. Тварная София по отношению к Божественной есть в этом смысле «вместилище» (ἐκταυεῖον), место отображения Первообраза. Притом сама эта отображенность, как и отображение, не есть статически неподвижное соотношение, но есть динамика жизни, и имеет, поэтому для себя времена и сроки, может быть больше и меньше, она изменчива и подвижна. Она есть жизнь, в себе соединяющая семена вечной жизни и тварной временности. Тварная Софийность для себя предполагает возможность беспредельного ософиения, приближения образа к Первообразу. Однако и наоборот, тварная жизнь может вмещать и противоположное движение, удаление образа от Первообраза, как бы с отрывом от него (хотя этот отрыв никогда не может привести к разрыву, т. е. к угашению образа, с упразднением и самого ἐκταυεῖον, ибо образ этот сам по себе обладает неразрушимостью, запечатлен вечностью, хотя и тварной:

aeviternitas, как отражение aeternitas. Эта вечная жизнь не имеет для себя предела, она неисчерпаема для твари, почему и сближение Софии Божественной и тварной не может иметь для себя конца или завершения, и есть в этом смысле «жизнь бесконечная». Ософиение твари включает в себе, поэтому бесконечные возможности разнообразного движения вверх и вниз, с замедлениями и ускорениями на этом пути. В этом смысле ософиение твари означает, прежде всего, непрестанное онтологическое взаимодействие Бога с тварью, или, на общепринятом языке, промысление Божие о твари. Тварь нуждается в этом воздействии, ибо она неполна, не удовлетворена собою, она жаждет восполнения, она ищет Бога. Обычное выражение этой мысли на языке богословия таково, что тварь ищет и получает благодать Божию. Принятие благодати, или ософиение твари, дается ей на путях обожения, т. е. такого соединения с Богом, которое уже совершено для всего творения чрез соединение двух природ, Божеской и человеческой, во Христе, согласно Халкидонскому догмату, а чрез сошествие Святого Духа на апостолов и на все человечество, согласно догмату Пятидесятницы. При этом нужно устранить одно предубеждение, встающее на этом пути. Благодатное ософиение человека, которое в особом смысле называется еще и спасением (см. ниже), не связано всецело с падением человека, с «beata Adae culpa». Обычно принято думать, что оно есть нечто чрезвычайное, приходящее извне, сверх природной призванности человека, его тварной софийности. И Боговоплощение и Пятидесятница, обожение человека, рассматриваются при этом лишь в их инструментальном значении для нашего спасения («сотериологически»). При этом не замечается, что эта онтологическая возможность «спасения» чрез обожение предустановлена уже в самом создании человека по образу Божию. Падение человека при этом означает лишь отклонение от прямого пути его восхождения, который ведет его к обожению или ософиению силою образа Божия в нем. Состояние человека до грехопадения менее всего соответствует постулатам деизма о совершенной обособленности жизни человека от Бога с

упразднением самого водительства Божия. Напротив, райское состояние отличается особой близостью Бога к человеку, которая, конечно, выражалась именно в «промышлении» Бога о человеке и взаимодействии (синергизме) Бога и человека. Бог как бы дает человеку уроки мудрости, пробуждает в нем его софийность, приводя человека животных для наречения имен им, вверяя ему и Еву, как плоть от плоти его, давая заповедь о хранении рая и о блюдении воли Божией относительно запретного древа. Также и суд Божий по грехопадению есть явление образа Божия в человеке, его софийности, чрез отрицательное раскрытие ее силы. Таковое же значение имеет и «Завет» Бога с людьми в лице избранного народа Божия, и скиния, и закон, и пророчества, весь путь Ветхозаветного откровения. Но то же, хотя иначе, в слабейшей степени, следует сказать и про «естественное откровение», за пределами Ветхозаветной церкви, вообще про религиозную жизнь всего человечества. И дела Промысла к ософииению твари не могут быть исчерпаны откровением лишь как учением. Сюда относятся также и дела Промысла Божия в судьбах отдельных лиц и всех народов. На путях этого водительства Боговоплощение и Пятидесятница, хотя и являются центральными, определяющими, совершительными событиями, но и они должны быть воспринимаемы в общей перспективе совершающегося ософииения твари. Последнее, внутренне в них уже совершившееся, еще ищет и ждет явного свершения в судьбах мира и человечества за пределами этой зоны, в парусии. По внутреннему своему значению все эти пути водительства Божия к спасению определяются связью образа и Первообраза, Софии божественной и тварной. Эта связь *in actu* и есть Промысл Божий, его основание и цель, целепричинность. Но эта связь, как соотношение между Софией Божественной и тварной, между Богом и миром, необходимо есть взаимодействие или «синергизм»: совершающееся богочеловечество, догматически установленное в определениях IV и VI вселенских соборов.

3. Божественная причинность и тварная свобода (проблема синергизма).

Как следует понять это взаимоотношение Бога и мира, если отвести соблазн деизма, устраняющего всякое взаимодействие или синергизм между Богом и миром? Впервые встала эта проблема пред блж. Августином в развитии его учения о благодати и свободе, точнее несвободе, человека после грехопадения. Бл. Августин для того, чтобы спасти остатки свободы, которую он столь ревностно защищал против манихеев, должен был свести ее к субъективно-психологическому состоянию человека, в такой форме осуществляющего необходимость. Доктрина предестинации, которую оказался вынужден защищать бл. Августин,¹⁰⁶ конечно, не оставляла места для актуальной, творческой свободы и могла представлять собой лишь психологическую иллюзию на фоне общего детерминизма (недаром же он допускает сам, что при наличии к тому прямой воли Божией не пал бы и Иуда, а ап. Павел остался бы гонителем Христа, след.. они являются только орудиями Провидения, чтобы не сказать его марионетками). Однако, в августинизме при его сотериологической ориентации детерминизм не является еще тем универсальным принципом онтологии, которым он становится у Фомы Аквината с его последователями даже до наших дней. Томизм, как и во многих других случаях, остается под влиянием аристотелизма в учении о Боге и мире. Исходное начато онтологии есть для него *quod movetur, ab alio movetur*. Весь мир пронизан причинной связью, которая восходит к первому двигателю и первой причине, к Богу. Механизм каузальной связи выражает взаимоотношение Бога и мира, как об этом свидетельствует множество текстов в творениях Фомы Аквин. Правда, эти тексты различно перетолковываются и оспариваются в своем значении. На этой почве в современном томизме возникла сложная контroversа,¹⁰⁷ в которой борются, по крайней мере, два основных течения в этом вопросе (с двумя учеными богословами во главе: Garrigou Lagrange и

d'Alès, а к ним примыкают и многие другие, Для нас нет необходимости входить в контroversу в пределах самого томизма и его интерпретации, тем более, что по мудрой сдержанности *infallibile iudicium* в данном вопросе после долгих и неудачных попыток достигнуть единомыслия, здесь предоставлена свобода мнений.¹⁰⁸

Мы коснемся лишь общих очертаний этой проблематики. Основная мысль доктрины, учения о *motio* или же *praemotio physica*, состоит в том, что Бог, в качестве первопричины и перводвигателя мира, определяет причинно все, в нем происходящее, и это есть не моральное, но именно «физическое», бытийственное, природное определение, распространяющееся и на «свободные поступки»:¹⁰⁹ Бог есть первый двигатель и первая причина, которой подчинены в своих действиях все вторые причины. Без признания *praemotio physica* нельзя было бы утверждать, что примат причинности есть в Боге, вместе с подчинением вторых причин в их действии. Т. о., принцип *praemotio physica* есть признание единой высшей, всепроникающей причинности Божией в мире:¹¹⁰ *Dieu déterminant ou déterminé, pas de milieu*, настойчиво повторяет видный представитель современного томизма.¹¹¹ Если Бог не обладает этой силой причинения без всякого ограничения, то он, оказывается, рассуждают томисты, зависящим от твари и ею ограниченным.¹¹²

В уразумении точного учения Фомы Ак. на основании многочисленных текстов его сочинений возникают большие трудности, ведущие к бесконечным спорам среди томистов, причем главные из них относятся к различению первой и вторых причин. С Ним в значительной мере совпадает сопоставление божественной первопричинности и тварной свободы, от которой Ф. А. также не хочет отказываться, как и блаж. Августин. Хотя отличительным признаком свободы действий является их самопроизвольность, однако они имеют происхождение от первой причины.¹¹³ Это различие и противопоставление первой и второй причины, очевидно, соответствует отношению между Богом и миром. Бог есть не только первая причина наряду с другими, но и единственная в точном смысле, не

только имманентная, но и трансцендентная (какова идея Перводвигателя и у Аристотеля).

Радикальный и последовательный детерминизм до конца не проводится в томизме, п. ч. здесь делается попытка сохранить свободу, *liberum arbitrium*, сочетав ее и, конечно, подчинив каузальности. Это делается с помощью различения двух видов причинного определения: конкретное – *ad unum* – определение воли в порядке необходимости, и его отсутствие, *determinatio non necessitans*.¹¹⁴ Таким образом, в систему универсального детерминизма вводится, по крайней мере, в качестве вариантной, вторая причина, – тварная свобода, хотя для нее по существу и не находится места в системе, кроме как в качестве одной из разновидностей причинности. В отдельных случаях она рассматривается, как одно из слагаемых в мировой причинности или в отдельных поступках и личных самоопределениях. Таким образом, избегается жесткость и исключительность детерминизма, без открытого введения «*concursus*», взаимодействия, – уже не первой и второй причины, но двух причин, действующих в мире, божественной и тварной. Скрытое противоречие томизма (как и августинизма)¹¹⁵ состоит в том, что чисто модальное понятие свободы, как особого образа причинности¹¹⁶ возводится к онтологической, вступающей в *concursus* с причинностью божественной.¹¹⁷ Т. обр., Фома Ак. спасается от собственного детерминизма.¹¹⁸ Это признание «вторых причин», наряду с первой и универсальной, которая есть само бытие,¹¹⁹ сделалось наиболее уязвимым пунктом в доктрине томизма, как явное противоречие в системе каузального монизма.

Первая причина действует на вторые, которые получают от нее «*complementum causalitatis*», но, как правильно замечает Molina (*de Concordia*, р. 152), огонь жжет, не нуждаясь для этого в особой *motio*, как и вообще вся концепция действия первой причины чрез вторые вызывает недоумение, которое стараются прикрыть в томизме особым ударением на универсальной причинности Божией. *Deus determinans, non determinatus*. Но каузальный монизм есть система механического миропонимания в том смысле, что мир здесь есть непрерывная цепь причин,

исходящая от перводвигателя. Энергия причинности этой первопричины, так сказать, поглощает производную причинность вторых причин, и томизм здесь невольно сближается с спинозизмом в его учении о модусах. Чтобы освободить от противоречий свой монизм, Ф. А. принужден придавать вторым причинам характер инструментальности. Таковой свойствен и всем «свободным» действиям в отношении к истинной первопричине, каковою является самое бытие. Однако, в то же время вторым, свободным причинам усваивается самостоятельная индивидуализация действий¹²⁰ (как «контингентным» причинам, связанным с природой самоопределения воли.¹²¹ С этим связана возможность «заслуги» и вообще личного участия в судьбах своих.¹²² Вообще усилия современных томистов направлены к тому, чтобы защитить своего учителя, с одной стороны, от янсенизма с его детерминизмом «titulo infirmitatis, non titulo dependentiae a Deo», а с другой, доказать, что тварная свобода вполне совместима с Божественным *praemotio*, поскольку «наш свободный акт всецело зависит от нас, как второй причины, и всецело от Бога, как первой причины».¹²³ При этом отношение первой причины к существованию зла и греха есть божественное позволение, *conditio sine qua non*, но не его причина,¹²⁴ «Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati (Ia IIae, q. 79, a. 2).

Если бы Бог не пустил греха Иуды, он не был бы возможен, но совершен он был свободно, так же, как и всякий грех. Он предполагает положительное совершение факта в его природном бытии и лишь поущение акта в его греховности.¹²⁵

Детерминизм *praemotio physica*, который неумолимо, хотя и не до конца последовательно, проводится в томизме, встречает для себя границу в тварной свободе, которая выражается в способности некоторого выбора, – делать или не делать, и как делать. Онтологического места даже и для такой свободы в системе детерминизма нет, и от этого вывода Ф. А. и томисты уклоняются скорее всего терминологически, относя свободу к одной из разновидностей причинности (*determinatum aut non deterrmnatum ad unum*), что не пользуется ни мало. Если гора

Монблан всей своей тяжестью опускается на тонкий гвоздь, входящий в мягкое дерево, то является тщетным говорить о возможности сопротивления или выбора для этого гвоздя – входить в дерево или противиться, а отношение между всемогуществом Божиим и тварной свободой несоизмеримо и с этой тяжестью Монблана в отношении к гвоздю, она просто уничтожается пред ним.¹²⁶

Здесь, в этом совмещении божественного предопределения, *praemotio physica*, и или-или тварной свободы имеется не антиномия и не диалектическое противоречие, подлежащее дальнейшему снятию, но прямое противоречие, свидетельствующее о несостоятельности доктрины. Поэтому все усилия католического богословия в томизме сводятся к тому, чтобы заделать эту брешь, убедить себя, что и при этом противоречии все обстоит благополучно. Можно сказать, что во всем новейшем католическом богословии нет более трудного вопроса и более острой контroversы, нежели та, которая возникает около вопроса о свободе и необходимости, о гвозде и Монблане. Поэтому, с одной стороны, здесь неизбежно производит сильнейшее впечатление, выражающееся в церковных прещениях, откровенное признание детерминизма. Таковое мы имеем в учении Янсения,¹²⁷ его последователей «янсенистов», как и их предшественников и продолжателей в новейших учениях (Baïus, Hermes и др.) Аналогичное же значение имеют и протестантские учения о несвободе человеческой воли и предопределении. Отсюда естественно и неизбежно стремление к укреплению контрфорсами накренившегося здания томизма с наиболее угрожаемой стороны. Это делается не только комментариями и интерпретацией текстов из сочинений Ф. А., но и попыткой достроить доктрину его чрез ее восполнение. Таковая имеется в учении португальского иезуита Молины с его последователями. Между молинистами и томистами существует ожесточенная (хотя и вполне достойная) полемика, однако по существу оба течения принадлежат к одному и тому же типу каузального детерминизма и различаются лишь как его варианты. Учение Молины¹²⁸ вовсе не направлено против томизма, оно все

построено на его предпосылках и пытается только его восполнить и освободить от противоречия между каузальной необходимостью и тварной свободой, от которого оно страдает.

Парадоксальная идея, которую вносит Молина в обсуждение вопроса о свободе и необходимости, есть *scientia media* в Боге. Смысл этого выражен; и раскрывается из особого учения о знании в Боге. Согласно Ф. А. (Ia, qu. 8–9), «знание Божие есть причина вещей», как план действия, имеющийся у мастера. Однако, он является осуществленным, если к нему присоединяется воля, тогда *scientia intelligentiae* становится *sc. visionis*. Бог знает чрез *scientia visionis* не только существующее, бывшее и будущее. Но Бог ведает также и возможное, которого нет, не было и не будет, причем Он знает это уже не чрез *sc. visionis*, но лишь *simplicis intelligentiae*. К этим двум видам знания в Боге Молина присоединяет еще третий, *scientia media*, которая относится к такому возможному будущему, которое, хотя его еще нет, но может быть, – *futuribilia*. Последние становятся существующими лишь при участии творимой Богом свободной воли, которой дано превращать или не превращать их в действительность. «Среднее знание» не является в Боге вполне свободным, как то, которое следует из свободного определения воли Божией, оно же не является и вполне природным, хотя и соответствует Божьему всемогуществу. Оно приближается и к последнему, насколько оно предшествует свободному акту воли Божией, и к первому, насколько оно связано с свободным актом творения Божия. Посредством этого третьего знания вводится в жизнь творения фактор тварной свободы, с которой сам Бог считается в отношении *futuribilia*. С одной стороны, как возможности, все они ведомы Богу, ибо Он *ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est*. Этим обеспечивается Божие промышление о мире. Но в то же время осуществление именно данных возможностей из общего состава *futuribilia* зависит от тварной свободы.¹²⁹ С этими самоопределениями тварной свободы считается само Провидение, которое вступает с ними во взаимодействие. Вопрос о соотношении первой и второй причины, такой острый в томизме, здесь разрешается своеобразным

синергизмом *partialium causarum*, причем единый эффект достигается двумя частными причинами: *totus quippe effectus et a Deo est et a causis secundis, sed neque a Deo neque a causis secundis ut a tota causa, sed ut a parte causa, quae simul exigit concursum et influxum alterius non secus ac cum duo trahunt navim totus motus profiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus, siquidem quivis eorum simul efficit cum altero omnes ac singules partes eiusdem motus* (Concordia, in q. 14, a 13).¹³⁰

Это известное сравнение сотрудничества двух, влекущих один корабль, иллюстрирует основную мысль *scientia media*, по которой вторые причины не определяются всецело первой, но соединяются с нею для достижения одного общего результата, и тем самым тварная свобода вступает в сотрудничество с Богом (?), как и прямо говорится: *concursus Dei generalis determinatur a particulari concursu causarum secundarum*, и не есть причина акта свободной воли, которая и при его наличии может свободно хотеть или не хотеть. *Concursus Dei generalis* не только не есть действенная причина актов свободной воли, но и сам зависит от нее (q. 14, a. 13, disp. 29). Отсюда проистекает, что и плод этого воздействия может быть различен в зависимости от человеческой свободы.¹³¹ Последняя же состоит в том, что при наличии всех условий она может и действовать и не действовать (*potes agere et non agere*). (Conc., q. 14, a. 13, disp. 11).

Доктрина Молины представляет собой разработанный трактат с применением его основного начала к разным частным вопросам учения о благодати. В нашу цель не входит рассмотрение этих частных, ограничимся лишь основной идеей.

Томизм и молинизм сталкиваются между собою в современном католическом богословии, как две различные, притом в самом существенном вопросе, именно о свободе, противоположные доктрины. Считается, что молинизм спасает тварную свободу от власти преддетерминированности, ценою ограничения... свободы божественной.¹³² Это обвинение отвергается его защитниками (в частности, d'Ales'ом)¹³³, который

старается возможно больше сблизить и примирить исходные начала молинизма и томизма.

Мы должны сказать, со своей стороны, что принципиальное различие между томизмом и молинизмом страшно преувеличено, оно относится лишь к подробностям сравнительно второстепенного значения, не к *что*, но к *как*. Принципиально же они оба вовсе даже и не различаются. Не различение же это относится к общему трактованию свободы, как особого вида причинности, наряду с первопричинностью Божией, к признанию этих двух видов причинности и к попытке их совместить и разместить. И той и в другой доктрине, по настоящему обоснованной, проявляется только первая причина, вторая же остается в неопределенности. Важно не то, как понимается это их соединение в частностях, но то, что это соединение или соотношение двух причинностей полагается в основу. При этом, конечно, является неизбежным онтологический примат первой, Божественной, причины, как бы далее ни истолковывалось его взаимоотношение со второй. И томизм, и молинизм представляют собой разновидности одного и того же мировоззрения, – именно каузального детерминизма. Вторая причинность чрез свободу вносится контрабандным путем и одинаково остается в *clair-obscur*, будет ли она определяться, как *causa deficiens*, которой определяется грех, имеющий причинное свое бытие на основании первой, или же как свобода выбора, которая восполняет отсутствие *determinatio necessitans ad unum*. Как бы ни конструировать это соотношение в деталях, все-таки даже такая мера свободы не совместима с всеобщей причинностью, есть брешь в ее непроницаемости, отверстие в сосуде, чрез которое вытекает вся влага. Томизм и молинизм относятся к внутренней диалектике каузального детерминизма, с которым вообще не совместима никакая свобода, и остается место лишь стоическому принципу, *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. И с этой точки зрения различие между томизмом и молинизмом, столь преувеличенное в католической доктрине, является чисто фиктивным, поскольку оба они суть формы непоследовательного детерминизма, по разному спасающегося

от собственной неумолимости.¹³⁴ Здесь остается действительно во всей силе дилемма: *Dieu determinant ou déterminé*, ибо всепроникающая каузальность не оставляет места *concurcus divinus* для взаимодействия или даже только со-действия первых и вторых причин, необходимости и тварной свободы. Вообще в этом каузальном монизме нет места иному отношению, кроме причинного последования. Насколько двойственным является основное, исходное определение аристотелизма о Боге и мире, о вечности и временности (см. выше), так эта же неясность и двусмысленность воспроизводится в томизме и в его варианте, молинизме. Строго говоря, здесь нет места не только различению первой и второй причин, но и – что то же – Бога и мира, поскольку Бог вводится здесь в причинную логику мира, а мир вбирается, поглощается бытием Божиим. В этом монизме нет Бога, как нет и мира, в их соотносительности. Его трудно понять даже и как пантеизм (во всей тусклости и многозначности этого учения). Пантеизм может быть понят только как идея становящегося, возникающего Бога, причем мировой процесс является теогоническим, в каких бы терминах ни выражалась эта теогония, – она же и космогония: в терминах ли логики Гегеля, или же космогонических учений элейцев, или античной мифологии. Но он нуждается *in terminis a quo* и *in terminis ad quem*, в определении исходного состояния и конечной цели, потенции и энтелехии. Разумеется, последовательный пантеизм, как законченное мирозерцание, невозможен, ибо разлагается в противоречивости своей. И начало, и конечная цель остаются для него одинаково трансцендентны, неместимы в его рамки, он есть только середина, *durée*, которая из себя самой и не может быть определена. Поэтому последовательный пантеизм с необходимостью ведет к томизму и его предполагает, а в чистом виде просто не существует. Механическая же причинность *praemotio physica* в своих собственных пределах одинаково не есть ни теизм, ни атеизм, ни пантеизм, ни акосмизм, она вообще находится за пределами теологических определений с их основной схемой или соотношением: Бог и мир. Она есть дурная бесконечность, без

начала (ибо ему нет места в «первопричине», понятие которой антиномически разлагается. – Кант), и без конца, в своей механической мертвости. Она ведет к той безысходности, в которой и находится теперь католическое богословие на путях Аристотелевского томизма.

4. Проблема предопределения (*Praedestinatio et reprobatio*)

Доктрина каузального детерминизма, ориентированная на идею причинной связи, как проследования причин и последствий, определяет отношение Бога к миру в категории временности и тем самым его низводит во временный процесс. Изначальный толчок первой причины, начинающий движение, волнообразно распространяется в мировой механике, передаваясь от предшествующего к последующему. Диалектика детерминизма внутренне постулирует эту первую волну, как трансцендентно-имманентное начало движения до времени, и для времени, предполагающее непрерывность причинного, в себе замкнутого ряда. Поэтому она с внутренней необходимостью приводит к идее предопределения: Бог в мировом процессе есть не только перво-причина, но и все-причина, которая собою все определяет. Универсальность первопричины является связана, прежде всего, с этим ее первенством во всем причинном ряду мирового бытия. Из этого проистекает как будто чисто механическое миропонимание, которое однако не выдерживается в самом основном исходном пункте, именно относительно начала причинного ряда. Сама причинная цепь утверждается в пустоте, ее верхний конец висит в воздухе, ни к чему не прикрепленный, ибо его и не к чему прикрепить. Однако, если первая причина понимается, как божественная энергия, она является способна положить «вторые причины» в их последовательном ряду, в котором самом по себе нет уже места для причинности вчинающей. Но как в том, так и в другом случае «вторые причины» отличаются полной пассивностью в отношении к первой: они не вчиняют и не взаимодействуют, но лишь воспринимают, передавая далее, действие первой причины. Вся энергия причинности в этой каузальной схеме принадлежит только первой причине, по отношению к которой вся система вторых причин есть лишь передаточный механизм. Попытка уклониться от этой неизбежности ведет лишь к усложнению и затемнению принципа

причинности в его чистоте (что мы и видим в молинизме). Доктрина детерминизма вводит антропоморфическое понимание первоначала чрез введение его во временный процесс, с определением его в категориях последнего. Благодаря этому, «первая» причина становится, так сказать, пред-причиной или причиной всех причин, она есть предопределение, некоторый мировой *fatum*. Детерминизм неизбежно таит в себе эту идею, и эта внутренняя его диалектика и осуществляется в его истории. Неслучайно поэтому, что блаж. Августин, с его отрицанием свободы воли в падшем человеке,¹³⁵ является родоначальником и самой радикальной доктрины предестинационизма, со всеми чертами антропоморфизма (именно с применением категории времени к Богу). В учении блаженного Августина различаются *praedestinatio ad gratiam* и *reprobatio ad gehennam*, причем прямо бл. Августином утверждается лишь первая, и только прикровенно вводится последняя. Отсутствие свободы воли в падшем человеке делает его не субъектом, но объектом божественной благодати, которая действует на душу с непреодолимой силой (*indeclinabiliter et insuperabiliter*). Бог определяет к спасению человеческую волю, которая соответственно и «приготавливается Господом», от Него же происходит и «благое применение доброй воли». Но это относится лишь к избранным – *electi*, которые «предопределены ранее создания» в том предвидении Божию, которым Бог предузнал Свои будущие дела.¹³⁶ Предвидение Божие включается в Его же предопределение относительно избранных, но оно различается от него в отношении к отверженным. Последние же, хотя к бытию вызываются силою Божией, однако последняя остается в отношении к ним пассивной и как бы бездейственной, оставляя их своей собственной участи. Избранные спасаются благодатью, которая дается или не дается по произволению Божию, а не на основании предвидения добрых дел, последние являются именно следствием предопределения. Те же, которые не избраны, остаются, в силу собственной греховной немощи, обречены на погибель, суть *massa perditionis*. К ним применяется справедливость Божия, карающая их грех. С наибольшей силой

эта мысль выражается в суждениях бл. Августина относительно детей, умирающих в раннем детстве. Избранные из них, удостоившиеся прощения, причащаются к вечному блаженству, а отверженные и этого блага лишенные присуждаются к вечным мукам (хотя и *mitissima*). Поэтому число избранных заранее известно Богу в силу его предопределения. Бог мог бы силою Своей благодати удержать Иуду от предательства, а отъятием ее оставить Петра в состоянии отверженного *potuit ergo, sed noluit*. Т. о., человеческие судьбы всецело определяются всемогуществом Божиим, предестинационизм оборачивается религиозным фатализмом, который усиливается еще молчаливо допущенной *reprobatio*. Последняя, хотя явно и отвергается, однако, согласно общему контексту доктрины, конечно, молчаливо вводится как бы неким Божиим попустительством, оставлением в грехе погибающих, которым оказывается лишь справедливость, в противоположение пристрастия к избранным. На вопрос, чем же объясняется это избрание одних и неизбрание других, бл. Авг. отвечал неведением, ссылаясь на неисповедимость путей Божиих. Неизбежный вывод, который отсюда проистекает и был сделан впоследствии, есть то, что Христос принес искупление и приходил в мир только для избранных.

Бл. Августин наложил печать своего духа в учении западн. церкви о предестинации, которое и было ею воспринято в обеих своих частях, как в положительном признании предопределения к спасению, так и в (мнимом) отвержении учения о реprobации.¹³⁷

Догматическую непоследовательность (чтобы не сказать лицемерие), которая выражалась в мнимом отвержении *reprobatio*, соединенном с фактическим ее признанием, обличал в IX веке монах Готшалк (осужденный в ряде соборов). Он утверждал двойную предестинацию, с плюсом и с минусом: *gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*.¹³⁸ Официальной доктриной католической церкви осталось однако признание лишь *praedestinatio ad salutem*, в соединении с утверждением *reprobatio*.¹³⁹ Однако последнее есть только фиговый лист, прикрывающий наготу

последовательного детерминизма, который, будучи принят в исходной своей предпосылке, именно о человеческой пассивности и бессилии (называемыми несвободой воли), с неумолимой логикой ведет к признанию обоих видов предестинации.

Томизм продолжает традицию августинизма в зап. богословии, в вопросе о предопределении, доктрину которого он всецело разделяет в отношении *praedestinatio ad gloriam*, непоследовательно, вслед за бл. Августином, отвергая *reprobatio ad gehennam*. Основное различие между августинизмом и томизмом в этом вопросе в том, что в первом эта доктрина развивается в сотериологическом аспекте, как учение о благодати, во втором же более как философская доктрина каузального детерминизма,¹⁴⁰ *praemotio physica*, которая есть в известном смысле частное ее приложение.¹⁴¹ Прежде всего, здесь радикально отстраняется смешение предвидения и предопределения, как и причинная связь между ними: *praedestinatio non est aliquid in praedestinatiis, sed in praedestinate tantum...*

Executio huius ordinis est passive quidem in praedestinatiis, active autem est in Deo (q. 23, a. 2). Предопределение ко спасению объясняется действием первой причины, определяющей человеческую волю на этот путь. «Так как акт свободной воли возводится к Богу, как причине, необходимо, чтобы и то, что происходит от свободной воли, было подчинено Провидению. Провидение же человеческое включается в Провидение Божие, как частная причина в общую» (qu. 22, a. 2). «Бог движет волю неотвратимо по причине действенности движущей силы, которая не может оказаться бездейственной» (*de Malo*, 9. VI, a. I, a d 3-m). При этой всеобщей детерминированности «не различается, что происходит от свободной воли и что из предопределения, как не различается то, что от первой или второй причины». «Поскольку любовь Божия есть причина доброкачества вещей, то не было бы одно лучше другого, если бы Бог не хотел для одного большего блага, чем для другого» (q. 20).¹⁴² Следов., «некоторые блага

жизни лучше других, п. ч. Бог желает для них лучшего блага. Отсюда следует, что лучшее Он больше любит» (ib. а, 4).

Казалось бы, что из этого учения, по которому различия в человеческих достижениях всецело объясняются односторонним актом Божественной воли, как первой, а в сущности и единственно определяющей причины, следовало бы с неумолимой последовательностью (и даже большей неизбежностью, чем в августинизме) и учение об активной реprobации обреченных на гибель. Однако и Ф. А., как и бл. Августин, перед этим выводом из своей собственной доктрины отступает, с нарушением ее последовательности. Бог как Ф. А. рассуждает о реprobации: «Так как Божественным Провидением некоторые люди определяются к вечному спасению, то к Провидению же Божию относится, что оно допускает некоторых не осуществлять этой силы, это и называется отвергать – *reprobare*... Т. о., как предопределение включает волю к сообщению благодати и славы, так и отвержение включает волю к допущению для кого-л. впасть в вину и понести наказание осуждения за вину..*Reprobatio* не есть причина того, что есть в наличии, т. е. вины, но есть причина оставления Богом» (qu. 23, а. 3). «Из самой благодати Божией проистекает причина предопределения одних и отвержения других... Ибо необходимо, чтобы благодать Божия, которая сама в себе проста и едина, многообразно была представляема в вещах... и поэтому для полноты вселенной требуются разные степени вещей, из которых некоторые занимают самое низшее место во вселенной. И для того, чтобы многообразие степеней соблюдалось в вещах, Бог дозволяет существовать некоторым видам зла, чтобы не воспрепятствовать многим благам» (qu. 23, а. 4). К этим соображениям (которые предваряют, сатанинский цинизм Мефистофеля и Ивана Карамазова о спасительности «минуса» бытия) прибавляется и повторение соображений бл. Августина: «Бог хотел для людей, в отношении одних, кого Он предопределил, показать свою благодать, щадя их в порядке милосердия, наказывая же в порядке справедливости». «Почему этих избрал, а этих отверг, нет иной причины, кроме Божией воли» (ib.). И так как предопределение совершается

вернейшим и безошибочным образом и сопровождается исполнением, то и (повторяет Ф. А. здесь бл. Августина), число предопределенных установлено (*est certus*)».

Разумеется, этот богословский маскарад, имеющий целью скрыть *reprobatio*, как один из двух видов предопределения, удастся здесь еще менее, чем ранее. Ибо, если в августинизме мы имеем дело с произволением Божиим в раздаянии благодати, то здесь Бог действует, как первая причина или перводвигатель, который причинно предопределяет все, причем ничто не существует вне этого определения.

Богословская Немезида детерминизма в XVI веке явила себя в образе кальвинизма, который имел мужество последовательности, доведя до конца все ужасающие выводы предестинационизма. Учение Кальвина имеет характер не столько философской, сколько религиозной доктрины. Кальвин учил о путях спасения, и потому место *praemotio physica* у него занимает абсолютная и неисследимая воля Божия, Божия сила и величество. Свое учение о двояком предопределении, к славе и гибели, Кальвин и возвещает, как непреложную волю Божию (приближая тем самым Евангелие к Корану). Очевидно, такое абсолютное предопределение совершенно устраняет свободу воли (хотя и оставляются добрые дела), при последовательном проведении избрания или отвержения, как неизбежной судьбы (*Inst.* III. 222, II). «Кого Бог не избирает, Он отвергает», существует изначальное неравенство в судьбах разных людей,¹⁴³ и, утверждая избрание, отрицать отвержение является «ребячеством», «*c'est ime sottise trop lourde*». Отсюда следует, что Бог хочет и зла. «Он установил декретом своей воли» падение первого человека (*Inst.* III, 23, 81), силою Божественного предопределения Адам пал». «Бог не только предвидел падение первого человека, а в нем и всего его потомства, но Он его таким образом и восхотел (*Inst.* III, 23, 7).

Нет необходимости останавливаться на деталях этого общеизвестного учения,¹⁴⁴ достаточно указать его руководящие идеи, которые неизбежно лежат на путях каузального детерминизма, определяющего отношение между Богом и миром. Философская абстракция сращена здесь с религиозным

фанатизмом. Учение о предопределении принято – целиком или отчасти – в целом ряде реформатских исповеданий.¹⁴⁵

Последовательность кальвинизма в вопросе о предопределении, естественно, вызвала в католичестве реакцию в сторону самозащиты. Последняя однако не сопровождалась новым пересмотром прежних позиций или новыми аргументами, а лишь апологетическим уклонением от учения о реprobации, подобно тому, как это было и в IX веке, причем попутно пришлось косвенно отказаться и даже осудить некоторые положения или, по кр. мере, крайнее истолкование августинизма. Таковы, напр., каноны Тридентского собора (Sess. VI, cap. 4, 5, 6), в особенности в 5-м осуждаются учения Августино-Лютеровское – конечно, без имен – об утрате Адамом в первородном грехе свободы воли. Канон 17 осуждает учение об оставлении предустановленных к злу без благодатной помощи. И лишь косвенно, с стыдливой прикровенностью и без дальнейшего развития, подтверждается в cap. 805 предопределение к спасению (см. выше). В этом смысле католическая церковь, хотя и сохранила прежнюю догматическую позицию, однако не вышла победительницей в догматическом споре с кальвинизмом, п. ч. в сущности, не приняла боя. Прикровенно же он продолжается и до наших дней в споре томистов и молинистов. Догматически реформация остается не побеждена, да и не может быть побеждена, пока спор остается на прежней почве каузального детерминизма разных видов. Преодоление возможно только с перенесением вопроса в другую плоскость, т. е. на почву софиологии.

Православный восток внутренне остался не затронут проблемами и спорами, которые возникали на западе около учений кальвинизма, августинизма и томизма, и соответствующая богословская доктрина здесь просто отсутствует. Практически же его отношение в дни реформации и после нее определялось преимущественно нуждами обороны пред натиском лютеранства и особенно кальвинизма, причем естественно, что при этой обороне восток опирался – иногда больше, чем следует – на учения католического богословия. С ним восток разделяет отвержение учения о реprobации, однако,

с той же богословской необоснованностью этого отвержения. От него же они заимствует и признание предопределения ко спасению, и с таковою же непоследовательностью и недовыясненностью. Православная доктрина по этому вопросу излагается в «Послании Восточных Патриархов», члене 3. В первой его части принимается учение о предопределении, однако основанном на предвечии Божиим. «Веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех, которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел, таким образом, одних оправдать, а других оставить и осудить без причины: ибо этой несвойственно Богу, общему всех и нелиприятному Отцу, который «хочет всем человекам спастися и в познание истины прийти» (1Тим. 2, 4), но поскольку Он предвидел, что одни хорошо будут пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил». – «Но, что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предопределяемых или осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестием... Верить таким образом, учить или мыслить мы не дерзнем никогда... и тех, которые так говорят и думают, мы предаем вечной анафеме и признаем худшими всех неверных». В данном определении сначала признается предопределение «избранных от вечности», хотя тут же это предвечное предопределение рассматривается лишь как предвидение способа «пользоваться свободной волей», на основании чего одни предопределяются к славе, другие к гибели. Неясно, имеется ли при этом в виду *praedestinatio in praedestmatis* или *praedestinante tantum* (Ф. А.). Но в том же члене с особой энергией утверждается «свободная воля» (хотя это и не приводится в связь с общим учением о предопределении и промысле Божиим), и с полной решительностью (хотя также без богословской мотивировки) осуждается *reprobatio*. Во всяком случае, можно сказать, что православное богословие осталось чуждо кальвинизма, как и *gemina praedestinatio*.¹⁴⁶ Само собою разумеется, что она отсутствует и в патристической традиции.¹⁴⁷

5. Бог и тварная свобода (синергизм)

Понимание соотношения между Богом и миром на основании причинности, как двух причин – «первой и вторых», в разных вариантах, ведет, как мы убедились, к безысходной апории. Она выражается в неизбежном поглощении первой причиной вторых, т. е. фактическим упразднением последних. Мир является здесь только экстрапроекцией первой причины, которая по самому понятию не может быть одною из двух, хотя бы и первенствующей, но есть неизбежно единственная (т. е. уже не причина). Здесь, если и остается какое-либо место для мира, то лишь в признании его тождества с не-миром, сверх-миром, Божеством. Совершенно нехристианский тео-космизм или пантеизм Спинозовского типа является неизбежным уделом такого миропонимания, от которого неотомизм уклоняется лишь непоследовательностью. Но он же есть в то же время и акосмизм (или даже антикосмизм), потому что в таком соотношении нет самостоятельного места для мира в его реальности: жизнь мира есть просто жизнь Бога, как первой и единственной причины. Она вовсе не содержит вторых причин, они нечего не причиняют, да им и нечего, и негде причинять. Все уже причинено первой причиной. Каузальное понимание соотношения между Богом и миром не оставляет места для бытия мира и не в силах его обосновать: тяжесть Монблана первой причины, опираясь на малый камешек второй, просто его уничтожает, даже если допустить, что этот камешек мог как то возникнуть и существовать, наряду с Монбланом. Мира нет, а потому нет и человека, с его свободой, с его судьбой, нет вообще ничего отличного от первопричины, торжествует серость каузального монизма. Этого не видят только силою непоследовательности. Положение спасается тем, что в эту систему вводятся понятия или категории, которые ей не принадлежат и в нее не вмешаются, но имеют догматическое происхождение. В кузницу каузальности приносят материал со стороны и хотят, чтобы он не расплавился в раскаленном горне, а с ним даже как то спаялся. Все это учение о первых и вторых

причинах, вообще о Боге, как причине мира, действующей на мир, но с ним как то и взаимодействующей, есть только чудовищное недоразумение, богословский соблазн, замена откровения о живом и личном Боге доктриной о безличном механизме причинности. Здесь идея творения – Творца и твари – подменяется понятием слаженного механизма причин, в который хотят, наряду с предустановленным от века движением валов механики, включить и запрячь свободу. Человека нет, как образа Божия в этом учении, как нет и Бога, его Первообраза и Творца. Разумеется, этим не устраняется искренность намерения и желания выразить на языке Аристотеля или Лапласа христианские истины, но свидетельствуется их полная богословская неудача.

Пред лицом этого основного недоразумения не может быть речи о каких-либо частичных поправках или о преимуществах томизма над молинизмом и кальвинизмом, или наоборот. Надо «изыти из града», отвергнуть всю эту безысходную апорию, которая проистекает из самой постановки вопроса. В ней отношение Бога и мира трактуется, как частный случай доктрины причинности, как применение исходной аксиомы: *quod movetur ab alio movetur*, (из которой исходит томизм и все порожденные им его ответвления). Против этой мнимой аксиомы следует со всей энергией возразить, что **не** причинность определяет соотношение между Богом и миром, и **не** все, что движется от «другого», т. е. отвне, не может иметь и в себе самом источник движения, быть самодвижным (хотя и не механизмом *perpetuum mobile*). Если перевести это на язык каузальности (со всей парадоксальной неточностью такого перевода), то можно было бы сказать, что не существуют первая и вторые причины, но наряду с перво-причиной может быть ряд причин второ-первых. Однако, может быть, лучше и совсем не прибегать к такому переводу, который способен породить лишь новые недоразумения, соединенные с идеей второ-первых причин, и вызвать дальнейшие трудности. Вообще идея Творца и творения в переводе на язык механической каузальности совсем не нуждается, ибо имеет для себя иную,

свою собственную категорию: сообразности, поскольку творение в себе содержит живой образ Творца и соотносится с Ним.

Трагическая неудача западного богословия в самом основном вопросе космологии, именно – быть или не быть миру в его онтологической обоснованности, – является отрицательным аргументом в пользу софиологической постановки этого вопроса, как единственно возможной для преодоления указанных апорий. Исчерпав же этот отрицательный аргумент, следует обратиться к положительному раскрытию софиологической идеи в применении к данному вопросу. И прежде всего, Бог не есть причина мира, но Его Творец.¹⁴⁸ Причинная связь имеет силу лишь в пределах тварного мира, как его частное, конкретное определение. Но она не может быть применяема за пределами тварного мира для определения его происхождения и соотношения с Творцом (на этом пути ее встречают и проволочные заграждения Кантовской космологической антиномии). Притом даже и к миру применяемая категория причинности знает для себя границу, поскольку здесь имеют место еще и свобода и творчество человека, вступающие во взаимодействие с причинностью. Мир не имеет для себя причины, поскольку он сотворен, и Бог не есть причина мира и в мире, но его Творец и Промыслитель. Творческий акт Божий не есть механическое причинение чрез себя бытия мира, но выходение Бога из себя в творении положением мира как тварной Софии. В творении мира Бог, становясь Творцом, как бы повторяет или удваивает Свое собственное бытие за пределы Софии Божественной в Софии тварной. Последняя же и есть то, что западные богословы описывают, как «вторые причины», существующие наряду с причиной первой или вследствие нее. София тварная в отношении к Софии Божественной не есть вторая причина в отношении к первой, механически ею причиненная, но есть как бы самоповторение Софии Божественной вне бытия Божественного, в «ничто», «из» которого или в котором Бог сотворил мир. Имея силу божественного бытия, сама в себе, как «Начало» бытия тварного, она и не нуждается в «первой» причине и даже не может ее иметь. Но она, являя бытие

Божественное вне Бога, в ничто, пребывает в становлении как истинная субстанция, целепричина и двигатель мира, для которого именно она сама в известном смысле и является **имманентной** первопричиной. Можно сказать, что мир принадлежит самому себе: как София тварная, он сам себе довлеет, не нуждаясь в причине, но будучи сам себе причиной. Мир действительно в себе имеет творящую и движущую силу, которая и есть целепричина его становления, возвращающая его семена, логосы бытия. Мы определили ее в отношении к миру, как душу мира, его движущую силу, которая выражается и в причинной связи бытия, и в органической жизни. Античная философия определяла в этом смысле мир, как живое существо ζῷον (Аристотель). Расширяя это сравнение, можно сказать, что это существо имеет и скелет, подчиненный механическим и химическим законам, и чувствующее тело, несущее в себе органическую действенность, и, наконец, живую душу, начало «крови», с ее психологической закономерностью. Притом все эти образы бытия не причиняются один другим, как и не обособляются взаимно, но находятся в жизненном единстве мирового ζῷον, связываются мировой душой. Это единство само не имеет ипостасного бытия, оно безипостасной, безлично, и в этом смысле не или до-сознательно, хотя и живет, обладает самопроизвольностью, инстинктом самоопределения и своего рода безличной свободой, как вечная живая сущность.

Спрашивается, не есть ли мир в таком определении, так сказать, аутокосмос, само-мир, себе принадлежащий и самодовлеющий, каким мнит его деизм или даже пантеизм? Но очевидно, в таком случае бытие перестает быть миром в точном богословском смысле, поскольку мир есть понятие соотносительное, обусловленное его связью с Богом.

Выше указано, что связь Бога и мира имеет основание в софийности. Божественная София едина, хотя она имеет два образа бытия, в Боге и в творении. Она и есть одно и то же «Начало» бытия, которое существует в вечности Божией и тварном становлении. В нем и чрез него мир имеет свою реальность, божественную в своем источнике, хотя и внебожественную и в этом смысле уже и не-божественную в его

собственном бытии. Связь эта включает в себя не только отношение Творца к творению, т. е. сотворенность мира, но и самое его бытие, как его собственную жизнь, в которой софийность действует как определяющая сила в становлении, в мировом процессе. И в этом последнем смысле можно сказать, что промысление Божие о мире есть его софийность *in actu*, совершающееся ософиение. Софийность есть не только статика мира, но и его динамика, не только бытие, но и охранение и становление. Божественная София в этом (но именно только в этом) смысле есть Ангел-Хранитель мира тварного. Это верно также и в том значении, что Промысл Божий о мире в охранении твари и жизни ее совершается чрез ангелов, которые суть софийное «небо» для мира, тварный мост между нетварной, божественной Софией и тварной, тварное же посредство (μεταξύ) между Творцом и творением. Тварный мир имеет два образа: небо и землю, он обращен к божественным истокам бытия и к себе самому. Но живое может сообщаться только с живым же, и то свидетельство откровения, что разные стороны тварного бытия вверены разным ангелам, содержит уверение, что и весь тварный мир представляет собой лестницу жизни, по которой восходят и нисходят св. ангелы, не только в их собственном бытии (согласно ветхозаветному видению Иакова), но и в богочеловеческом мире, по слову Господа (Ин. 1, 51). Ближайшее постижение этого бытийного строения мира недоступно ведению человеческому, по крайней мере, в пределах этой зоны, пока тело является не столько лестницей откровения, сколько преградой к этому последнему. Однако, самый факт софийного промысления о мире является твердо установленным в откровении.¹⁴⁹

Возникает дальнейший вопрос в уразумении софийности Промысла Божия о мире: в каком смысле он является ипостасным действием св. Троицы или отдельных ипостасей, о котором сказано: «Отец Мой доныне делает, и Аз делаю»? Разумеется, если мы говорим о софийном промыслении Божиим о мире, то оно не может быть понимаемо как существующее внеипостасно, ибо в Боге все софийное ипостасно, а ипостасное софийно: природа Божия (усия)

нераздельна от Божественного ипостасного триединства, хотя от него и различается, с ним не разделяясь. Как в суждении о сотворении мира (см. Утешитель), мы говорили о преимущественно-ипостасном участии Отца, как Творца, наряду с преимущественно-софийным участием Второй и Третьей ипостасей, так и в промыслении о мир, в отношении к Софии тварной, мы ведаем об ипостасном действии Отца, как «Вседержителя» или Промыслителя, и о преобладающе-софийном участии других ипостасей: между творением мира и промыслением о нем существует в этом полное соответствие. Отец-Промыслитель обращен к миру Софией, которая открывает Отца чрез откровение обеих открывающих ипостасей. По этой причине и в Слове Божиим промыслительные действия приписываются преимущественно Отцу (см. выше). Это же учение является руководящим и в патристической традиции.¹⁵⁰

Софийность твари, как Промысл Божий, полнее раскрывается в мире ипостасного бытия, т. е. человеческом. Здесь, с одной стороны, сохраняет свою силу внеипостасная природа, нуждающаяся в промыслительном охранении ангелов, по общему ее характеру. Но здесь же выступает и ипостасное начало духа, который находится в личном соотношении с Богом, как ипостась с ипостасью, Божественная с тварною, Первообраз с образом. Здесь тварная, хотя и модальная, но все же в своих пределах подлинная свобода встречается с Божественным внушением, в нее благодатно вливающимся и «синергически» с нею соединяющимся. Человек борется с Богом, как Иаков, в своей свободе, но и просит и приемлет Божие благословение, как он же. Благодать изливается в мир чрез человеческие ипостаси, поскольку они не закрываются и не противятся этому излиянию. Богословие различает разные образы и степени благодати, но прежде этого различения надо установить общий и основной факт ее излияния на человека от Бога, что ближе всего соответствует богословскому понятию естественной благодати, подаваемой творению и человеку, как таковому, в силу самого образа его бытия: естественная благодать есть, прежде всего, тварная софийность, полагающая основу всякого бытия без различия его образа. В этом смысле сюда включается

даже и бытие дьявола, хотя он сам и отрицается своей софийности и борется со своим ософиением.¹⁵¹ Это есть благодать творения и сохранения твари. Тварь по природе своей, именно в силу тварной свободы, не может оставаться пассивно воспринимающей свое бытие, она свободно-активна и индивидуально окачествована в этом восприятии. Она благодатствуется, и это благодатствование есть совершающееся ософиение, осуществление образа в подобии. Ею подается человеку божественная сила стать не иным самого себя, но именно самим собой в своем извечном образе, поскольку человеку надлежит стать богочеловеком в Богочеловечестве Христовом силою Св. Духа, сыном Божиим, сыном человеческим по воле Небесного Отца: таково божественное определение – *ὁρίσμός*, а **не пред-**определение – *προορίσμός* *praedestinatio*, ибо в вечности Божией нет никакого **пред** (про или *prae*), поскольку нет и времени. Но Богочеловечество вечно в Боге и сверхвременно в творении, в тварном же бытии оно совершается во времени, есть становящееся человечество. Боговоплощение Христово и сошествие Св. Духа есть эта данность, которой соответствует в человеке заданность, выражавшаяся в благодатном его ософиении. Человек не остается один или одинок в своем бытии, он не отделен от Бога, как мыслит его деизм, но он и не слитен и не тождественен с Богом, согласно доктрине пантеизма. Он соединен в своей жизни с Богом, соотносится, взаимодействует с Ним, как София тварная с Софией Божественной, как ипостасный дух (тварный) с ипостасным духом (Божественным).

Благодать, как сила ософиения, ни в каком случае не упраздняет тварной свободы в ее индивидуальном проявлении, не действует *insuperabiliter et indeclinabiliter, fortiter et suaviter, invincibili dectatione, physica praemorione* (как учат бл. Августин и Янсений, Ф. А. и Кальвин), но убеждая, склоняет: «не силою, не властью, но Духом Моим» (Зах. 4, 6), в конце концов, любовью Божественною. Свобода личности остается нерушимой и непроницаемой и для Бога, Он вольно, в своем кенозисе Творца и Промыслителя, останавливает пред нею Свое всемогущество.

Оно не разрушает онтологических преград, как и сам Христос свидетельствует о Себе «се стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит двери, войду к нему и буду вечерять с ним и он со Мною» (Откр. 3, 20). Эта дверь есть тварная свобода, источник самобытности и реальности твари в ее соотношении с Творцом. Творя человека, Он дает ей как бы в собственность этот источник, который остается в то же время нераздельным от Бога. Бог в Софии Божественной соотносится как бы с самим Собою в Софии тварной, в творении, которое реально этой божественной реальностью.

Здесь надо остановиться на вопросе об этом соотношении, которое так запутано антропоморфическим учением о предопределении, вносящем время, – пред, – в самую жизнь Божественную. В учении о предопределении основной является мысль, что Бог от века предуставил все события во времени (как первая ли причина, или же абсолютная воля). Эта мысль содержит в себе такое представление о соотношении вечности и времени, по которому вечность как-то предшествует времени, помещается в его начале, как некое пред-время, и ею же устанавливается начало причинной связи, как первопричина. Однако такая мысль не имеет для себя ни метафизического, ни религиозного основания. Вечность и время не суть две части единого временного процесса, но относятся к двум совершенно различным планам. Вечность Божия не предшествует времени, но есть его основание и ни в коем случае нельзя дать ей места во временном процессе. Отношение Божественного всеведения к времени во всей точности не может быть выражено на языке глагольных форм, которые все определяются временем, – как настоящее, прошедшее и будущее. Их нет в вечности Божией (хотя настоящее время на человеческом языке и употребляется в качестве суррогата для выражения этой сверхвременности), и для нее не существует временного процесса с его становлением. Всевидящее око зрится в его извечной связи в едином сверхвременном акте. Все человечество, живущее, умершее и не родившееся, во всей его истории, альфа и омега, начало и свершение, Ветхий и Новый Завет, как и жизнь

будущего века, вся полнота тварнософийного бытия зрима в этом едином акте.

Т. о., можно и должно говорить, что вечность имеет в себе все содержание времени. Во времени нет и не может быть ничего, что не имело бы для себя основания в вечности, т. е. в Божественной Софии, раскрывающейся в Софии тварной, в мире. Это есть то, что, действительно, можно назвать определением $\theta\epsilon\omicron\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ в софийном смысле слова. Все образы бытия для себя имеют корень в Софии, в этом смысле софийно определены. Они предполагают софийную данность и заданность, им свойственную энтелехийность. Но эта онтологическая детерминация, при неустранимом наличии тварной свободы, есть нечто совершенно иное, нежели причинное предопределение от вечности того, что имеет совершиться во времени, причем фактически аннулируется свобода, и вечность приравнивается началу времени. В вечности Божией имеет место определение, включающее всю действительность мира, как и заключенные в нем возможности. Все эти возможности осуществляются тварной свободой, которая, как и всякое творчество, в этом смысле содержит в себе нечто новое. Но оно ново лишь для твари, а не для Бога. Допущение противоположного означало бы упразднение софийности творения, которое тем самым в себе самом, в своей тварной свободе осуществляло бы сверхсофийную или внесофийную новизну бытия. Но человек и в своей свободе, и в своем тварном творчестве не может оторваться от своего софийного корня и сделаться тварным творцом, самобогом. Все тварное творчество совершается, так сказать, на заданные темы, как вариации софийности, они фактически неисчерпаемы, бесконечны и вливаются в жизнь вечную. Но они же софийно детерминированы именно в вечности, т. е. божественной Софии. Однако, эта онтологическая детерминация не имеет ничего общего с предопределением, упраздняющим самобытность мира и тварную свободу, превращающим мир человеческий в мир вещей. Эта софийная детерминация осуществляется тварной свободой, в нее включенною и с нею нераздельною, подобно тому, как нераздельны, хотя и не тождественны,

соединяясь в одном бытийном корне, София Божественная и тварная. В этом смысле можно сказать, что софийность мира и есть его детерминированность, закономерность, он стоит не на себе и не на тварности своей, но утверждается в Боге, им же живем и движемся и есьмы.

Эта правильная мысль получила неправильное, можно сказать, беспомощное выражение в учении томизма о *praemotio physica*. Правильность ее заключается именно в том, что в ней все сущее в мире относится к Божеству, как Его действие и откровение. Неправильность же в том, что это соотношение определяется, как причинная связь, причем этот каузальный монизм ведет к пантеизму (вместо панентеизма), а Первопричина, т. е. Бог, проявляется в качестве неипостасного, безличного перводвигателя, который сливается во едино с движимым им миром, как ему трансцендентно-имманентный (по Аристотелю). Эта неправильность связана с отсутствием в томизме сознательной софиологии, хотя по существу данное учение и есть софиологическое. Как и в общем учении о Боге в мире, или об идеях (см. выше), софиология в томизме незавершена и недоразвита и в этом смысле слепа. Однако следует, ценит самое наличие проблемы, которая может быть, и поставлена, и разрешена только в пределах софиологии. Самая мысль о *motio physica*, т. е. о софийности твари или о божественной основе тварного бытия есть здравая и правильная, хотя выраженная на языке временного бытия, как *prae-motio*.

То же самое может быть сказано о молинизме, поскольку и он есть лишь разновидность каузального детерминизма, или особая интерпретация томизма в его учении о *praemotio physica* или о софийности твари. Особенности молинизма относятся лишь к вопросу о тварной свободе, но остается неизблемой основная идея о божественной основе твари и ее утвержденности в вечности Божией. Нemoцствующее выражение той же самой идеи мы имеем даже в кальвинизме, где в личине божественного деспотичного всемогущества, как всеобщего предопределения по воле Творца, прощупывается та же идея соотношения вечности и временности, божественной

сущности мира, проявляющейся в сплошной детерминированности его чрез волю Божию. Это есть своеобразная интерпретация той же мысли, что мы в Боге «живем и движемся и есьмы». Т. обр., онтологическая идея даже и кальвинизма софиологична, хотя она и получает уродливое выражение. Основная же его проблема об отношении Бога к миру может быть до конца продумана лишь в пределах софиологии.

Итак, софиологическая проблема является определяющей на путях западного богословствования в послепатристическую эпоху, хотя так и не достигает здесь настоящего осознания, в то время как на ее настоящей родине, на востоке, временно остановившаяся богословская мысль как бы забывает о своем софиологическом наследии и том молчаливом завещании, которое она имеет от классического века восточного богословия, – патристики. Во всяком случае, востоку фактически оказывается сейчас нечего противопоставить бессознательной и затемненной софиологии запада, кроме уклончивой и преимущественно отрицательной апологетики, которая отбрасывает шелуху, не замечая ядра и не давая собственного ответа на софиологическую проблему. Он должен состоять в раскрытии учения о софийности твари, как укорененности ее в вечности Божией. Она есть сущая для вечности и от века в Боге как Его софийное зеркало, хотя и определяется ошибочно, как предопределение. «Зародыш мой видели очи Твои, в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138, 16).

Но кроме этого вневременного или сверхвременного самоопределения Бога в Его божественной жизни, существует еще отношение Бога к миру, проистекающее не от божественной вечности, но со стороны тварной временности. Бог есть Творец и Вседержитель творения, обращенный лицом к нему и – о чудо чудес снисхождения Божия! – с ним и ради него и сам живущий во времени. Он и для себя самого полагает становление. Пребывая в вечности и неизменной полноте Своего бытия в Себе, Он живет в жизни твари и с тварью. Бог есть Абсолютное, премирное бытие в Себе, но Он же есть Бог для мира.

Последнее означает для Него положительное соотношение с миром, взаимодействие, «синергизм» с ним. Как согласовать эти оба антиномические определения Абсолютного и Бога? Здесь предельная граница для человеческой мысли и ведения, охраняемая огненным мечем теологической антиномии. Оба ее члена имеют аксиоматическую достоверность, оба они должны быть сохранены во всей своей силе, причем оба между собою как будто отталкиваются и даже противоречат; однако, строго говоря, здесь не логическое противоречие, разрешающееся в абсурд и нелепость, а потому само себя по осознании своем снимающее, но онтологическое различие, которое откладывается в двух несогласуемых в рассудочном мышлении определениях. Эту границу мысли надо осознать вместе с безусловной значимостью обоих положений. В этом смысле должен быть осуществлен критический антиномизм мысли, причем критицизм не должен допускать смешения обоих планов с перескакиванием мысли из одного в другой. Но мысль должна иметь ведение о существовании этих обоих планов. В этом антиномическом самоопределении находит свое выражение кенозис Абсолютного, которое становится Творцом и Богом. Отец вечности вольно себя ограничивает, полагая бытие не-абсолютное, т. е. жизнь твари и снисходит, так сказать, до соучастия в ее временности и становлении. Идея кенозиса с одинаковой силой утверждает оба члена антиномии в их сопряженности. Именно кенозис, как таковой, предполагает уже не в качестве хронологически предшествующего, но онтологической предпосылки, – полноту бытия не-кенотического, по отношению к которому и определяется и из которого исходит кенозис Абсолютного. В нем соединяется и соплагается Абсолютное и Бог, как Творец мира и Искушитель. Иначе имел бы место не кенозис, но изменение в самом Божестве. Кенозис Абсолютного в мире и для мира есть вообще основная, скрепляющая идея богословия. Для тварного рассудка является нереализуемой в мысли соединение этих обоих исходных постулатов богословия, из которых каждый в отдельности одинаково обосновывается и с необходимостью постулируется мыслью. Само реальное осуществление обоих

постулатов, их совмещение в бытии совершенно недоступно, неосуществимо в опыте тварности. Последний определяется лишь одним из тезисов антиномии, постулатом становления. Тварь чужда кенозиса, как самоумаления, снисхождения и, напротив, обращена к восхождению, обожению, становлению. В полноту времен оба постулата имеют жизненно, онтологически соединится, когда будет Бог все во всем при сохранении всей реальности твари. Но в этом веке, в глубине становления, налечит с одинаковой силой блюсти обе истины: и неизменной вечности, самодовлеемости Божией, и откровения Божества в твари, которое живет с нею в этом смысле общею жизнью и постольку является становящимся во времени. Здесь пред нашей мыслью встают, как онтологические проблемы, такие события в жизни Божества, как Боговоплощение, нисхождение в мир Св. Духа, грядущее пришествие Христово (парусия).

Из этого общего постулата, – не кажущейся только, но всереальной реальности откровения Бога в мире и Его жизни в нем, проистекает и реальность времени, как образа становления, притом не только для мира, но и для Бога. Точнее надо сказать, что онтологическое мышление требует одновременно признать присутствие вечности Божией и всей силы ее в каждом атоме и в каждом мгновении тварного бытия, – в его Софийности («*praemotio physica*»), как и реальность времени и становления. Бог, имя которому Вечность, как Творец, живет и во времени, вместе с творением. Это не означает Его ограниченности временем, но самоограничение им, в котором Бог онтологически применяется к твари. Очевидно, время осуществляется в жизни Божией иначе, чем в человеческой (у Господа один день, как «тысяча лет день един» Пс. 89, 5–2. Пет. 3, 8). Здесь применима богословски лишь *via analogiae, negationis, eminentiae*, но важно понять всю реальность времени и временности. Поскольку в Боге она соединяется с вечностью, мы говорим с Платоном о времени, как «подвижном образе вечности», или другими сравнениями выражаем совмещение обоих членов антиномии, – временности и вечности, – в бытии Божественной. Но при всем этом мы не с меньшей силой утверждаем тезис антиномии о реальности

временности для Бога. То же самое может быть применено и к пространственности, которая, конечно, несвойственна абсолютному бытию Божию, и тем не менее, кенотически приемлется Творцом и Промыслителем, живущим и пространственной жизнью с тварью. Разумеется, и здесь надо установить всю силу различия этой пространственности для Бога и творения, – помощью тех же богословских методов мысли. В богословии эта пространственность Божия определяется обычно как вездеприсутствие или всеприсутствие Божие, чем выражается та общая мысль, что пространство не есть граница для бытия Божия, а только кенотическое самоограничение. Но и такая пространственность, как отношение Бога к творению, от этого не теряет всей силы реальности. Все это, – именно реальность временности и пространственности, – и составляет общее предусловие для взаимоотношения Творца и творения, или их синергизма.

Мы видели, что главная трудность и безысходная апория томизма во всех его разновидностях (с молинизмом включительно) состояла в том, что он оказался неспособен спасти самобытность творения и тварную свободу в качестве «второй» причины, наряду с «первой». В софиологической же постановке вопроса, речь идет не о разно-или равнобытийности причин первой и второй, но о подобобытийности. Он разрешается тем, что твари присуща своя собственная и в то же время ей данная Богом, божественная реальность, тварная София. В Своем отношении к твари Бог соотносится самому Себе, в Своей собственной божественности, однако получившей внебожественное бытие в качестве мира. Здесь София Божественная соотносится с Софией тварной в их онтологической нераздельности, но и космической разделенности. Поэтому твари воинственна своя собственная онтологическая упругость и даже сопротивляемость, которую проявляет реальность тварная по отношению к божественной, ее собственная неуничтожимость («ибо утверди вселенную, яже не подвижется»), чем и обосновывается возможность взаимодействия Бога с миром, действительность тварной свободы даже пред лицом водительства Божественного.

Это соотношение во всей полноте осуществляется лишь в человеке. Человек есть личность, имеющая ипостасное бытие, в свободном самоположении и самоопределении, хотя бы в пределах тварной данности. Как ипостась, человек имеет ипостасное общение с Богом. Как нисшедший от Бога нетварно-тварный дух, человек является прямым восприемником Божественного воздействия, находится во взаимодействии с Божеством, в приятии благодати чрез посредство ангелов или же непосредственно (в Церкви). Но и при этом человеческая личность с ее свободой сохраняет свою неуничтожимость и самоопределяемость в отношении к Божеству, которое может на нее воздействовать лишь взаимодействуя с нею на основании тварной свободы, Бог щадит ее и охраняет даже от Своего собственного всемогущества. Он воздействует не насилуя, но убеждая, т. о., ограничивая Свою силу мерою тварного восприятия. Это и есть синергизм, как образ Промышления Божия о человеке.

Чтобы ближе определить эту свободу личности, надо вспомнить, что последняя и творится Богом в этой свободе (см. выше), причем это не есть отвлеченная, но окачественная свобода. Человек определяется, прежде всего, как член всего человеческого рода, своим местом в нем и связанностью с ним. С другой стороны, человек по сотворении от Бога имеет свое индивидуальное определение, свою идею, он не есть человек вообще, но индивидуально определенный человек, имеющий собственную тему бытия. Эта тема принимается им также в свободе, причем эта свобода включает различную возможность ее приятия. Это самоопределение совершается не во времени, но надвременно (хотя и не в вечности, поскольку оно принадлежит все-таки жизни творения), от него и из него начинается временное бытие, которое эту свободу осуществляет и раскрывает. Чрез это всякая человеческая личность, хотя и не пред определяется извне, но с собственным самоопределением вступает в мир. Люди рождаются не как безличные номера, но как индивидуально различные личности, причем в связи с этим индивидуальным надвременным самоопределением, в котором личность в свободе своей по

своему воспринимает Богом данную тему своего бытия, определяется и место ее в человеческом роде, в его истории, т. е. наследственность и среда, эпоха, народ и, наконец, предки и родители. (Последние уже ближе принадлежат к индивидуальности, поскольку даже имя их входит в собственное имя личности). Все эти стороны личной судьбы входят в индивидуальную жизнь в качестве данности, действием Творца над человеком. Однако эта данность реализуется «умопостигаемой» свободой, метаэмпирическим самоопределением человека.¹⁵²

На основании сказанного, «вторая причина», т. е. творение, имеющее вершину в человеке, в своем **возникновении** принимает бытие как данность от Бога, но в то же время она есть данность и для Бога в этом своем бытии, с которым Бог соотносится на основании взаимодействия, синергизма. При этом элементы данности и заданности, или необходимости и свободы переплетаются и чередуются между собою в человеческой жизни. Тварная свобода исходит из данности, к ней применяется и от нее получает свое содержание, а Бог отвечает на эти зовы свободы и нужды ее в общем контексте бытия, с бесконечным количеством входящих в него элементов. Мир есть неопределенное уравнение с бесконечным количеством неизвестных, которое разрешает мудрость Божия. Аксиомой веры здесь является, что Бог отвечает на запросы твари с абсолютной безошибочностью и целесообразностью при сохранении свободы в пределах целепричинности мира. Тварная свобода, как модальная, не творит мир в его данности, но его образует, осуществляя его задание, так или иначе, теми или иными путями, при наличии непреложных и неотменных основ бытия. Но Промысл Божий в силу этого есть некий диалог премудрости и всемогущества Божия с тварной жизнью в ее свободе, причем в этом диалоге осуществляется безошибочное действие Божие в мире (при участии св. ангелов) в соединении с колеблющимся и никогда не безошибочным действием тварной свободы. Промысл Божий являет абсолютную находчивость и изобретательность в исправлении и восполнении действий тварной свободы («Слово Божие есть

всевеликий хитрец», сказано в одном из канонов), в ведении мира на путях к спасению. Но оно совершается с неизменным блюдением самобытности твари и ее свободы. Господь не уничтожает силы и носителей зла, Он щадит даже сатану, самого отца лжи, побеждая его на собственных путях его, как и оставляет плевелы расти вместе с пшеницею до жатвы, Он «попускает» зло, дабы блюсти самое основание творения, – его свободу и самоопределение. Здесь проявляется «долготерпение» Божие к твари. Этому Божию долготерпению отнюдь не свойственна та нетерпеливая прямолинейность, с которою даже апостолы просили Христа свести огонь с неба, чтобы сломить упорство не пропустивших их самарян. Отношение Творца к твари в «синергизме» остается всегда кротким и сдержанным, кенозисом Бога в творении этот кенозис определяется соединением всеведения и всемудрости Божией в отношении к путям мира, но при этом и в самоограничении всемогущества Божия. Бог ждет, чтобы тварная свобода сама рекла: «се раба Господня, да будет мне по слову Твоему». И пред этим милующим долготерпением и мудростью Божиими изумевающая тварь исповедует; «о бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11, 33). И, однако, ведома самая основа творения и его последняя цель: «ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь» (36).

Поэтому пути Промысла, как непостижные для творения, составляют постулат веры во Творца, причем этот постулат постигается не только апофатически, в мудром неведении (*docta ignorantia* и *credo quia absurdum*), но и катафатически, насколько самая жизнь есть познание, хотя и «от части» (1Кор. 13). Оно, конечно, бессильно для постижения путей Божиих в целом, поскольку они трансцендентны для человека. Но в то же время они открываются для веры и узнаются в ее опыте, в ее подвиге. Этим ставится для религиозной жизни непрестанная задача – искать воли Божией и творить ее, а также принимать превышающие человеческую волю и ведение судьбины Божии, как волю Божию. Образ веры в Промысл и преклонение пред волей Божией мы имеем в Гефсиманском борении: «аще

возможно есть, да минует Меня чаща сия», и однако: «не Моя, но Твоя воля да будет». Обобщающее и исчерпывающее учение об этом же преподано нам в молитве Господней: «да будет воля Твоя якоже на небеси и на земли». Человек не отрицается здесь высшего дара Божия, тварной свободы, напротив, он хочет ее осуществлять свободным ее подчинением воле Божией, по образу Богочеловека, в котором, согласно догмату VI всел. собора, воля человеческая свободно подчиняется («следует») воле Божией. Человек онтологически не может совлечься свободы, даже если бы этого захотел, ибо она есть образ самого бытия тварного духа. Но тварная свобода не имеет сама в себе неизменного содержания, она его ищет, определяясь на путях между данностью и заданием. Она естественно страждет самостью, от которой может освободиться лишь в вольном самоотречении, в крестной смерти («да отвержется себе и возьмет крест свой»). Поэтому высшая свобода есть послушание Рабы Господней: «да будет Мне по слову Твоему» (Лк. 1, 37). Но вольное приятие совершавшегося с нами в вере и преданности воле Божией для нас просветляется изнутри, чрез него нам раскрывается эта воля, действующая во всей жизни мира. Эта вера в Промысл Божий не парализует нашего творчества в свободе и не обрекает нас на квиетическую пассивность фатализма. Напротив, она укрепляет нашу собственную волю в искании правого пути к совершению воли Божией в нас и чрез нас, в истинном «синергизме». Судьбы мира лишь частично открываются нам, как пути Промысла Божия, его водительства в жизни творения. Так, в «священной истории» еврейского народа, при всей запутанности путей его, в его исторических судьбах мы познаем строительство нашего спасения, постигаем ««философию» священной истории в ее глубинах, причем ткань этой истории ткется из разных нитей. Это можно в качестве примера видеть даже в евангельской генеалогии Христа Спасителя, включающей в себя большое человеческое многообразие. Покрывало тайны Промысла Божия в Библии снимается до того, что нам становится ведома целесообразность отдельных человеческих дел и исторических событий. В пророческой книге Н. З., в Апокалипсисе, мы имеем

не столько конкретное откровение о будущем, сколько символическое и в этом смысле абстрактное изображение судеб церкви в мире. Однако и здесь раскрывается высший разум истории. Но конкретность пророчества здесь не только неуместна, но и невозможна, поскольку речь идет не о прошедшем, но о будущем, не о совершившемся, но об имеющем совершиться, не о фактах, но о «тенденциях».

Это ставит нас пред лицом общего вопроса о пределах божественного ведения в действиях тварной свободы. Этот вопрос молчаливо присутствует на протяжении всей контroversы о детерминизме. Он относится к тому, какую степень реальности можно отвести человеческой свободе пред лицом Божиим, не является ли она только субъективной или призрачной. Так она по существу понимается в августицизме и в томизме. Молина пытался утвердить ее объективность под защитой *scientia media*, причем, однако он соединил это с признанием предвидения Божия и относительно свободных действий человека. Однако общая предпосылка томизма о том, что *scientia Dei est causa rerum*, разделяется и им. По существу же он поэтому остается на почве божественного детерминизма, в котором нет места для свободного выбора.

В Слове Божиим, как и в церковной традиции, свидетельствуется, что «благодать Божия не стесняет свободы человека, не действует на нее непреодолимо», соответственно чему «в свящ. книгах содержится бесчисленное множество увещаний, обетований, угроз для возбуждения человека к добродетели», а «св. отцы и учителя Церкви единогласно проповедовали, что человек свободно действует в избрании и совершении добрых дел и не стесняется благодатью Божией».¹⁵³ Как можно понять и принять начало свободы пред лицом всемогущества Божия и премудрого Его промысления о мире, это взаимодействие Творца и твари, их «синергизм»? Чтобы принять его в полной силе, надо признать подлинность или взаимную реальность обеих соотносящихся сторон. Эта реальность обусловлена известной непроницаемостью бытийного ядра твари, тварной свободы и для самого Творца. Разумеется, тварная свобода остается при этом ограничена

своим модальным характером. Однако и в этих пределах ей присуще творческое самоопределение из себя. Оно не может внести в мир чего-либо онтологически нового, однако ему присуща известная оригинальность, свойственная всякой личной жизни. В этом и состоит ее творческий элемент, как личная самодвижность и индивидуальное самоопределение. Если мы будем понимать его в свете причинности и предетерминации, то свобода превращается в субъективную иллюзию. О таковой и говорят Спиноза и Кант: если бы пущенная стрела обладала сознанием, то она считала бы, что движется своею собственною свободой. Однако вся сила такого аргумента заключается в этом абсурдном и противоречивом предположении самосознающей себя в движении стрелы, п. ч. это была бы уже не стрела: *tertium comparationis*, – движение, как предикат, не существует независимо от своего субъекта, движение **им** определяется, но не его определяет. Тварная свобода должна быть не только сотворена Богом, поскольку сотворены ее субъекты или носители, но и признана Богом, почтена Им в своем существовании. Пути этой свободы в мире суть пути творчества пред лицом Божиим в той мере, в какой в модальности своей она относится не к онтологии, но к истории мира. Эта история творится Богом и человеком, в их синергизме (точнее было бы сказать еще и с ангелами, участвующими в этом творчестве при со-человечности своей). Признание подлинности свободы поэтому означает известную меру независимости человека от Бога, как в искании путей воли Божией, так и в противлении ей. Т. о., человеку Богом самим отведено собственное место в путях Промысла Божия, в осуществлении целей творения. При этом снова повторяем, что человеку несвойственна сила для творения мира, который положен Богом в путях его, но ему дано самому совершать этот путь, – лучше или хуже, так или иначе. Человек не может ничего сотворить, вызвав к новому бытию, ибо сила творения принадлежит только Богу. Но его свобода и творчество осуществляют творение вместе с Богом. Без воли его не падает волос с головы человека, которому однако дано «творить дела», участвовать в «общем деле» спасения мира Богом. Как

во Христе действует нераздельно и неслиянно в согласии обе воли и обе природы, так и человечеству Его дано раскрывать свою человечность вместе и в согласии с Ним, что включает и возможность несогласия.

Все это приводит нас к центральному здесь вопросу о всеведении Божиим в отношении к тварной свободе и ее делам. Ведомы ли Богу дела нашей свободы, «прежде» нежели они совершатся, на основании всеведения Божия? В таком смысле на этот вопрос и отвечает преддетерминизм в разных его видах: ведением Божиим определяется бытие, – «ихже предуведе, тех и предустави» (Рим. 8, 29). Однако сказать, что Бог ведает наперед дела свободы, значит фактически ее упразднить, превратив в субъективную видимость. Поэтому приятие этого положения ставит нас перед всеми трудностями предопределения. Для того, чтобы яснее подойти к постановке этого вопроса, надо различить разные ее планы, именно в отношении к вечности и к истории тварного бытия. В вечности Божией, где все существует в едином вневременном акте, нет настоящего, прошедшего и будущего, наступившего и не наступившего. Здесь все предвечно сверх-есть, и, разумеется, нет места какой-либо грани ведения Божия, но есть лишь всеведение. Бог здесь не есть Творец и Бог для творения, но живет во свете неприступном Своей всегда себе тождественной, самодовлеющей абсолютной жизни. Здесь есть только ведение, но нет места ни предведению, не неведению. Последний вопрос возникает лишь в отношении Бога, как Творца, к миру, как творению. Если Бог сотворил человека в свободе, по Своему собственному образу, как сына Божия и друга Божия, бога по благодати, то в реальность этого творения включена его свобода, как творческое самоопределение не только в отношении к миру, но и к Богу. Допустить иное знание бы ввести противоречие в Боге, положившем лишь фиктивную, иллюзорную свободу, и тогда неизбежен оказывается вывод Кальвина, что человек пал не по свободе, но потому, что Бог этого восхотел, ибо вообще только и существует воля и свобода Божия. Значит, Бог не мог или не восхотел сотворить тварной свободы, точнее, ее субъектов или носителей, эту свободу для

себя предполагающих. Поэтому, чтобы соединить тварную свободу с Божественным всеведением, нужно сказать не то, что Бог предвидел и, следов., predetermined падение человека (как это можно иногда встретить в догматических руководствах), но что Бог, ведая Свое творение со всеми заключенными в нем возможностями, ведает и возможность падения, которая, однако, могла и не осуществиться и осуществима лишь человеческой свободой, – иначе право было бы противоположное утверждение кальвинизма. То же самое, восходя мыслью к духовному миру, следует сказать и о падении сатаны, который, конечно, мог бы и не пасть. Иначе было бы необходимо заключить, что он прямо и создан был сатаной или, по крайней мере, с внутренней необходимостью стать таковым. Повторяем, все возможности тварного бытия, как имеющие в нем для себя корень, открыты ведению Творца, поскольку в этом смысле они принадлежат сотворенному Им миру, включены в его состав, не только в образе «целомудрия», но и развороченной множественности. В этом смысле тварь – одинаково, как в духовном, так и человеческом мире – не может внести в него чего-либо онтологически нового и тем удивить и обогатить самого Творца. Однако, самый выбор и творческое осуществление этих возможностей, одним словом, область модальной свободы остаются вверены творению и постольку являются его творческим вкладом. Если оно не может быть абсолютно неожиданным и новым для Бога в смысле онтологическом, то в фактическом бытии («контингентном», т. е. свободно случайном) оно является вновь возникающим и для самого Бога, Который ждет от человека, отворит или не отворит он двери своего сердца, и лишь отсюда Сам узнает об этом. Взаимодействие как синергизм есть обоюдное самоопределение, имеющее в себе новизну, которая, по своему для каждой из сторон, осуществляется в нем. Пути мира поэтому являются не predetermined в качестве единой причинной связи, в которой нет места для контингентных причин (по выражению Ф. А., суть *non determinatum ad unum*). Иначе, в контексте причинности, все оказалось бы *determinatum ad unum*. Напротив, детерминацию тварной свободы надо уразумевать в

ряде бесконечных вариаций, действительно в качестве *pop determinatum ad unum*, которые, однако, остаются подчинены одному плану, одной онтологической заданности, многообразно осуществляемой. Тварной свободе дано участие в судьбах всего творении и прежде всего в собственных путях человека. Если в вечности Божией существует единая и полная определенность мирового бытия в его принадлежности к жизни Божией, то в тварном мире мы, напротив, имеем незавершенность, не-до-определенность, еще продолжающееся самоопределение мира. При этом сам Бог сокращает Свой лик в неведение относительно действий человеческой свободы, которые иначе не имели бы собственной реальности, а были бы лишь функцией некоего божественного механизма вещей.¹⁵⁴

Божественный Промысл не уничтожает человеческой свободы, но отвечает на нее, действуя с абсолютной премудростью. Здесь имеет незыблемую силу постулат веры, а вместе с тем и ее аксиома: Бог содействует твари с безошибочной целесообразностью, при сохранении ее свободы. Принцип синергизма означает, что тварь никогда и ни в чем не остается лишеной блюдения Божественного Промысла, каковы бы ни были ее собственные самоопределения, к добру или злу, причем как поощрение, так и направление событий остается в руке Божией и совершается премудростью Божественной. Из этого общего блюдения Промысла не изъято никакое творение, ни даже сам сатана и слуги его (пролог Иова). Постигание этих путей Провидения, уразумение этой абсолютной целесообразности путей Божиих превышает всякую человеческую изобретательность уже по одному тому, что каждому из нас ведом и доступен только ничтожный отрывок времени, одна лишь точка мирового процесса вне общей связи настоящего, прошедшего и будущего, в которой «оправдится Премудрость чадами ея». (Мф. 11, 19). Но нетрудно понять, что в этом постулате содержится и прямое разумение теодицеи, идею которой неверующий ум насмешливо выражал так, что «все к лучшему в сем наилучшем из миров». Вся неумность этого остроумничанья состоит в том, что оно закрывает глаза на реальность свободы, которую Господь почтил творение. Между

тем Вольтер хочет видеть в путях мира одни лишь действия Божия и кощунственно издевается над изломанностью их. Но действие Божие в мире есть синергизм Его с тварью, о котором никогда нельзя забывать. И тварная свобода покровом греха и произвола затемняет постижение путей Провидения, оставляя их доступными лишь для очей веры в состоянии особого вдохновения, – силою нарочитого откровения. Отсюда следует, что рациональная теодицея, с раскрытием путей Божиих в мире, невозможна, она явится во всей непререкаемости лишь в эсхатологическую полноту времен, когда откроются пути Господни, ибо «мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем. Когда же настанет совершенное, то то, что отчасти, прекратится» (1Кор. 13, 10). Ключ же к проблеме теодицеи и есть синергизм.

Надо ощупать мыслью неподвижные и изменчивые стороны синергического процесса. В нем есть прямое действие Божие, отвечающее премудрым путям Божия Промысла. Это действие отличается той безошибочностью, которая свойственна всеведению Божию на путях мира: Бог знает Свое творение.¹⁵⁵ Но Он знает его в его свободе, и реальность этой свободы нельзя защитить теми софизмами, к которым прибегают сторонники детерминизма. Последние истолковывают ее лишь как особый образ детерминированности, частный случай ее, согласно чему одни предопределения Божии исполняются силою вещей, другие же свободно, т. е. субъективно самопроизвольным действием человеческой энергии, однако, соединенным с нечувствительным божественным давлением. При этом, конечно, синергизм подменяется лишь особого рода детерминизмом. Но свобода предполагает творческое самоопределение из себя, – в пределах тварных возможностей, и она существует не только для себя, но и для Бога.¹⁵⁶ Поэтому сам Бог считается с этими свободными самоопределениями, на них божественно ответствуя, и таким образом, ткань истории ткется из двух нитей, между собой сплетающихся. История есть диалог Бога и человека, и синергизм есть процесс богочеловеческий. И с одинаковой силой надо отринуть идею манекенности человека, который понимается, как марионетка,

движимая пружиной необходимости, так и окказионализма, для которого история есть беспредельная и растрепанная импровизация случайностей.

Эта общая мысль, принадлежащая диалектике синергизма, вполне подтверждается священной историей Ветхого и Нового Завета. История ветхозаветного человечества символизируется личной борьбой Израиля с Неизвестным (Быт. 32, 24–30). Вся она не может быть понята вне этого богоборческого синергизма, предпосылкой которого является тварная свобода, известная независимость творения от Творца, причем на вершине своей тварь вольно склоняется перед Творцом: «се раба Господня». Надо это самоопределение свободы понять во всей силе и подлинности, поэтому отнюдь не в качестве предустановленного *deus ex machina*. В Новом Завете синергизм Бога и человека находит, прежде всего, для себя применение в жизни самого Богочеловека, в соединении в Нем двух волей и двух энергий, причем воля человеческая согласна Божественной, ей все время «следует». Весь путь земного служения Христа есть исполнение воли не Своей, но пославшего Его Отца. И с особенной ясностью это проявляется в Гефсиманском борении с его «не Моя, но Твоя воля да будет». Да и вообще весь путь Богочеловеческой жизни не может быть понят иначе, как в свете синергизма. Однако, здесь нужно сделать и немедленную оговорку или ограничение. Синергизм в прямом и точном смысле предполагает тварную ипостась, в качестве субъекта свободы. Во Христе отсутствует такая тварная человеческая ипостась (если только мы не хотим вступить на путь двоения ипостасей во Христе, следуя антиохийской традиции) Однако при этом и мы исповедуем, что во Христе не остается безипостасна и человеческая природа, но она ипостасируется единой Богочеловеческой ипостасью. В этом смысле человечеству Христову остается свойственна та свобода, силою которой Он только и мог являть послушание Отцу даже до смерти, а вся жизнь Его только и может быть понята из синергетического соотношения обеих природ. Синергизм во Христе возможен лишь в силу подлинности Его кенозиса. Сюда относится, в частности, Его «неведение» и

вообще принятие Им для Себя границ человечности во дни Его земного служения, с неведением дня Второго пришествия включительно¹⁵⁷ (Мк. 13, 32), как и Его непрестанная молитва, с посвящением Богу Его человеческого естества (и, прежде всего, молитва Гефсиманского борения). Грани человечности, кенотически воспринятые Господом, представляют собой здесь основание возможного синергизма.

Но если такова жизнь Пастыреначальника, то такова же и жизнь Его стада, начиная с избранных учеников его. Она есть непрестающее взаимодействие, в котором сила неотразимости Учителя сочетается с свободой приятия или неприятия Его учения, как и Его самого. И здесь с одинаковой силой говорится: «когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во Имя Твое, тех, которых Ты дал Мне, Я сохранил, и никто из них не погиб, кроме сына погибели» (Ин. 17, 12). А с другой стороны: «сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели» (Мф. 23, 37).

Тайна Промысла Божия состоит еще и в том, что сердцеведение Божие с абсолютной безошибочностью избирает образ и срок божественного воздействия. Он попускает отречение Петра, чтобы воззвать ему же в час урочный: «Симоне Ионин, любишь ли Меня?» Он попускает гонительство Савла с тем, чтобы призвать его тоже в час урочный в божественном осиянии, притом не раньше времени его и не позже. Он призывает Иуду в лик апостольский и дает ему совершать служение апостольское, с тем, чтобы оставить его в попусчении страшного его предательства. Действия Божии, как и бездействия, попускания, относительно всякого человека исполнены этой тайны Божией.

Но эта тайна в своей нераскрытости и непостижимости для нас предполагает, однако, в своей основе Божественный Промысл с его всеведением, без которого невозможна и его безошибочность. Пути водительства Божия не совершаются вне тварной свободы, но они не могут быть ей всецело вверены. Здесь мы снова стоим пред соединением свободы и необходимости. Однако эта трудность разрешается из характера тварной свободы, которая существует лишь в пределах

данности со всеми ведомыми ее Создателю возможностями, и содержит в себе темы творческой заданности для твари. Поэтому судьбы творения определены, хотя и со включением свободы, но, так сказать, не взирая на свободу. В связи с этим, уместно поставить вопрос и о пророчестве: как возможно пророчество и что оно означает? Очевидно, здесь несоответственно ограничиться одною лишь общей ссылкой на Божие всемогущество и всеведение, но надо поставить вопрос в связи с синергизмом.

В общем понятии пророчества объединяются разные его виды: естественного и благодатного, человеческого пророчествования и боговдохновенного прозрения. Человеческому разуму дана способность постигать связь событий в меру личного разумения, которая может быть больше или меньше, в зависимости от личной одаренности и вообще индивидуальных свойств. Эту способность можно определить, как историческую и личную прозорливость, стоящую в связи с родовым характером человека особую чуткость его относительно связи событий. Это историческое чувство (муза Клио) не ограничено прошлым и настоящим, но простирается и на будущее.¹⁵⁸ Разумеется, в этой возможности предвидения на основании «закономерности» уже *ex hypothesi* методически исключается момент человеческого творчества и свободы, как и связанные с ними вариации событий. Впрочем, поскольку это *суть minima*, о которых *non curat praetor* – социология, они могут быть практически и абстрагированы. Но поэтому и самая область социологического предвидения или пророчествования остается существенно ограниченной. Она не распространяется на конкретную историю в точном смысле, а ограничивается только «тенденциями». В социологии существует практическая склонность игнорировать эти индивидуальные отклонения, несмотря на то, что в них то и заключается настоящая реальность и высшая ценность жизни.

Это естественное и, так сказать, социологическое предведение у пророков обостряется и получает сверхъестественный, боговдохновенный характер. Ему присуща большая ясность, широта кругозора и относительная

безошибочность. Однако, при этом все же сохраняется и «социологический», абстрактно схематический тип постижения и изображения будущего. Это есть не столько предсказание будущих событий, сколько глубинное ведение относительно духовных сил, действующих в истории.¹⁵⁹ Такой характер присущ образам иудейской апокалиптики, с символическим изображением царств и народов под образом зверей, растений, явлений природы.¹⁶⁰ Его же имеем мы и в книге прор. Даниила и – до известной степени – в Откровении св. Иоанна.

Гораздо ограниченнее круг постижений или пророчеств относительно конкретных лиц и событий, составляющих, так сказать, *vetum testamentum in novo*. В Евангелиях, как и вообще в Н. З., мы имеем ряд ссылок на ветхозаветные пророчества, иногда с своеобразным их применением,¹⁶¹ иногда с явными следами *vatkinium post eventum* в приложении более или менее абстрактного образа к конкретному событию или лицу.¹⁶² То, что пророки созерцали, как некую духовную неизбежность в характер грядущего вообще, в Н. З. применяется к конкретным событиям, как фактическое пророчество. Пророчесственный характер этих видений (как и прообразов) остается неумаленным, если в них ощущается одновременно не только истинность, но и смутность и отвлеченность их собственного ведения. Их не следует понимать, как механическое обобщение, или как бы диктовку будущих и еще непонятных фактов, с заглядыванием в будущее поверх завесы. Такое суеверное понимание пророчеств превращает их в некое священное гадание, но пророчествование является делом богочеловеческим, которое может быть совершаемо лишь в меру восприятия, доступного человеческому естеству, хотя и в благодатном превосходении его, однако, не вопреки ему или с насилием над ним. Пророчества суть человеческие вопрошания (ср. Дан. 10) с ответными на них откровениями.

Что же представляет собой то ведение будущего, которое подается вдохновением свыше? Если «*scientia rerum est causa rerum*», т. е. ведение Божие причинно уже и определяет события, то пророчества являлись бы как бы актом нового творения, действием Божественного всемогущества. Но тем

самым упразднялось бы промысление Божие, которое относится к уже существующему и в себе законченному творению, предполагает его нерушимость. Однако, Промысл Божий не есть в данном случае *causa rerum*, но лишь взаимодействие Бога с человеком, которое со стороны Бога определяется совершенным ведением существующего творения во всем его составе. Богу знаем план мироздания и все входящие в него элементы. Ему ведомы от начала творения все люди, как родившиеся, так и не родившиеся, ибо сотворение человека, во времени раскрывающееся в последовательных рожденьях, надвременно совершается в едином акте создания всего человеческого рода в целом, как и в отдельных его индивидах (см. выше). Богу ведома поэтому история человечества в сверхвременном ее плане. Богу ведома, наконец, и софийность твари с проистекающей отсюда закономерностью последней, как и со всеми заключенными в ней возможностями, – премирная картина мирового и исторического бытия. В эту закономерность вплетается и варьирующий фактор тварной свободы, которая сочетается и с божественным воздействием (пока не будем еще говорить об его характере) и слагающимся отсюда взаимодействием. Поскольку ведомы Богу все природные и человеческие слагаемые мира, здесь имеется область прямого Божественного ведения. Поскольку же привходит сюда фактор человеческой свободы и ее синергизм с Богом, здесь имеет место отступление от закономерности, известная, хотя и относительная, новизна, на которую и сам Бог не посягает в Своем кенозисе пред творением. Однако, эта новизна также ограничена в возможностях своих, ибо тварная свобода не эссенциально, но лишь модально существует, не в себе и не по себе, но в чем-то, данном в творении, она не есть что, но как. В этом смысле Божественному ведению доступна вся картина жизни мира, как в уже совершившемся самоопределении свободы, так и в еще не совершившемся, ибо свобода не способна изменить общего пути мира, хотя и влияет на его частности. Миром правит воля Божия, над нами и в нас, хотя нам и дано самим искать – или не искать – воли Божией и

осуществлять – или не осуществлять – ее в свободе, а не быть для нее лишь пассивным объектом. Однако, наличие свободы в еще не совершившейся жизни мира постольку делает картину его не до конца проявленной, как бы затуманенной, здесь выступают основные линии, но не частности. Можно сказать, что и пророческому предвидению доступны только «тенденции», – характера скорее социологического, нежели исторического. Это неизбежно отражается и на характере пророчеств о будущем, в которых видится лишь доступное ведению, т. е. сущее, но отсутствует не совершившееся. Отсюда и особый язык пророчеств, обычно образный, схематический, не конкретный. Однако, есть и исключения, когда пророчества относятся, если не прямо к конкретным фактам или чертам, однако, к определенным лицам или, по крайней мере, типам. Назовем «Ангела» Господня предтечу, «семя жены» Новую Еву (которая, впрочем, более прообразуется, нежели прямо указывается), «двух свидетелей», «человека беззакония» и др. Все эти личности, ведомые в путях Божиих, занимают свое место в полноте предвременного человечества, что и свидетельствуется в пророчествах, – не как предопределение, но как ведение. Неправильно думать, что явление Богоматери в мире вызвано лишь грехопадением прародителей и необходимостью спасения чрез боговоплощение, инструментальным орудием для моего будто бы и явилась Приснодева. Отсюда как будто бы можно сделать и дальнейшее заключение о том, что без этой нарочной необходимости вовсе и не было бы ее явления миру. Но нет, Пречистая изначально и, так сказать, «до» грехопадения, и независимо от него является вершиною человеческого рода, просиявающей в исполнение времен, подобно как и другие, указуемые в пророчествах лица. Хотя само это частное указание и соответствует особым целям Провидения, но принципиально оно относится к общему Божию ведению всего, как явленного, так и еще не явленного человечества, и к каждому из его членов («зародыш мой видели очи Твои», Пс. 138, 16). Но, конечно, совершенно особое и исключительное место занимают пророчества мессианские (вместе с пророческими прообразами), относящиеся к собственному

прямому действию Божию в мире, к боговоплощению и к сошествию Св. Духа. То и другое есть от века определенное основание мира, – не для его творения, но его обожения. Разумеется, и здесь не уместен никакой окказионализм, по которому боговоплощения и ниспослания Св. Духа могло бы и не быть, если бы не склонило к нему волю Божию грехопадение Адамово («*beata Adame culpa*»). Таким мнением вносится антропоморфизм в наши представления о Боге, якобы меняющего Свои мысли не только о человеке, но вместе и о Себе самом в Его отношении к миру. На самом же деле надо признать, что в боговоплощении и ниспослании Духа Св. мы имеем как бы вторичное творение мира в Боге, его обожение, которое и составляет главное содержание жизни мира. О нем не пророчествуется как об одном из будущих событий, но дается откровение Божие об этом свершении как таковом. К этому же относится и божественное ведение относительно отдельных черт этого свершения, как ряда событий в цепи земного бытия.

Итак, мы приходим к различению в пророчествах, так сказать, разных слоев в связи с их содержанием: откровение Бога о самом Себе в отношении к миру; далее о плане творения, надвременно совершившегося и совершающегося во времени; наконец, о пути Промысла Божия в отношении к человеческой свободе.

Пророчества, связанные с самоопределением человека в свободе, вообще имеют условный характер, и даже не могут его не иметь, если только свободе присуща ей свойственная реальность: Так и говорит Господь: «Иногда Я скажу о каком-либо народе и царстве, что искореню, сокрушу и погублю его; но если народ этот, на который Я это изрек, обратится от своих злых дел, Я отлагаю то зло, которое промыслил сделать ему. А иногда скажу о каком-либо народе и царстве, что устрою и удержу его; но если он будет делать злое пред очами моими и не слушаться гласа Моего, Я отменю то добро, которым хотел облагодетельствовать его» (Иерем. 18, 7–10) Так, говорит Господь (пророку); «....может быть, они послушают и обратятся каждый от злого пути своего, и тогда Я отменю то бедствие, которое думаю сделать им за злые деяния их» (26, 2–3). «Итак,

исправьте пути ваши и деяния ваши... и Господь отменит бедствие, которое изрек на вас» (26, 13).

Свобода вносит свои варианты в течение событий и, так сказать, нарушает или отклоняет их закономерность. Эти отклонения могут остаться незаметны в основном ходе событий, как он изображается в пророчестве, и тогда последнее остается во всей силе, не подвергаясь проверке свободы и ею, так сказать, не корректируясь. Подобно статистическому ряду, в правильности которого поглощаются индивидуальные отклонения, чем, однако он не уничтожается, так и пророчества в сильно обобщенном, символическом стиле являют собой эту внутреннюю закономерность. Однако там, где пророчество становится менее абстрактно-социологичным, но более индивидуально-конкретным, эта условность его – в зависимости от действия свободы – выступает наружу. Такой пример мы имеем в случае пророчества Ионы о гибели Ниневии, которое было отменено по молитвам раскаявшихся ниневитян и, следовательно, очевидно оказалось условным.¹⁶³ В свете этой условности, в связи с самоопределением в свободе, следует и вообще понимать пророчества, в особенности эсхатологические. Их цель не предвещать неизбежное, но указать возможное и отвратить от недолжного, чрез призыв к покаянию и мужеству. И этой основной установки не изменяют тексты, как будто свидетельствующие о «предопределении» и ошибочно понимаемые в этом смысле фаталистически. (В связи с этим, надо рассматривать и вопрос о священном гадании всякого рода, от ветхозаветного вопрошания «урим и туммим» до разных случаев новозаветного прозорливства или ясновидения. Не касаясь вопроса, в какой мере искустельно или соблазнительно может быть это вопрошание, проистекающее из нездорового любопытства или из маловерия Промыслу Божию, можно также применять к таким случаям категорию условного пророчества, поскольку здесь человеческая свобода становится лицом к предначертанию судьбы и на нее влияет).

Промысл Божий в отношении к миру выражается не только в общем попечении о нем в его путях чрез посредство св. ангелов и вообще духовной причинности, которая в отношении к

природному миру может принимать и характер чудесности, но и чрез прямое вмешательство в его пути. Больше всего последнее относится к тому, что от воли человека не зависит, но представляет собой исполнение предвременного Божественного плана. Таковыми являются, прежде всего, человеческие рождения и смерти определенных лиц, устанавливаемые волей Божией. Пророчества о них подаются непосредственно Богом человеку, доступному Божьему внушению. Конечно, эта непосредственность сама по себе являет богочеловеческий характер пророчества, который становится доступен внутреннему слышанию слов Божиих, как обычно и говорится в книгах пророческих: «было слово Божие», «и сказал мне Господь» и под. Здесь мы имеем и пророчества в узком смысле, как прямые предсказания фактов. Вот несколько примеров: предсказание Бога Аврааму и Сарре о рождении сына Исаака (Быт. 18, 10–14); предсказание первосвященника Илиа Анне о рождении сына Самуила (1Цар. 1, 17, 20); пророчество сначала о смерти, а потом о выздоровлении царя Езекии (Ис. 38; 4Цар. 20).

Понятие синергизма (частным случаем которого являются и пророчества) расширяется в общее определение отношения твари к Творцу, как соотношения Софии тварной и Божественной, или актуальной Софийности твари. Последняя, принадлежа себе самой в свободе, онтологически никогда не отделяется от софийно-божественной своей основы. Божественная сила непрестанно струится в мире и поддерживает его в бытии, не только чрез единый сверх-и все-временный творческий акт Божий, но и чрез промысление о твари, направляемое к ее ософиению. Творение и промысление существуют в нераздельности одно от другого. Иными словами, эту мысль можно выразить так, что существует «естественная», природнософийная благодать творения, без которой и вне которой оно и не могло бы существовать, но потонуло бы в бездне ничто. Эта благодать подается непосредственно творению чрез душу мира, как до-человеческому или еще не очеловеченному бытию, а далее и чрез человека. Благодать в подлинном смысле именно и есть

сила обожения, в которой тварь в человеке превосходит себя, переходит грани природного или природно-софийного бытия, но получает силу нового ософииения чрез приятие начал божественной жизни в Богочеловечестве.

Можно понять и самое боговоплощение в свете синергизма.¹⁶⁴ Таково его человеческое приуготовление, начиная от патриархов и кончая «Рабой Господней», которая в человеческой свободе изрекла Свое: «да будет Ми по слову Твоему». Таково и его осуществление в Богочеловеке, согласно соединившем в Себе волю Божескую и человеческую. Синергизм мы имеем также в приятии даров Св. Духа, каждому по силам его. В связи с синергизмом должна быть понята и онтология молитвы. Последняя есть форма непосредственного синергизма, жизненная встреча Бога и человека. В молитве, как славословии, человек проникается жизнью в Боге и постольку сам обожается чрез созерцание тайн и чудес Божиих. В молитве, как прощении, человек ищет свою волю соединить с волею Божией, отождествить ее с ней. Соответственно действенности молитвы расширяется и углубляется область синергизма. Господь являл этот молитвенный синергизм предельным образом в Себе самом, поскольку вся жизнь его была непрестанной молитвой, соединенной с исполнением воли Отца. И ученикам Своим Он внушал эту же мысль о силе молитвы и об ее действенности: «просите и дастся вам» (Мф. 7, 7). «И все, чего ни попросите с верой, получите» (Мф. 21, 22, Мк. 17, 24, Лк. 11, 9). Господь в самых сильных образах свидетельствовал об этом. Разумеется, эта действенность молитвы свойственна не всякому молитвенному прошению, но тому лишь, которое согласно с волею Божией, а не является безумием или прихотью, вообще толосом человеческого себялюбия. Но молитва с верой, с преданностью воле Божией, способна творить чудеса и духовно влиять на мировую причинность, разумеется, в пределах Божественного соизволения. Этот образ живого молитвенного синергизма выражает собой взаимоотноимость Божественной и тварной Софии и, конечно, совершенно исключает замкнутую самодовлеимость и механическую закономерность мира,

недоступную духовным воздействиям. Для молящегося, напротив, как бы снимается эта механическая закономерность, чуждая человеческой жизни, и она становится прозрачной для совершающейся в ней воли Божией, к которой непосредственно и обращается молящийся. Молитва есть чудо явленного синергизма: Бог внемлет молитве веры, и ее действенность представляет собой как бы некую самоочевидность.

Однако, для того, чтобы полнее понять действие Промысла Божия, мы должны в него включить не только синергическое взаимоотношение Бога и человека, но и прямое действие Божие, имеющее силу необходимости для человека, как его судьба. В жизни мира, и в частности, в человеческой жизни, не все, и сравнительно даже немного, определяется тварной свободой в ее ограниченных возможностях. Сама свобода включена в определенную раму жизни и ею ограничена. Мы себе даны и внешне и внутренне, мы и только сами себя делаем, но и над нами совершаются судьбы наши. Мы рождаемся в этот мир в определенном месте и времени, наша жизнь определяется в своем образе и продолжительности, в ее событиях и возможностях. Мы должны постулировать, что все это имеет для себя достаточное основание, как в надвременном нашем самоопределении, так и во всевременной жизни целого, в которую мы включены. И для свободы остается открыто лишь малое окно. Пред лицом всего этого, может быть, скорее следует говорить не о свободе, а о не-свободе человеческого самоопределения, о его детерминированности. Правда учения о «предопределении» именно в том и состоит, что в ней делается попытка учесть эту силу необходимости в человеческих судьбах. Она может иметь разные образы: природной закономерности, судьбы, случая, исторической обстановки, но все равно она давить на свободу, ее не только ограничивает, но в известных случаях парализует. Она способна внушить мрачный фатализм, фантазмы перевоплощения, кармы и рока. Бог или «мойра», рок – такова альтернатива. Только наивность позитивизма может тешиться разными самообманами и подставлять в качестве победы над роком «прыжок» из необходимости в свободу. Призрак слепой судьбы может рассеиваться только силою

религиозного постижения жизни и подвигом веры», дающим и ведение свободы. Действие Промысла в человеческой жизни, как трансцендентной в ней силы, также может восприниматься синергически чрез свободное приятие происходящего над человеком, как воли Божией, чрез сыновнее ей послушание. Бог действует в мире, и все, в нем совершающееся, есть исполнение этого Божественного плана и водительства. Оно может и должно восприниматься, как совершающаяся, хотя и не раскрытая теодицея, как благая воля Божия. Синергическая активность такого приятия в предании себя воле Божией есть величайшее напряжение, подвиг духовный. Вера делает человека зрячим. Чрез нее он участвует свободно в том, чем является принадлежащим необходимости. Для него спадает железная завеса, закрывающая мировой причинностью мировую софийность. Он чувствует божественное присутствие в неумолимой необходимости, он опознает, что без воли Божией не падает волос с головы, и вопреки ей мы не можем прибавить себе роста на один локоть. Мировая необходимость предстает для него, как совершающаяся софийность мира, как Промысл Божий, бдящий над миром. Это есть ее принятие, как дара Божьего, как дела Божьего над нами. Иногда такое ее значение выходит на поверхность, становится явным, как прямая помощь Божия и милость Божия, иногда – и притом гораздо чаще – оно сокрывается в глубине событий. Есть особое вдохновение, благодать веры в Промысл Божий, *credo quia, absurdum, sed ut intelligo*, «ныне разумею отчасти, тогда же познаю, яко же и познан бых» (1 Кор. 13, 12). Разумеется, всего отчетливее такая духовная направленность выражается в идее креста и вольного его принятия. Это одинаково может относиться, как к активно-волевому действию, избранию креста, так и к принятию и несению креста невольного, чем осмысливается, получает провиденциальное значение вся наша жизнь. Заповедь взятия и несения креста обращена Господом ко всем, кто хочет по Нем идти. Крест во взятие свое включает идею универсального синергизма, прежде всего, в субъективной его значимости, как примирения с судьбой, теряющей свою случайность и бессмысленность. Но он же имеет и вполне объективное

значение, поскольку в нем осуществляется взаимодействие воли Божественной и человеческой. Крест есть вопрос, обращенный к воле человека, а взятие его есть благой ответ на него в кротости сердца. И в целом крест есть знамя софийности мира в его восхождении к высшей и последней цели – ософиению твари.

Отдел II

Глава пятая: Церковь

1. Существо Церкви (Экклезиология и софиология)

Самое обобщенное и углубленное понятие синергизма связано с идеей Церкви во всех ее многообразных смыслах. Начнем с самого общего. Церковь есть исполнение предвечного плана Божия¹⁶⁵ в отношении к творению, его «спасения» (см. экскурс ниже) освящения, прославления, обожения, ософииения. Церковь в этом смысле есть самая основа творения, внутренняя его целепричина. Она есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная в их взаимоотношении, которое и выражается в их единении, причем это единение есть и синергизм, богочеловечество *in actu*, в предвечном бытии и тварном становлении Церковь, с одной стороны, не «основана» и не возникла во времени, она вечна вечностью Божией, ибо есть сама Божественная София. Но вместе с тем в творении она разделяет с ним судьбы становления и в этом смысле возникает, вернее, становится явной во времени или в истории. Она проявляется в разных образах: райской, В. З., Н. З. церкви, и, наконец, в жизни будущего века, вернее, веков. О ней, как основе творения, говорится в экклезиологическом послании к Ефесянам (церковный авторитет которого не зависит от того или иного решения критического вопроса об его авторе), что Бог и Отец Г. И. Христа «избрал нас в Нем **прежде создания мира...** предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в котором мы имеем искупление кровью Его, прощение грехов, по Богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли, по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, **в устроение полноты времен**, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом; в Нем мы и соделались наследниками, бывши предназначены (к тому) по определению Совершающего все по изволению воли Своей» (Еф. 1, 4–11). Здесь выражается общий план творения в соотношении к божественной его основе, – во Христе, в нераздельности Его с

Духом Св. Христос в прославлении Своем и поставляется «выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (1, 23). Последние слова, о полноте – πλήρως – всего во всем, относятся, конечно, к Божественной Софии, как основе творения в ее исполнении. Синергизм есть характер этого взаимоотношения: «благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, – Божий дар, не от дел.... ибо мы Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (2, 10) Это и есть «домостроительство тайны сокрывающейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом, дабы ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям многообразная Премудрость Божия ἡ πολυποίκιλος Σοφία Θεοῦ **по предвечному определению**, которое Он исполнил во Христе Иисусе Господе нашем» (3, 9–11). Нельзя яснее выразить софийную основу мира, которая есть Церковь, причем ософиение его совершается чрез искупление, данное Господом И. Христом в Его воплощении Духом Святым.

Это общее соотношение между началом божественным и тварным, ософиение in actu, определяется как благодать во всех многообразных значениях этого понятия.¹⁶⁶ поставил в Церкви»... (далее идет снова перечень даров и служений в Церкви: 28–30).

Это сопоставление Христа и Духа Св. как бы в безразличном рядоположении имеет первостепенное еkkлeзиoлoгичeскoе значение. К этому присоединяется еще учение о различии членов тела и соответствующих даров. Эта общая мысль об единстве тела Христова при множественности членов находит для себя выражение еще в Р. 12, 4–5; «мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены». И далее (6–8) дается то же перечисление разных даров и служений в церкви, соответственно различию членов, «по данной нам благодати» (6). Только здесь эти дары не возводятся к одному источнику – Духу Св., как в 1 Кор., но, конечно, здесь руководственное значение должно иметь учение именно этого послания.

Аналогичное значение в применении к единству Церкви во Христе имеет и евхаристическое учение 1Кор. 10, 16–17: «один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного тела». Наконец, согласно учению послания к Ефесеянам, это многоединство церковное в своем многообразии и связанности раскрывается, как полнота Христова: «поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть тело Его (τὸ σῶμα αὐτοῦ), полнота (τὸ πλήρωμα) наполняющего все (τὰ πάντα) во всем» (1, 23). (Употребление члена подчеркивает онтологическое значение всех этих понятий). Здесь аспект христологический соединяется так же, как и в 1 Кор., с пневматологическим: о Христе говорится, что Он примирил нас с Богом, «ибо – мы Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнить» (Еф. 2, 10), «дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устрояя мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством Христа» (15–16). И далее продолжает апостол: потому что чрез Него и те и другие имеют доступ к Отцу, в одном Духе ... имея самого Христа краеугольным (камнем),... на котором и вы устроитесь в жилище Божие в Духе» (18–22).¹⁶⁷ Наконец, в посл. к Кол. 2, 19, говорится о «главе, от которого все тело составами и связями соединяемо и скрепляемо, растет возрастом Божиим».

Во всей этой группе экклезиологических текстов, прежде всего, нужно выделить идею собранности или соборности, согласно которой Церковь есть организм или тело, вообще живое многоединство. В нем соединяются многие члены и распределяются многообразные дары, при наличии живого многоединства, причем это многоединство возглавляется Христом и оживляется Духом Св.

В силу этого диадического характера Церкви, о ней одинаково говорится верующим: вы тело Христово, вы храм Духа Св., ибо одно без другого невозможно, и всякая экклезиология, ориентирующаяся монистически, а не диадически, дефективна. Ср. еще раз Еф. 2, 18–22. Как предвечное Богочеловечество, небесная Церковь есть жизнь Божия, самооткровение Божие, Божественная София. И именно к этому определению относится мысль о том, что Церковь, как

Тело Христово, есть «полнота наполняющего все во всем» (Еф. 1, 23). Что означает этаплерома как не предвечную жизнь Божию, Божественную Софию, которой единственно приличествует название всего во всем? Разумеется, это не может быть отнесено к тварному бытию, которое находится в состоянии становления. Однако, в этом становлении мы «предназначены» по воле Божией к тому, чтобы «в устроение полноты времен все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 4–11). В боговоплощении Христа совершается соединение божественной и тварной жизни, обожение человека, которое и есть сила Церкви небесной, явленная в Церкви земной. В софиологическом истолковании преодолеваются иначе непреодолимые трудности в применении к определению Церкви, с одной стороны, понятия полноты наполняющего все во всем, а с другой, – Церкви странствующей в мире ἐκκλησία παροικίᾳ. Церковь есть София Божественная, предвечная, и София тварная, становящаяся, в их единстве. Только это предвечное единство жизни Божией, как *ens realissimum* Церкви, способно объяснить всю силу и правду настойчивых утверждений апостола, составляющих самую основу церковной онтологии:

1Кор. 10, 17: «мы многие одно тело».

Рим. 12, 5: «мы многие составляем одно тело во Христе».

Кол. 3, 15: «вы призваны в одном теле».

Еф. 2, 16: «в одном теле примирить обоих с Богом».

Еф. 3, 6: «язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело».

Еф. 4, 4: «одно тело и один дух».

Нельзя умалить все онтологическое значение этого единства, превращая его лишь в образ, в сравнение: как тело, или подобно телу. Напротив, говорится прямо про одно тело, как это и раскрывается в Еф. 4, 4–6, в прямой связи с единством Божиим. Церковь не конгломерат, но тело, и как таковое, оно не *quasi*-едино, но подлинно едино, хотя это единство не эмпирическое, но субстанциальное, онтологическое. Эмпирически же оно пока еще лишь «растет возрастом Божиим» (Кол. 2, 19).

Какова же природа этого единства? Оно соответствует единству жизни Божественной, которая едина, – единством не пустоты, но полноты, целости всего во всем» Эта полнота есть единое откровение триипостасной жизни Божией, в которой единство существует, как триединство. При этом говорится не просто об единстве жизни Божией, но именно о единстве тела, тела Христова, воодушевляемого Духом Св. Тело же в отношении к Духу не есть его отрицание, но самооткровение. Церковь же, как тело Христово, есть причастность к Божественной жизни, ее самооткровение в совершающемся обожании твари. Потому все едино во Христе, ибо един Христос и един Дух Св., и едина Церковь, как эта божественная жизнь, подаваемая твари.

Положение, что Церковь есть тело Христа, Богочеловека, истинного Бога и истинного человека, содержит двойную мысль: первую, что Богу, как и человеку, а следов., и Богочеловеку свойственно иметь тело; вторую же, что тело Богочеловека, тело Христово, есть Церковь, как обожаемое человечество, богочеловеческая жизнь. В первом отношении недопустимо общую мысль о теле Христовом суживать и тем искажать в том смысле, что Христу тело свойственно лишь по человечеству, как одежда плоти, в которую Он, сам, будучи бестелесен, облачается нас и нашего ради спасения. Такое допущение является онтологически противоречивыми, ибо бестелесное по существу не может облачиться в телесность. Церковная традиция именно отвергла такое понимание вочеловечения, которое ограничивалось бы лишь видимостью облачения в чуждую одежду, но не явилось бы подлинным приятием истинной человечности. Это же последнее только и возможно при наличии положительной соотносительности обеих природ, божеской и человеческой. Эта же соотносительность предполагает наличие двух телесностей: духовной, – Божией, каковая есть Божественная София или Слава Божия, и человеческой. Посему существование тела Христова есть факт Богочеловеческий. Бояться же мысли о том, что телесность, как принцип самооткровения Божественного Духа, противоречит его

духовности, является недоразумением и ведет к отрицанию или умалению силы боговоплощения.

Однако, главная трудность экклезиологии относится не к единству, но к многоединству, к многообразию этой единой жизни при том выявлении ее в полноту, которому соответствует как множественность членов единого тела, так и различие и множественность даров единого Духа. Надо соединить в экклезиологической мысли всю реальность единства, или целомудрия, и множественности или многообразия. Каждый из многих, оставаясь самим собой в своей особности, является членом единого Христа, будучи движим и единым Духом. Но если каждый есть Христос, становясь причастен Его жизни, то в чем же состоит его собственная жизнь? В идее церковного единства, как тела Христова, – и одинаково как храма Духа Св., – лежит явная антиномия единого и многого, тождественного и различного, Христова и не-Христова, в которой одинаковую силу должны иметь тезис и антитезис. Между ними нет логического или статического синтеза, антиномии преодолеваются только динамически, круговращением жизни. Парадокс тела и членов («и вы – тело Христово, а порознь – члены» 1Кор. 12, 27), состоит в том, что каждый член тела тем самым есть тело, принадлежа к целому, и постольку есть это целое, образ которого в нем имеет силу, но в то же время от него и отличается: «ибо, как тело одно, но имеет многие члены, а все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, там и Христос» (12, 12). Быть членом тела и значит уже быть телом, ибо члены существуют лишь в теле, а быть телом значит иметь члены, тело только и существует в членах, притом различных: «тело же не из одного члена, но многих» (1-й) (далее следует примерное пояснение этой мысли на примере ноги, руки, уха, глаза, слуха). И относительно всех членов тела, при всем их различии, утверждается их равнотелесность, эквивалентность, которая, однако, не есть равенство, но именно равнозначимость: «Бог, расположил члены, каждый в (составе) тела, как Ему было угодно. А если бы все были один член, то где бы было тело? Но теперь членов много, а тело одно» (18–

20). Мысль об эквивалентности членов тела особо развивается в ст. 21–26.

Если принять во внимание, что эта характеристика Церкви, как одного тела, состоящего из разных членов, относится ко всему множественному человечеству, как многоединству, то, очевидно, начало множественности относится к человеческим ипостасям, а единства тела к единству человечества, сначала в ветхом, а затем в Новом Адаме. В начале Бог сотворил человека «по образу Нашему», мужа и жену сотворил Он, и дал им заповедь: плодитесь и множитесь, причем это относилось не к новым видам человека, или новым образам творения, но к единому человеку, тождественному в своей человечности, в своей природе, и в то же время множественному в ипостасях. Каждая ипостась есть личное как всеобщего что и, как таковая, принадлежит к полноте, плероме. Она есть луч того Божьего света, о котором сказано, что он «был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 9). Она принадлежит Христу, который потому и есть глава Церкви. Однако, глава Церкви не есть лишь один из членов тела, хотя бы и самый важный. Она пребывает над всеми членами, как их основание, в котором все отдельные члены себя находят в качестве множественности во единстве Христос, как глава, есть не только человек, но Всечеловек. Язык сравнения Церкви с телом здесь изнемогает в неточности, которую нужно учесть при реализации самой мысли.

Но как Церковь есть диадическое откровение Логоса и Духа Св., то для характеристики его одинаково существенно, параллельно с многоединством ипостасных членов тела, и многоединство даров Духа, которыми в их целокупности Он напояет все человечество, согласно той же 12 главе; «дары различны, но Дух один и тот же» (1Кор. 12, 4), и все это различие «производит тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (11).¹⁶⁸ Личное начало, принцип индивидуализации человечества, таким образом, связывается с двуединым действием или самооткровением Второй и Третьей ипостасей.

Посему учение о Церкви, как теле Христовом, таит в себе учение о человеке, в его отношении к предвечному

богочеловечеству, как своей основе. Здесь предполагается не только единство человечности, как таковой, но и многоединство человеческих образов или личностей во Христе, как воплотившемся Слове, помазанном почивающим на Нем Духом Св. Здесь мы снова становимся перед тайной о том, как Божественная ипостась Христова множится и отождествляется во множестве ипостасей человеческих, из которых каждая получает и сохраняет свою собственную личную яиность, а в то же время отождествляет себя с Христом, индивидуально погружаясь в его личность: «живу не к тому аз, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20). Такова эта антиномия единого и многого, первообраза и образов, тождественных в различии и различных в тождестве, как многие члены единого тела. И эта антиномия, которая, будучи воспринята рассудочно, ведет лишь к противоречиям, динамически выражает тайну Богочеловечества, именно отношение Софии Божественной, принадлежащей Божественной триипостасности, к тварной, вверенной в удел множеству божественных образов, – ангелов и людей, причем все эти образы онтологически прозрачны для Первообраза. Эта же мысль выражена и в речи Господа о Страшном Суде, где Господь свидетельствует, что Он присутствует во всяком человеке (и ни один не исключен, следов., от этого присутствия). Это не есть лишь сравнение или уподобление, но свидетельство подлинной, хотя и таинственной, действительности.¹⁶⁹

Итак, учение о Церкви, как теле Христовом, о храме Духа Св., имеет, прежде всего, значение антропологическое, в нем утверждается некий панхристизм и пан-пневматизм, для которых притом не поставлено каких-либо ограничений. В данном ракурсе оно просто содержит мысль, что после Боговоплощения и Пятидесятницы Христос есть глава всего человечества и, следов., живет в нем. А то же самое утверждается и в отношении к Духу Св., и в этом смысле учение ап. Павла о Св. Духе в Его дарах совершенно параллельно речи Христовой о Страшном Суде.

Но, по обычаю своему, утвердив эту истину, как онтологическую, св. апостол делает из нее применение и

практическое, в отношении к духовной и нравственной жизни; так учение 1Кор. 6, о телах наших, как «членах Христовых» и храмах Св. Духа, применяется, как основание для проповеди целомудрия, а далее в возвышеннейшей главе 12-ой для проповеди взаимной любви. В зависимости от того, на что делается ударение, экклезиология ап. Павла получает преобладание то догматического, то практического характера. Она свидетельствует о том таинственном единстве человечества, которое есть тайна Церкви, а вместе призывает принять эту тайну в руководство, чтобы всем быть в единении любви. На современном языке можно сказать, что эта экклезиология есть учение о соборности Церкви, понятой, как онтологически, так и прагматически, как принцип собирания и собранности в любви, соборования.

Итак, наиболее важным и существенным в рассмотренных главах апостольских посланий является то, что в них дана основа экклезиологии, именно в учении о Церкви как Теле Христовом и Храме Духа Св. И это учение не должно быть превращаемо в некий декоративный орнамент, который остается только на заднем плане, главное же внимание посвящается институционной природе Церкви, ее внешней организации.

Церковь, как Богочеловечество, как Тело Христово и Храм Духа Св., представляет собою **соединение** начал божеского и тварного, нераздельное и неслиянное их взаимопроникновение. В этом смысле она есть **синергизм**, причем божественное начало проникает и преникает к человечеству, человеческое же возводится к Божественному. Поэтому практически синергизм есть подаяние божественных даров и приятие их. В своей совокупности эти дары суть полнота, а в своей приуроченности к личному приятию, в раздельности их, они суть разные служения. Через это и совершается возрастание тела Церкви (Еф. 4, 16), в котором каждый член получает свое приращение. Поэтому и учение о Церкви, как Теле Христовом и Храме Св. Духа сопровождается у апостола указанием на эти различные дары и служения,¹⁷⁰ с примерным, хотя и отнюдь не исчерпывающим,¹⁷¹ перечислением их.

В этом перечислении характерно, прежде всего, отсутствие упоминания об иерархии, которой в теперешнем ее виде как будто и вообще не существует в Н. З., как и других канонических церковных установлений. Все перечисленные служения имеют характер **личных** даров, служений, вдохновений, творчества, в то же время органически входящего в жизнь церковную. Церковь здесь раскрывается в аспекте не институционного иерархизма, но личного творчества и вдохновения, как содержание жизни церковной (причем, как уже выше отмечено, дважды указывается самим Богом установленный характер этой свободной церковности: «один и тот же Дух»... «Бог расположил члены ... **как Ему угодно**» (1Кор. 12, 11, 18). Эта органическая и творческая жизнь Церкви онтологически **предшествует** иерархическому началу, в организованной форме возникающему в Церкви позже. Она есть для последнего онтологический *prius* (а не наоборот), или, по меньшей мере, условие бытия, как необходимая для него среда. Этот духовно-органический характер Церкви в сравнительно позднейшее время в значительной мере забывается и даже затемняется институционно-иерархическими: иерархия выдвигается, как *prius* Церкви и в свете этого приоритета истолковывается и соответствующее учение откровения. В особенности выделяется Римское учение об Апостольском преемстве иерархии в лице ап. Петра, которое также утверждается и на Востоке в образе коллективного папизма, хотя и при отвержении единоличного примата ап. Петра.¹⁷² Между онтологической и институционной экклезиологией, разумеется, может и не быть и даже не должно быть противоречия, однако, лишь при различении обоих аспектов и соблюдении правильной меры в их взаимоотношениях, но во всяком случае вторую не должно упразднять первую, т. е. софиологическое учение о Церкви, содержащееся в разнообразных текстах слова Божия.

Но еще более софиологическим является учение о Церкви, как невесте Христовой и жене Агнца, Возлюбленной Возлюбленного Песни Песней. Сюда относится также и экклезиология посл. к Еф., где снова говорится о Церкви, как Теле Христовом, причем здесь имеется в виду

преимущественно тварный аспект Церкви, за которую предал Себя Христос – Еф. 5, 25. И соединение жены с мужем в одну плоть, с оставлением отца и матери, истолковывается в отношении Христа и Церкви, как великая тайна (32). Этот таинственный и краткий, но тем более потрясающий в своей значительности текст, является в своем роде единственным в апостольских посланиях. Однако, он находит для себя прямую параллель в Откровении, в самых значительных, ибо заключительных, его словах, в последней книге Слова Божия. В гл. 21, 9, 10 ангел говорит тайнозрителю: «пойду, я покажу тебе жену, **невесту Агнца**», и то был «св. Иерусалим, который нисходил с неба от Бога, он имеет Славу Божию». В общем контексте это явление, завершающее собой историю мира, как ее зрелый плод, означает ософиение твари и в этом смысле Божественную Софию (= Слава Божия), сходящую с неба на землю, в мир тварный. И о ней говорится (22, 17): «И Дух, и Невеста говорят; прииди! и слышавший да скажет, прииди». Здесь мы имеем как бы преднамеренное двоение смысла: в 21 гл. говорится о невесте-жене, сходящей с неба на землю, здесь же о невесте с воодушевляющим ее, живущим в ней Духом, причем она пребывает в мире и чает пришествия Христа в полноте Божественного откровения в мире. Церковь, как София, пребывает в небесах, есть небесный Иерусалим (о котором сказано у ап. Павла, 2 Кор. 5, 1–2: «мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворный, вечный, оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище»), имеющий сойти на землю. И она же Духом призывает это схождение, как Невеста, ждущая своего Жениха, т. е. земная, тварная Церковь. Церковь, небесная и земная, едина в основании и пределе, энтелехийно, но она остается двойственна в мировом процессе, прежде скончания мира. Поэтому и отношение этого небесного жилища к земному, или Христа к Церкви, выражается в содействии, попечении, искуплении. В той же 5 гл. посл. к Ефес. говорится, что «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (25), «ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь», и это последнее соединение

Христа с Церковью, как соединение брачное, и есть великая тайна о Церкви.

Однако, венец мистического учения о Церкви, как любви, мы имеем даже и не в новозаветном, но ветхозаветном Апокалипсисе, песни любви Невесты и Агнца, в этом смысле наиболее таинственной, а потому и самой новозаветной книге Библии, – **Песни Песней**. Эта книга еще меньше чем Апокалипсис, поддается раскрытию в отдельных своих частях и образах, и однако, вся она проникнута таким трепетом этой любви, звучит такою о ней дивною песнею, что сама является чудом словесным. Мы и не будем стремиться к раскрытию ее отдельных черт. Достаточно признать, в согласии со всей древней традицией Церкви, что в ней изображаются отношения Христа и Церкви во образе любви Жениха и Невесты, причем незримо присутствует сама Любовь или ипостась Любви, Св. Дух. Здесь мы имеем откровение о Второй и Третьей, двух, открывающих Отца ипостасях, как брачной сизигии, и это же переносится на союз Христа и Церкви. Слово и Дух свидетельствуют о пребывающем в небесах Отце. П. П. же есть песнь о любви между Богом и миром, Творцом и творением, Софией Божественной и тварной, о воплощенном через Духа Святого Сыне и о Невесте Невестной, Матери Его. Это отношение есть любовь, соединяющая в себе все образы любви личной и безличной, и тайна этой любви сокрыта в небесах, чтобы открыться на земле. Эта дивная и таинственная любовь явно предполагает не психологизм, не аффект, или эмоцию, но онтологию ее, реальность соотношения духовных реальностей. Это откровение свидетельствует, что Церковь **есть**, ей присуще бытие, как *ens realissimum*, она есть предмет любви Божественной. Церковь в этом смысле изображается, как «тело» или жена: «мужья должны любить своих жен, как свои тела» (28). Церковь существует во множестве ипостасей, как единое тело и в многих членов. Первенствующая же ипостась Церкви, ее личное средоточие, есть Пречистая Мать Христа, Духоносица.

Определения Софии, как Невесты, Жены и Тела, сыздавна подавали повод к недоразумениям, как в сторону чрезмерного

спиритуализма, которым упразднялась самая сила этого образа, разрешаясь в аллегорию, так и чрезмерного романтизма, в котором получали преобладание поэзия, эмоции и даже страстность. Для выяснения вопроса надо, прежде всего, установить тот комплекс понятий, к которому относится здесь определение Церкви, как Жены или Невесты, именно в аспекте «Женственности» (и, очевидно, «Вечной Женственности»). Мы различаем Мужское и Женское начало в ипостасном Духе, поскольку тем или другим характеризуется и самая ипостась. Однако, образ Церкви не принадлежит этому противопоставлению или различению мужского от женского вообще в ипостасном смысле, в разных его аспектах. То, что понимается и противопоставляется здесь, не относится к ипостасному, но неипостасному, хотя призванному к ипостасированию, бытию. Церковь небесная, или Божественная София, есть именно такое не-ипостасное начало, которое однако, сохраняя свою собственную субстанциальность, как природа или сущность Божия, предвечно ипостасируется в божественных ипостасях, причем нарочной ипостасью ее является Логос, в нераздельном и неслиянном соединении с Духом Св. являющий Отца. Не-ипостасное же бытие Божественной Софии определяется его причастностью к божественной любви, которая и соединяет ее с ипостасями, ее воипостасирует.

В отношении же к Церкви, как Софии тварной, таковая ипостасируется тварными ипостасями, причем эти ипостаси сполна объединяются в ипостаси Богочеловека, который связан с творением непосредственно через Богоматерь, осененную Третьей ипостасью, «Невесту Невестную». Постольку земная Церковь ипостасирована, «то-ипостасируется» во Христа, как Жена и Невеста Агнца.

Учение Слова Божия о Церкви, как Теле Христовом, как Храме Духа Святого, как Жене и Невесте Агнца, вообще вся церковная онтология имеет дело с предвечным основанием ее в небесах, и с ее силой, раскрывающейся в творении, в человечестве. Церковь есть общее основание тварного бытия, его начало и цель. Проблема Церкви ставится здесь вне

исторической конкретности, вне границ пространства и времени, вне определенных церковных организаций. (Если последние параллельно и упоминаются, как поместные общины, то при этом сама собой подразумевается их включенность в Церковь).

Вопрос о **границах** Церкви, как онтологической сущности, здесь еще не возникает. Однако, мы не можем избежать его постановки, насколько данные для ответа имеются в Откровении и вытекают из основных определений. Границы Церкви мистически или онтологически совпадают с границами силы Боговоплощения и Пятидесятницы, каковых вообще **вообще не** существует. «И Слово плоть бысть», вочеловечение Господа в образе богочеловеческой личности Христа есть восприятие **всего** Адама, «совершенного» человечества. Для этого восприятия нет и не может быть указано никаких границ, ни извне, ни изнутри. Христово человечество есть внутренняя человечность всякого человека, о которой можно сказать, что *nihil humanum est a Christo alienum*, (разумеется, не в смысле эмпирически данного, греховного состояния человечества, но его природы). Все люди принадлежат к человечеству Христову, и если эта человечность есть Церковь, как Тело Христово, то в этом смысле и все человечество принадлежит Церкви. Эта таинственная истина не раз выражается в Слове Божиим.

Ангел говорит пастухам в ночь Рождества Христова: «я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям, ибо ныне родился вам в городе Давидовом Христос Спаситель, который есть Христос Господь» (Лк. 2, 11–12). И праведный Симеон славит Бога за спасение, «которое Ты уготовал пред лицом всех народов, свет к просвещению язычников и славу народа Твоего Израиля» (2, 30–32). «Явилась благодать Божия, спасительная для всех человеков» (Тит. 2, 11). «Бог хочет всем человеком спастися и в разум истины прийти» (2Тим. 2. 4). И если сторонники учения о предопределении, начиная с блаж. Августина и кончая Кальвином, приводятся его логикой к заключению, что Христос приходил в мир для спасения не всего человечества, а лишь ограниченного числа набранных, то это заключение прямо и определенно противоречит свидетельству апостола, устраняющего таковую границу.

Но самым решающим аргументом в пользу вселенской и всечеловеческой силы Боговоплощения Христова, а также и сошествия Св. Духа в Пятидесятницу, является свидетельство Самого Господа в речи о Страшном Суде (Мф. 25), где Он отождествляет Себя, Свое человечество, со всеми человеками. Нельзя умалять аллегорическим истолкованием этого свидетельства **все** человечество, представляющее пред судилищем Христовым, принадлежит Его человечеству, есть Христос (как это же заключение вытекает и из других текстов, напр., из притчи о Милосердном Самарянине). Отсюда напрашивается заключение, что для вочеловечения Логоса не существует никаких границ, как не существует их постольку же и для сошедшего в мир Духа Св. (о чем и говорит ап. Петр словами пророка Иоилия: «и будет в последние дни излию от Духа **Моего на всякую плоть**» (Деян. 2, 17)).

Но эту универсальность необходимо распространить от человека и **за** человека. Человек не существует отдельно или оторвано от всего мироздания, напротив, он есть его средоточие и центр, «мир стяженный», и человеческая природа в себя включает и всю тварную природу. Человек был поставлен Богом ее главой, и своим падением он покорил ее суе, в которой она воздыхает, чая своего освобождения. Природный мир уже подчинен власти Христовой по воскресении: «дадеся Мне всякая власть из небеси и на земли». Земля проклятия становится новой землей под новым небом в воскресении, как и тела человеческие становятся телами славы. Область силы Богочеловечества совпадает с границей Церкви, вернее сказать, этой границы вовсе и не существует, потому что Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, космический лик.¹⁷³

Но эта универсальность (или кафоличность) Церкви, имеющая для себя основание уже в самом сотворении мира (Еф. 3, 9–11), раскрывается и эсхатологически, в кончине века, в парусии, как и в том, что следует за парусией. Прежде всего, в преображение мира в «день Господень» (2Петр. 3, 7–13), как и в суде Господнем, на который явятся все народы, проявляется это снятие границ с ограниченного бытия, явление его

кафоличности, а это именно и означает его онтологическую принадлежность Церкви. Но это же самое явится и в свершении, о котором говорится в 1 Кор. 15, 24–28. «Когда же все покорит Ему, тогда и Сам покорится Покорившему Ему все, да будет Бок» всяческая во всех». «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36).

Однако, в таком определении кафоличности Церкви все расплывается в безграничности. Оно дает слишком много, но поэтому и слишком мало. Оно нуждается в дополнении или дальнейшем уточнении. В раскрытии взаимодействия начал Божеского и человеческого, или синергизма, здесь надо провести различие Церкви (и церквей), как благодатного установления, в выделении ее из всего остального мира, лежащего вне ее, «во тьме и сени смертной». Здесь по новому встают вопросы о природе Церкви и ее границах.

2. Церковь, как сакраментально-иерархическая организация

В учении Слова Божия о Церкви мы не находим **прямых** указаний о ней, как организации. Правда, здесь говорится о поместных церквах, к которым обращены и апостольские послания, называются «все церкви Христовы» (Рим. 16, 16), и «церкви Асийские», и «домашняя церковь Акилы и Прискилы» (1 Кор. 16, 19), и «церкви Галатийские» (16, 1), но это, конечно, не суть канонические организации, «автономные» или «автокефальные» или под. Это суть просто местные общины, ощущающие себя принадлежащими к Церкви. С другой стороны, в Откровении (1–3) говорится об «ангелах» семи Церквей, которые суть или духовные их образы, или даже, если и иерархические их представители, то не как представители иерархических харизм и полномочий, но как носители духа.

В то же самое время и те зачатки иерархических степеней, которые имеются в Н. З., еще довольно неопределенны, а в то же время настолько отличны от церковной иерархии в развитом виде, что ей не могут быть прямо приравняемы. Они, самое большее, являются только их зародышами. Нет также прямых указаний и на существование особых сакраментальных полномочий, которые были бы связаны с определенными иерархическими степенями (разумеется, лик апостольский занимает здесь свое особое место, но, вопреки Римскому и романизирующему богословию, он и не должен быть сюда включаем). Здесь наблюдается скорее известная иерархическая аморфность, и странно преодолевать этот исторический факт догматическим постулатом относительно изначального существования трехстепенной иерархии, как это обычно делается.¹⁷⁴ Церковь апостольская не знает нашего иерархического строя, который приходит позже, начиная со II века. И заполнять эту пустоту на карте истории Церкви догматическими домыслами нет достаточного исторического основания. Фактически же это приводит и к прямому противлению Слову Божию, определенно не поведавшему нам

того, что хотят во что бы то ни стало найти в нем в силу известных догматических постулатов. Исторические факты надо принять, как таковые, хотя, конечно, и уразумевая их в свете догматического учения и в связи с ним. Досадной помехой в истории догматики здесь является влияние реформации и контрреформации с их богословской полемикой, придавшей ложную постановку всему вопросу и оказавшей влияние не только на западное, но и на восточное богословие. Протестанты, ссылаясь на церковное устройство апостольского века и в ложном стремлении его восстановить целиком и теперь, упраздняя силу истории, хотят вернуть последнюю на два тысячелетия назад. Во имя этой реакционной утопии совершенно отвергается иерархия, а самое ее возникновение рассматривается иногда, как историческое грехопадение и оскудение духа (Зом). Напротив, католики, во имя позднейшей истории Церкви с ее иерархическим строем, фактически отвергают апостольский век в его своеобразии, отыскивая в нем несвойственные ему черты позднейшей эпохи. Они находят здесь развитой иерархический строй с Римским приматом включительно. Эта идея получила для себя обобщенное выражение в Тридентском догмате, согласно которому все таинства установлены **непосредственно** Христом, а в частности и иерархическое рукоположение ведется от апостолов, получивших епископскую харизму от Христа. В таком смысле истолковывается «апостольское преемство» (конечно, прежде всего, в применении к примату ап. Петра и его преемников на Римской кафедре); это учение недавно было закреплено на Ватиканском соборе. Тридентская же доктрина (за исключением лишь Римского примата) восторжествовала и в восточном богословии, быв включена и в «Православное исповедание». И здесь епископат начал осознавать себя в качестве преемников апостольских в Римском смысле, т. е. как неких носителей **полноты апостольской** харизмы, и не только уже в применении к одному Римскому первосвященнику, как личному продолжателю апостола Петра, но и ко всему вообще епископату. Т. о., «первохристианство» фактически умалывается в своей самобытности со стороны всей иерархической Церкви,

последняя же отрицается протестантизмом во имя «первохристианства». Результатом является ложный антииерархизм в протестантизме и преувеличение исторической всеобщности христианства иерархического. Не лучше ли и тому и другому, вместо того, чтобы разрывать историю Церкви на две несовместимые части, смиренно подчиниться исторической действительности, как определению воли Божией, и принять тот факт, что Церковь первохристианская, как и позднейшая иерархическая, есть одна и та же, себе тождественная, единая апостольская церковь? И это-то тождество следует, прежде всего, догматически понять и осмыслить. Что же в таком случае может означать это несомненное различие при столь же несомненном единстве и самоидентичности Церкви?

Согласно новозаветному учению, Церковь, как мистическое Тело Христово, Храм Духа, Невеста Агнца, есть Богочеловечество, предвечное и историческое, небесное и земное, божественное и тварное, в Халкидонском соединении двух природ во Христе. На охране этой идеи Церкви стоит вся церковная христология и пневматология. Иначе сказать, Церковь есть София, Божественная и тварная в своем соединении (причем соединение не есть смешение, а лишь проникание лучами Божества жизни тварной, их «синергизм»). Божество, или София, является трансцендентно творению и в то же время ему имманентно. София есть ноумен, τὸ ὄντως ὄν, Ding an sich творения, которое, однако, сохраняет свой собственный, эмпирический или исторический лик, – мир феноменальный. И это соединение нетварности и тварности, ноуменальности и феноменальности, характерно и для Церкви, как Божественного в тварном, вечного и неизменного бытия Божия в мире временном, сотворенном из «ничего». Божественное неизменно и вечно, тварное – временно и исторично. В этом смысле Церковь, еще раз, есть синергизм, соединяющий небо и землю.

Отсюда следует, что Церковь, как Богочеловечество, существенно исторична, тварным своим ликом она принадлежит истории. В ней существует изначальная данность, которая есть вместе с тем и заданность. Все человеческое исторично,

эмпирично, феноменально, но при этом и онтологически не пусто, не лишено онтологического содержания. И в свете этого радикального историзма, нераздельного в то же время с ноуменальным онтологизмом, должна быть понимаема жизнь Церкви, как **церковная история**.

Отсюда следует, что никакое событие церковной жизни и ни одна форма ее или установление не могут быть поняты вне истории, как лишенные плоти и крови, оторванные от места и времени. В Своем человеческом, следов., историческом бытии с нею связан был и Единородный Сын Божий. Историческая конкретность, принадлежащая феноменальному «бытию, не есть укор, но необходимый образ бытия, вне которого оно разрешалось бы в ничто. Но то же самое было бы, если бы оно опустошалось и от сущностного своего содержания («пошлешь дух Твой – создаются... отнимешь дух Твой – умирают и в персть свою возвращаются» – Пс. 103, 29–30).

Божеское и человеческое нераздельно и неслиянно присутствуют в Богочеловечестве, но в то же время человеческое, во всех своих исторических ликах и феноменальных состояниях, никогда не адекватно своей божественной основе, ее целиком не выражает, относительно и ограничено, хотя и никогда от него не отделимо и не пусто. Феномены суть **явления** ноуменального, его жизнь в нас. Эти общие понятия о соотношении ноуменального и феноменального,¹⁷⁵ должны быть раскрыты в учении о Церкви, как Богочеловечестве в его истории. И отсюда, прежде всего, следует, что ведомая нам, явленная Церковь также принадлежит к истории, ибо лишь чрез эти двери можем мы из своего тварного, человеческого бытия изойти к миру духовному, благодатному, божественному. В эмпирическом бытии Церкви, в ее формах нет ничего, что не принадлежало бы истории, что было бы само по себе абсолютно и вечно. Оно необходимо является сращенным с божественною вечностью, но ее вполне в себя не вмещает, а потому в феноменальности своей ей не адекватна. Таков мистический реализм Церкви, ее **символизм**, со всею неразрывною сращенностью вечного и временного. Церковь имеет свой божественный «Urgrund», в отношении к

которому применима вся отрицательность апофатической экклезиологии, соединяющаяся однако со всей ее катафатичностью в отношении церковной феноменологии. В последней изживается опыт жизни божественной, себя являет Святыня.

Поэтому Церковь, как общество, установление, организация, – «видимая» или эмпирическая Церковь, **не** вполне совпадает с Церковью, как Богочеловечеством, ее ноуменальной глубиной, хотя с нею и связана, ею обосновывается, ею проникается. Если можно спрашивать о том, существует ли *eccliesia extra ecclesiam*, церковность вне и помимо сушей церковной организации, то еще более можно и должно спрашивать, есть ли *Eccliesia supra* или *intra ecclesias*? Церкви суть феноменология Церкви, «видимая», т. е. вообще являемая в эмпирической действительности, а в этом смысле невидимое в видимом. Видимое имеет для себя внешние грани, принадлежит истории, но в этих гранях проявляется «невидимое», т. е. ноуменальное бытие. А в таком смысле Церкви суть нераздельное и неслиянное единство того, что принадлежит миру и истории, или «видимо», и того, что им запредельно, невидимо. Церковь постольку имеет **символическое** бытие в мире, как божественное в человеческом, невидимое в видимом, как Богочеловечество. Но в этом же смысле Церковь и церкви в их взаимоотношении представляют собой единое и общее таинство всех таинств, всетаинство, вмещающее Ее тайну. Обычно таинство определяется, как такое действие, в котором под видимой формой сообщается невидимый, благодатный дар, следов., так же, как невидимое в видимом, ноуменальное феноменальном, причем однако каждому таинству присуща его спецификация, нарочитый дар, подаваемый этим именно таинством и в этой именно форме. Однако, надо всегда при этом помнить, что точные границы этого дара, как и в особенности пределы его действия, не могут быть определены. Некоторые таинства подаются на всю жизнь, таково крещение и миропомазание, в известном смысле брак и священство. Да и вообще всякое таинство открывает путь в глубину, в ноуменальное бытие и тем

самым является в своем действии неопределимым и неисчерпаемым. Есть некая несоизмеримость между внутренней силой таинства и его видимым знаком и спецификацией, так что даже и самое различие таинств условно и, так сказать, прагматично, поскольку «действия различны, а Бог один и тот же» (1Кор. 12, 6) и «все сие производит один и тот же Дух, раздавая каждому особо, как Ему угодно» (11). И хотя с Тридентского собора догматизировано, что таинств семь, не больше и не меньше, но эта прагматическая формула, конечно, не в состоянии устранить всего неисчерпаемого обилия даров духовных, и в частности, сакраментальных, которые подаются Церковью. Достаточно напомнить всю неустойчивость числа таинств в истории,¹⁷⁶ как и наличие, наряду с таинствами (sacramenta), еще и тайнодействий, sacramentalia., или священнодействий, которые в богословии рассматриваются, как таинства как бы второго ранга, умаленные в действенности и значении в сравнении с таинствами в собственном смысле. Однако, уже самой своей наличностью они свидетельствуют о невозможности ограничить или исчерпать мерою семи таинств благодатные действия Церкви, которые остаются неизмеримы в своем существе, ибо «Дух дышит, где хочет», и «не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3, 8, 34).

Все это приводит нас к тому общему заключению, что в основе всех различных таинств и тайнодействий лежит таинство всех таинств, всетаинство, которое и есть сама Церковь, как Богочеловечество, сущее Боговоплощение и Пятидесятница Духа в их пребывающей силе. И это всетаинство, как немеющее для себя границ, совершается в мире и человечестве над всем миром и над всем человечеством, и притом всегда, ныне и присно и во веки веков, ибо нерушима сила боговоплощения, и неотъемлемо сошествие в мир Духа Святого. Церковь есть тайна мира, которая раскрывается как **таинства**. Поэтому самое общее определение таинства есть явленное действие Церкви в человеке. Человек есть и храм, и алтарь, и жрец, и жертвоприносящий, и жертвоприемлющий. Сама Церковь, как Всетаинство, не есть особое установление, каковым являются

все существующие частные таинства, но она есть, с одной стороны, священное событие, – событие изначального смотрения Божия, «домостроительства тайны, сокрывающейся от вечности в Боге» (Еф. 3, 9), а с другой, единая высшая действительность Богочеловечества. явленная Христом нарочито на Тайной Вечери. Она есть сакраментальное свидетельство Боговоплощения, установление таинства причащения есть его проявление или свидетельство. Тайна Церкви и ее Всетаинство предшествует таинствам и их в себе обосновывает, она есть ноумен таинств, которые суть в отношении к ней как бы его феномены. Таинства в отношении к всетаинству Церкви имеют производное значение, суть ее историческое установление, хотя и имеющее для себя божественное основание в Богочеловечестве.

Сказанным дается достаточное основание для уразумения того все-таки бесспорного исторического факта, что таинства **возникают** в жизни Церкви, в разные времена, как ее установления. Этим ни в какой мере не умаляется их сила и действенность, но устраняется догматическая фикция, установленная для католической Церкви Тридентским собором, но усвоенная позднее и восточным богословием, именно, что все таинства установлены лично и непосредственно Христом и от Него переданы через св. апостолов в апостольском преемстве. Эту мысль в отношении к большинству таинств нет никакой возможности подтвердить ни из Слова Божия, ни из церковной истории. Таинства устанавливаются Церковью в различные времена, одни ранее, другие позднее. На этом и основывается спор о различии «евангельских» и не-евангельских таинств; последние же на этом единственном основании не признаются таинствами в протестантизме.¹⁷⁷ Можно даже сказать, что, несмотря на существование «преломления хлеба», крещения и апостольского возложения рук, первенствующая церковь не знает таинств в том каноническом смысле, какой придается им теперь, как это явствует, прежде всего, да факта отсутствия в ней трехстепенной иерархии, в качестве установленных совершителей таинства. Все это приходит позднее.

Апостольская Церковь имеет и преподает дары Св. Духа, так сказать, непосредственно, без особого посредства иерархии. Такое воззрение древней Церкви и доньше проявляется в том, что крещение может совершаться и мирянами, силою всеобщего царственного священства. Общий факт известного различия между первохристианством и позднейшей Церковью, который невозможно отрицать, имеет огромное принципиальное значение, п. ч. в нем как бы обнажается, выходит на поверхность природа Церкви, как всетаинства, которое имеет для себя лишь производное раскрытие в таинствах. Самая важная истина, из этого факта проистекающая, есть та, что иерархически-сакраментальная организация не есть адекватное, или абсолютное явление Церкви, чем и устанавливается известная ее относительность. Эта релятивизация отнюдь не умаляет всей силы и значимости Церкви, как иерархически-канонического установления, и не колеблет божественности этого установления в истории, но несомненно свидетельствует об известном несовпадении Церкви ноуменальной или мистической с институционным ее явлением. А это вообще означает, что сила Церкви может простираться, лучше сказать, не может не простираться за пределы церкви институционной: *ecclesia extra ecclesias*. Это значит также, что даяние Духовных даров, Пятидесятница церковная, не ограничивается «семью» таинствами и ими **не** исчерпывается, но может иметь для себя и иные пути, **не**-сакраментальные, как это и никогда не отрицалось в Церкви со времен Апостольских.

Иерархия возникает изначально в связи с совершением таинств, прежде всего, евхаристии. Разумеется, не может быть допущено, чтобы это возникновение явилось делом лишь исторической случайности или практического удобства, а не божественного установления. Исторический характер иерархии не релятивирует ее в такой мере, чтобы лишить ее этой богоустановленности для истории. Правильнее сказать, что она соединяет в себе эти обе черты. Принадлежа истории в своем инструментальном возникновении, и в этом смысле происходя *jure humano* или *historico*, она имеет на себе печать

божественной воли, существует и *ex jure divino*, причем одно другому не противоречит. Этот двойственный ее корень отражается и на отдельных чертах ее исторического бытия, притязаниях и прерогативах. Изначальное священническое или даже жреческое служение иерархии при совершении таинств сопровождается усвоением ею некоторых производных прерогатив, проистекающих из нужд практической жизни церковной общины и организации, причем они также получают своего рода сакраментальную значимость. Возникают новые черты иерархического служения, которые понимаются, как особые харизматические дары, связанные с основной функцией иерархии. Так возникает и учение *o charisma veritatis*, из которого постепенно развивается учение об исключительной непогрешимости Римского папы на западе, или коллективной непогрешимости епископата на востоке. Параллельно с этим в истории возникают сложные канонические отношения между отдельными поместными церквами и их иерархическими возглавителями. На Западе это приводит к притязанию Римской кафедры на прямую и всеобщую юрисдикцию во всем христианском мире, на Востоке к развитию сложной системы канонических взаимоотношений в пределах единой соборности церковной. Здесь влияние *jus humanum*, сила истории, проявляется с большой силой, разумеется, если только не догматизировать данного канонического строя по Римскому образцу.

Характер Церкви, как соборного многоединства, Тела Христова, и иерархии, как всеобщего царственного священства, канонически организованного, догматически является непоколебимым. Однако, одновременно с развитием здорового иерархизма замечается и некоторая нездоровая клерикализации, как в догматическом учении о Церкви, так и в практике церковной. В определении места и значения иерархии утрачивается надлежащая мера. Епископы, как и другие степени священства, уподобляются Богу, Христу, апостолам (у св. Игнатия Богоносца), устанавливается догматическая фикция о непрерывности апостольского преемства иерархии во всей церкви, хотя примеры тому, тоже не бесспорные, приводятся

лишь для отдельных случаев (Тертуллиан, св. Ириней, св. Поликарп). Появляются такие двусмысленные формулы, которые ведут либо к единоличному, либо к коллективному папизму, как Киприановское: *ecclesia in episcopo*, хотя, впрочем, и *episcopus in ecclesia*. Концентрация церквей около епископа для самообороны в борьбе с расколами и ересями, наряду с благими последствиями, ведет и к некоторой гипертрофии сакраментального иерархизма, с нарушением церковного равновесия, а в результате этого исторического развития укореняется общее убеждение, что Церковь именно и есть иерархическая организация, адекватная Телу Христову и его собой до конца осуществляющая. Иерархия же, как имеющая власть ключей, т. е. силу таинств, в свою очередь приравнивается Церкви (каковое отождествление укореняется и в обычном словоупотреблении: здесь безраздельно отождествляется Церковь с иерархией, как *pars pro toto* или, по меньшей мере, как головой, вместо всего живого тела). Отсюда проистекает и ряд дальнейших умозаключений в направлении клерикализации понятия Церкви. Появляется идея иерархического «викариатства» иерархии, согласно которой епископы являются «наместниками» Христа на земле. Иерархически-сакраментальные полномочия превращаются в мистически-органические, соответствующие центральному положению головы в организме, по аналогии с учением о Христе, как «главе Церкви». Однако, надо твердо помнить то различие, которое здесь имеется. Христос не есть глава в теле, которому она сама принадлежит, как часть, хотя и важнейшая, но именно **глава** Церкви: «Он есть глава Церкви» (Кол. 1, 23), «Христос есть глава Церкви, и Он есть спаситель тела (5, 23), т. е. Церкви же. Здесь говорится не о голове и даже не о главенстве, как бы иерархическом, ибо всего этого было бы недостаточно для определения места Христа в Церкви, Он есть само это тело в его единстве. Злоупотребление идеей «наместничества» Христа в епископате опирается еще и на то, что в учении о первосвященничестве Христа Он именуется иногда Первосвященником по чину Мелхиседекову или даже просто Архиереем.¹⁷⁸ Но если первосвященническое

«служение» Христа и дает действительно основание для новозаветного жречества или священства, то оно никоим образом не отождествляется с ним в таком смысле, будто бы Христос является **первым** первосвященником **в ряду** последующего священства. Он вовсе не является в **таком** смысле первым и не находится **в ряду**, как один из многих, хотя бы и начинающий этот ряд (аналогичным образом понимается иерархический ряд в римском богословии, от Христа через Петра, как *vicarius Christi*). Первосвященническое служение Христово является трансцендентно священству новозаветному, и в известном смысле не меньше, чем и ветхозаветному. Оно, действительно, есть основание для новозаветного священства, которое, однако, вовсе есть не викариатство Христово, но лишь церковное установление, конечно, силой Христовой. К сожалению, этому прямо противоречат определения Флорентийского и Ватиканского собора¹⁷⁹ о том, что Римский первосвященник *verum Christi vicarium esse*. Но эта же иерархическая гипербола в применении ко всему епископату встречается уже у ранних писателей, начиная со св. Игнатия Богоносца, постановлений Апостольских, св. Амвросия Медиоланского и др., правда, еще не в качестве ответственной догматической формулы, но скорее в качестве риторического изъяснения всей важности епископского служения в Церкви. К сожалению, эта же формула, может быть, не без латинских влияний, включена была и в Православное Исповедание (1, в. 58) и в догматические руководства (М. Макарий, II, § 174).

Если придать полное догматическое значение мысли о том, что Христос имеет викариев, единоличного ли, в лице папы Римского, или в неопределенном количестве в лице архиереев Восточной церкви, то получается небесно-земная иерархия, своеобразная лестница между небом и землей. Эта идея имеет целью возвеличить земную иерархию, соединив ее с небесной, но через это умаляется истинное значение Главы Тела, Христа, который, еще раз повторяем, не голова в теле (с какой в наибольшей мере можно сопоставить иерархию), но Глава, от которого, которым, в котором существует тело, – Тело Христово. «Разве вы не знаете, что тела ваши члены Христовы»? (1 Кор.

6, 15), «вы – тело Христово» (12, 27), и от главы «все тело... растет возрастом Божиим» Кол. 2, 19), ибо «тело во Христе» (17), «из которого все Тело» (Еф. 4, 16).¹⁸⁰ Очевидно, в отношении к главенству Христа в Телу Церкви не может быть речи ни о преемстве, ни о каком-либо замещительстве-викариатстве. Можно сказать, что это есть одно из риторических преувеличений, которое, будучи принято буквально, ведет к недоразумениям, чтобы не сказать прямо – к заблуждениям, к иерархическому человекобожию, даже хлыстовству, что и составляет бессознательную мистику папизма: *vicarius Christi* – Христос на земле. А именно против такого включения Богочеловека в историю, при смешении разных планов бытия, ноуменального и эмпирического, сказано Господом: «тогда, если кто скажет вам; «вот здесь Христос или там» – не верьте (Мф. 24, 23, Мк. 12, 21, Лк. 17, 23).

Однако, идея *vicarius Christi* является настолько неудобоприемлемой, что и сами ее творцы в сущности ее последовательно не применяют, оставляя ее в качестве риторического украшения или гиперболы. Но рядом с нею, точнее взамен ее, ставится другая, более правдоподобно звучащая формула: епископы суть преемники апостолов. В Римской церкви эта формула сужена, но зато и конкретизирована в том смысле, что настоящим и непосредственным преемником всех апостолов в лице первоверховника Петра является Римский епископ, через которого связуется и подтверждается апостольское преемство всего епископата.¹⁸¹ В Восточной церкви этой парадоксальной, но определенной формуле противопоставляется более расплывчатая и исторически трудно доказуемая идея об апостольском преемстве всего епископата. Очевидно, в отличие от Рима, здесь предполагается, что все апостолы в разных местах рукополагали себе преемников, причем это рукоположение, продолжающееся и до наших дней, и представляет собой так называемое «апостольское преемство». Через него как бы возлагаются единые апостольские руки на всех епископов, и через это единое всеобщее руковозложение возникает епископство *in solidum* (св. Киприан), как

нераздельное и единое в своем источнике и имеющее всю силу в каждом из членов. Эта мысль о происхождении иерархии непосредственно от Христа (причем, чтобы быть последовательным, нужно применять ее и ко **всей** иерархии, а не только к одному епископату) может быть принята лишь в **общей** форме, т. е. ни в коем случае не в смысле викариатства Христова и даже не в смысле прямого апостольского преемства, – в обоих вариантах этой идеи, Римском и восточном. Такового викариатства Господь не устанавливал ни для апостола Петра (что есть злоупотребление в экзегезе Мф. 16, 18–19), ни для всего апостолата. Иерархия в теперешнем образе установлена **Церковью, и в этом** – хотя именно только в этом смысле – есть установление историческое. Это значит, что Церковь, как Тело Христово, движимое Духом Св., приняла это установление в развитие и осуществление иерархически-органического начала, ей присущего.¹⁸² Это иерархически-органическое строение Церкви должно быть понято во всей полноте, т. е. не только со стороны иерархической организации, но и той органической связи, о которой сказано апостолом: «дабы мы... истинной любовью все возвращали в Того, который есть глава Христос, из которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 15–16). Эта мысль может быть выражена так, что иерархия в теле Христовом есть не столько власть, сколько функция и служение, которое существует наряду с другими функциями и служениями. Поэтому надо прежде всего принять, что в этом смысле **вся** церковь – сверху донизу – иерархична, ибо сказано первоапостолом: «и сами, как живые камни, **устройте из себя дом духовный, священство святое**, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом... вы – род избранный, царственное священство, народ святой, люди (взятые) в удел».. (1Петр. 2, 5, 9). Только из начала всеобщего царственного священства, иерархизма **всей** Церкви можно понять и принять и **различие** иерархических функций и избежать того преувеличения, благодаря которому

вкрадывается клерикальный абсолютизм, подрывающий самое начало церковного иерархизма, а церковь рассекается на две части: властвующих и властвуемых, учащих и учимых, повелевающих и повинующихся. Для оправдания такого именно понимания и возникают догматические фикции викариатства Христова, как и «апостольского преемства», в качестве власти и организации власти, вопреки прямому свидетельству Господа: «и они начали спрашивать друг друга, кто из них должен почитаться большим? Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий как служащий» (Лк. 22, 24–6). Не чрез установление примата Петрова, или апостольского примата епископата, но чрез служение, определяемое местом каждого в Церкви, указывается Словом Божиим основная норма всеобщего священства, – в качестве подлинного «апостольского преемства» в Церкви, чем в корне подрывается клерикальный абсолютизм, или «монархический епископат», в качестве проявления церковного иерархизма. Разумеется, речь идет здесь не об отрицании или умалении прав и обязанностей иерархического священства, но о правильном его истолковании, исключающем идею какого бы то ни было «викариатства, как власти Христовой **над** Церковью, вместо служения Церкви в ее соборности. Ветхозаветный иерархизм, хотя и существующий в пределах избранного народа, – народа Божьего, имеет гораздо более жесткий и законнический характер, нежели новозаветный. Он и возникает, действительно, как прямое Божие установление, закон, данный на Синае. Через него устанавливается ветхозаветная церковь, а не он возникает в Церкви и через Церковь, как это имеет место в Новом Завете. Римское понимание иерархии, как викариатства, усвоенное и восточной Церковью, приближается своим «юридизмом» к ветхозаветному строю. Ветхозаветное же священство в лице Аарона и сыновей его возникает силою прямого повеления Божия, выделяющего колено Левиино для служения через облечение их в священные одежды, принесение жертв в скинии, помазание жертвенною кровью. «И освящу скинию собрания и

жертвенник; и Аарона и сынов его освящу, чтобы они священнодействовали Мне» (Исх. 29, 44).

По аналогии с ветхозаветным стало пониматься и новозаветное священство, как законное же установление, причем установителем именуется уже Сам Христос (откуда и идея законного викариатства). Оно тем самым становится противоположно священству по чину Мельхиседекову, – «без отца, без матери, без родословия» (Евр. 7, 3), хотя возвещается «по чину Ааронову». Но «если бы священство достигалось посредством левитского священства, то какая бы еще нужда была восставать иному священству по чину Мельхиседека, а не по чину Аарона именоваться»? (11). Новозаветное священство существует силою Христовою, подаваемой Духом Св., но оно не является преемственным от Христа, как своего Архиерея по чину Аарона, за каковое выдается оно в идее викариатства, – Христова или апостольского, – которые между собой сливаются в единое общее преемство. Напротив, оно существует через известное отождествление со Христом в его первосвященническом служении, силою Богочеловечества Христова. Не только первосвященничество Христово, но и все новозаветное священство дано «по чину Мельхиседекову», т. е. по образу Христову. Это служение дано силою Богочеловечества Церкви, оно есть не установление, но сама высшая действительность, как всеобщее царственное священство. Правда, для организации этого всеобщего священства и новозаветная церковь имеет известное установление, возникшее в истории в качестве разных иерархических степеней, с епископатом во главе. Однако, иерархия возникает лишь на почве всеобщего священства, в котором выражается Богочеловечество, как священство Христово. Оно есть *prius* епископата, а не наоборот, он не есть высшая иерархия, производящая себя на основе викариатства, по чину Аарону. Преемство рукоположения, неточно называемое «апостольским преемством», есть образ существования уже возникшей и существующей иерархии, но она не знает для себя ни своего Аарона, ни колена Левиина, но возникает «без роду, без племени». По воле Божией, неведомыми путями церковной

истории, однажды возникнув, она существует, будучи именно в таком образе и сохраняема. Она представляет собой, в качестве такового установления, так сказать, спинной хребет церковного организма, но и этот хребет, который держит тело, сам ему принадлежит и им порождается. Одним словом, схема ветхозаветного священства такова: самое бытие церкви определяется наличием храма (скинии) и священства, которое узаконяется Богом, как священное установление, по «чину Аарону». Прежде священство, а затем церковь. Схема же новозаветного священства совсем противоположна. Оно не устанавливается, но проистекает из священства Христова и принадлежит Его Богочеловечеству, которое и есть Церковь. Его установление определяется как историческая реализация этого начала, его оформление, в свидетельство чего трехстепенная (точнее четырехстепенная, считая мирян) иерархия и появляется в истории не изначально, а лишь в послеапостольский век. Идея викариатства, как ветхозаветного истолкования новозаветной иерархии, всю силу последней полагает на установленном Преемстве: на вручении власти новому чину Аарону и чрез него новому колену Левиину непосредственно от Христа или посредственно от Него же через апостолов, причем эти определенные лица тем самым поставляются **над** народом Божиим, выделяются из него, как священники над не имеющими священства и ему чуждыми, они суть святящие не-священное, как нечто приданное телу церковному свыше, но вместе и извне. Этому противостоит новозаветная идея народа Божьего, царственного священства, которое есть священство Христово и, как таковое, принадлежит прежде всего всей Церкви, как Телу Христову. Прежде Церковь, затем иерархия, – не наоборот. Церковь, как Тело Христово, как Храм Св. Духа, есть **полнота**, из которой излучается и иерархическое служение.

Сказанным значение иерархии в Церкви не только не умаляется, но возвеличивается, поскольку получает истолкование из самой жизни Церкви, как Богочеловечества, т. е. из ее софийности. Этим истолкованием преодолевается не только ветхозаветный и римский юризм, но и окказионализм,

согласно которому иерархия принимается, как внешний, хотя и благодатный, придаток к жизни церкви, как некий все-таки *deus ex machina*, между тем как на самом деле церковь иерархична на всем своем протяжении, и иерархия является лишь организованным проявлением этой иерархичности, которая есть и самое **бытие** Церкви, а не только установление.

Следует остановиться на образе этого установления, который обычно определяется, как «апостольское преемство» (оставляя в стороне «викариатство Христово», концепцию явно несоответственную). В каком же именно смысле надлежит понимать и принимать это «апостольское преемство», его силу и пределы? Прежде всего, оно есть предание в самом обширном смысле, идущее от автостопов. Это предание включает не только «повеления» св. апостолам, данное через Христа Св. Духом (Деян. 1, 2), но и всю вообще жизнь Церкви, начавшуюся с Пятидесятницы, с ее таинственной и неисследимой глубиной. Эта жизнь во Христе Святым Духом с тех пор никогда не прерывалась и не прервется, как таковая, ибо Иисус Христос «вчера и сегодня и во веки тот же» (Евр. 13, 8). Это самотожество жизни церковной, как лежащее в основе единства и непрерывности предания, выражается и во вне в установлениях церковных, которые, однако, представляют собой лишь вторичное проявление этого единства предания. На этом основании тщетно искать позднейших по происхождению, хотя имеющих неопределенную длительность, установлений во все времена истории, в частности же и в апостольском веке. В особенности это относится к апостольскому возложению рук, как способу сообщения определенных иерархических благодатных даров. Возложение рук встречается еще и в Ветхом Завете, не только в обрядовом посвящении приносимой жертвы (Лев. 3, 2; 4, 4; 8, 14; 16, 21; Числ. 8, 12), но и в возложении рук Моисеем, по повелению Божию, на Иисуса Навина, «человека, в котором есть Дух» (Числ. 27, 18–23). В Деян. возложение рук апостольских имеет место при избрании семи диаконов (6, 6) и при низведении дара Св. Духа в Самарии (8, 17), Анании на Савла, чтобы он «прозрел и исполнился Духа Святого» (9, 17), на Варнаву и Савла при «отделении их» из среды «некоторых

пророков и учителей в Антиохии» («на дело, к которому Я призвал их») и «тогда они, совершивши пост и молитву и возложивши на них руки, отпустили их. Сии, бывши посланы Св. Духом, пришли в Селевкию». Деян, 13, 1–4), ап. Павла на Ефесян, причем «нисшел на них Дух Святой и они стали говорить языками и пророчествовать» (19, 6) Это и все. Из этого перечня видно, что возложение рук не было определенным чином, применяемым для определенной цели, именно для сообщения того или иного благодатного дара известным лицам. Хотя в общем этот дар и состоит в низведении Св. Духа, однако без sacramентальной спецификации: здесь мы имеем и род таинства миропомазания, совершаемого через возложение рук (в Самарии и Ефесе), и целение (Павла от слепоты), и отделение его вместе с Варшавой на особое служение, и посвящение 7 диаконов на их служение, причем в числе совершителей, наряду с самими апостолами, встречаем и Ананию, «одного ученика» апостольского, а в числе лиц, на которые возлагались руки, и самого ап. Павла вместе с Варнавой. Все эти данные совершенно не позволяют видеть здесь чина иерархического рукоположения, с тех пор якобы продолжающегося непрерывно в «апостольском преемстве».¹⁸³

На основании сказанного, можно вывести, что апостольский век одинаково не знает как позднейшей трехстепенной иерархии, устанавливающейся лишь в течение II-го века, так и чина апостольского руковозложения, имеющего сообщить **определенный** иерархический дар, возвести в иерархическую степень. Впрочем, если уж искать этой последней, то апостольское руковозложение скорее всего может быть истолковано именно как возведение в четвертую степень, – облагодатствованного мирянства, всеобщего царственного священства, полного вхождения в церковь (чему соответствует по значению таинство миропомазания). К этому приближаются особенно случаи в Самарии и Ефесе.¹⁸⁴

Поэтому, если и можно в прямом предании апостольской церкви искать основания «апостольского преемства», то лишь в самом общем смысле, не столько в смысле расчлененной иерархии, сколько всеобщего священства, дарованного Церкви

Новозаветной. Апостольские руки простерты для возложения над всем христианством, как всеобщий священством, хотя и касаются духовно каждого по своему. Для иерархии разных видов это касание совершается в таинстве священства, для мирян же в таинстве миропомазания, которое равносильно их возведению в сан всеобщего священства. Вступление в него знаменует открытие доступа к таинствам, прежде всего, к причащению. Совершение же его производится возложением рук епископских на западе, а на востоке, хотя непосредственно руками иерейскими, однако, миром епископского освящения, благодаря чему и здесь миропомазание остается таинством епископским, по аналогии с иерархическим рукоположением. Позднейшая дифференциация апостольского руковозложения, которая совершается в таинстве трехстепенного священства, не должна заслонять от нас первоначальной сакраментальной аморфности этого акта. Ошибочно думать, что и ныне «апостольское преемство» свойственно только епископату, одному, или же вместе с клиром, а потому совершенно не распространяется на все тело церковное. Напротив, дар этот столь же всеобщ, как и дары Пятидесятницы, причем последние – различны, но Дух один и тот же.

Выделение и оформление иерархии связано, как было указано выше, с установлением чина таинств и, в частности, Божественной Евхаристии. Последняя же, будучи непосредственно установлена Христом, в первенствующей церкви литургически остается еще не оформлена, как со стороны образа ее совершения, так и в отношении совершителей. Она именуется просто «преломлением хлеба», появляющимся тотчас же после Пятидесятницы (Деян. 2, 42, ср. 20, 7). (Та же неоформленность, переходящая даже в порицаемую апостолами распущенность, свидетельствуется и в 1 Кор. 11, 20–22). В Слове Божиим нет также и никаких определенных указаний относительно совершителя Евхаристии, как облеченного определенным иерархическим положением. Обращаясь к Коринфским христианам (1 Кор. 10, 16), притом во время своего отсутствия, ап. Павел говорил им: «чаша благословения, которую **благословляем**, не есть ли

приобщение Крови Христовой? Хлеб, который **преломляем**, не есть ли приобщение Тела Христова?» Эти сведения восполняются картиной, которую мы находим в **Учении 12 апостолов**; в ней сохраняются черты изначальной неформальности литургийного чина со стороны совершителя, поскольку здесь преломление хлеба совершается и евангелистами, и проповедниками, и пророками. Убеждение в том, что евхаристия должна совершаться епископом, и вообще иерархией, начинает кристаллизоваться со II-го века, оно представляет собой предмет особо настойчивой проповеди св. Игнатия Богоносца, очевидно, как нечто еще новое и небесспорное, о чем свидетельствует у него же и шаткость богословского определения разных иерархических степеней. В дальнейшем эта шаткость начинает уступать место идее исключительного апостольского преемства иерархии и ее особого, центрального значения в Церкви вплоть до Киприановского: *episcopus in ecclesia* и *ecclesia in episcopo*. Но именно из этого хода исторического возникновения и развития епископата явствует, что этот последний становится, прежде всего, органом законного, оформленного совершения Евхаристии. Это есть *potestae clavium* (или вообще *sacramentalis*), из которой, как из зерна, развивается вся епископально-иерархическая система. Разумеется, такое оформление евхаристического жертвоприношения является необходимым и благодетельным на путях церковной истории. Оно, как и всякое самоопределение Церкви, совершается действием Духа Святого, ведущего Церковь. Поэтому факт позднейшего сравнительно происхождения иерархии не должен давать повод для утверждений анти-иерархических, которые стремятся произвольно вернуть Церковь к ее изначальному строю, как это свойственно реакционному утопизму мнимого «первохристианства» в протестантизме. Последний, под предлогом первохристианской свободы, может по своему осуществлять клерикализацию Церкви не меньше, чем иерархический строй. Вообще гипертрофия иерархизма, связанная с особенностями той или иной исторической эпохи (в

частности, и нашей) есть акциденция, но не принадлежит субстанциальному бытию Церкви.

Итак, самое возникновение иерархии связано с регулярным совершением таинств, в первую очередь с таинством Евхаристии, которая есть Самим Господом установленное «вспоминание», «дотьдеже приидет» (1 Кор. 11, 26), – как *συυχεφαλαίωσις τῆς ὅλης οἰκονομίας τόδε τὸ μυστήριον*, – рекапитуляция нашего спасения.¹⁸⁵ Возникновение иерархии связано с оформлением совершения таинства Евхаристии, но последнее, однако, существовало до него и независимо от него. Изначально «преломление хлеба» совершалось Церковью в лице предстоятеля, нарочито, пожизненно для этого не уставленного, но, очевидно, для данного случая предуказанного своим личным авторитетом или церковным положением. В общем сознании первенствовала **Церковь**, как собрание верующих. Именно эта мысль и выражена в Деян. 2, 42, где впервые говорится о Новозаветной Евхаристии: «в **общении** – *τῇ κοινωνίᾳ*, преломлении хлеба и в молитвах». Кинонический или соборный характер совершения Евхаристии, в значительной мере поблекший в позднейшем сознании, согласно Деян., есть изначальный; кристаллизовавшийся же иерархический порядок кинонического действия есть позднейший и производный.¹⁸⁶ При этом всегда нужно иметь в виду, что Евхаристия, хотя она есть по теперешнему счету одно из «семи» таинств, но по значению своему она больше, чем только это, она есть таинство таинств, центральное таинство Церкви. В позднейшем сознании, сначала в Зап. церкви, преимущественно в протестантизме, она превращена в таинство причащения даже с прямым отрицанием ее значения, как жертвы. Последнее, во всяком случае, умаляется тем, что она понимается двойственно: как жертва и причащение, т. е. как два, хотя и связанные между собою действия, но не как единый сложный акт. (Эта черта западного богословия в известной мере воспринята и восточным).

Св. Евхаристия дана Господом как «**Мое воспоминание**», прежде всего, *in sensu realissimo*, есть сила Боговоплощения,¹⁸⁷ совершившееся и пребывающее Богочеловечество, всех включающее в свою человечность; «один хлеб и мы многие

одно тело, ибо все причащаемся от одного тела» (1 Кор. 10, 17). Божественная Евхаристия есть пребывание Христа в мире, Его связь с ним, **несмотря** на вознесение: «се Аз с вами есмь до скончания века» (Мф. 28, 20), Духом Святым, в мир Им посланным от Отца: «умолю Отца и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами во век... Не оставлю вас, прииду к вам» (Ин. 14, 16–18), хотя это пребывание и будет таинственным: «мир уже не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо я живу, и вы будете жить» (19). Такое таинственное пребывание Христа в мире чрез Божественную Евхаристию¹⁸⁸ длится «дондеже приидет», когда таинственное «вспоминание» сменится новым пришествием Господа и с Ним пребыванием: «и тако всегда с Господом будем» (1Фес. 4, 17). Причащение св. Тайн Христовых, преподаваемое верующим, поэтому еще не есть все, что знаменует нам Евхаристия, как Божественное «совершишася» (Ин. 19, 30), как жертвенное и пребывающее Боговоплощение. Она есть таинство таинств, их основание, совершительная же сила его есть Пятидесятница, пришествие в мир Св. Духа, который «научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26): «в Мое воспоминание» – ἀνάμνησιν, и «напомнит» – ὑπομνήσει – находятся в прямом соотношении между собой, каковое и выражается в том, что «преломление хлеба» появляется в жизни Церкви лишь после Пятидесятницы, как свершения Богочеловечества.

Итак, Божественная Евхаристия, как основание всех таинств, изначально, в апостольский век, была исключительно тем, что она есть в качестве осуществления тела Церкви, как Тела Христова, и потому она являлась не иерархическим по преимуществу, но соборным, киновическим. Как эта соборность уступила место, уже начиная со II-го века, иерархизму, конечно, и ее не устраняющему, но способному ее заслонять, – на это должна ответить церковная история. Для последней этот переход и доселе остается исторической загадкой за отсутствием достаточных фактических данных (Это и облегчает для одних догматически постулировать изначальноность иерархии, а для других догматически же истолковывать ее

появление, как первородный грех исторической церкви, упадок духовности). Во всяком случае, уже у св. Игнатия Богоносца мы наблюдаем **постулат** иерархии, как органа тайнодействия: «только та Евхаристия должна почитаться **истинною**, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это ... не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви».¹⁸⁹

Однако понятно, откуда возникла эта потребность определенной организации евхаристической жизни, иерархия и литургический чин. Божественная Евхаристия есть таинство, которое должно иметь церковные гарантии своей «истинности», в отличие от ложного, эмоционального экстаза и антисоборного, не-кинонического («монтанистического») возбуждения. Евхаристия не могла остаться достоянием «пророков», но сделалась служением священников. «Общение и преломление хлебов», кинония как евхаристия, должна была выделить иерархические кристаллы, которые далее отложились в целую иерархическую систему. Для «таинства» именно характерно невидимое в видимом, дар благодати, подаваемый в связи с видимым знаком, к последнему относится и определенный совершитель.

Эта черта не оказалась, однако, в такой же мере применима к крещению, хотя также установленному Господом, как «евангельское таинство». Оно и до сих пор остается в гораздо большей мере таинством всеобщего священства (хотя слова Господа и были обращены непосредственно к апостольскому лику, однако, очевидно, как к представлявшему в себе все христианство). С появлением и упрочением иерархии евхаристической, конечно, и крещение оказалось регулируемо последней,¹⁹⁰ однако совершение его, при соблюдений известных требований, остается доньше по нужде доступно и мирянам (даже без различия пола, по крайней мере, в православии). В этом отношении крещение есть первое из таинств, рождающее во Христа, вводящее крещеного в Церковь, как в Тело Христово, и оно же есть исключение среди всех «семи» таинств, как таинство и мирянское. Это исключение чрезвычайно знаменательно, оно не есть только ритуальное или

дисциплинарное послабление, но живое свидетельство об изначальном, еще до-иерархическом состоянии всеобщего священства людей Божиих, из которого еще не выделилось нарочитой иерархии тайнодействия. Но совершенно естественно и неизбежно, что иерархия, появившись как знак «истинной» Евхаристии, исключительную власть ее совершения распространила и на другие таинства, по мере их исторического возникновения или оформления. Странно было бы себе представить, чтобы рядом могли существовать не одна, но несколько иерархий: одна, для совершения Евхаристии, другая для крещения, третья для миропомазания и т. д. Однажды возникнув, иерархия стала органом всякого тайнодействия вообще, так что и в самые определения церкви, впервые появившиеся – что оч. характерно – в символических книгах quasi-антииерархического протестантизма, а отсюда проникшие и в формулы других исповеданий, в числе существенных признаков церкви приводят законных совершителей таинств (*ministerium* или *sacerdotium*).

Мы не будем рассматривать здесь отдельных таинств, как в их истории, так и в библейски-патристическом основании, однако, можно констатировать наличие различий в происхождении каждого из них. Они возникают в истории не изначально (согласно Тридентскому мифу), но постепенно, одни раньше, другие позже. Они различествуют и в своем значении, и в применении: одни повторяемы (причащение, покаяние, елеосвящение, даже брак), другие неповторяемы (крещение, миропомазание, священство). Одни всеобщи (крещение, миропомазание, покаяние, причащение), другие относятся лишь к определенным лицам или положениям (священство, брак, с монашеским пострижением). Одни могут быть возведены к прямому установлению Христову (крещение, причащение, до известной степени покаяние), другие не имеют этого преимущества (миропомазание, брак, священство, елеосвящение). Далее, и в отношении к значению отдельных таинств мы не должны судить абстрактно, сосчитывая их как равные между собою единицы, образующие собою определенное сакральное число семь, но как известную

духовную конкретность, духовный организм, состоящий из разных органов, причем общим его основанием все же является Евхаристия, как таинство таинств, таинство Боговоплощения и Пятидесятницы, таинство Богочеловечества. В связи с этим надо также констатировать, как вполне очевидный факт, то, что ограничивать или исчерпывать число таинств семью, как это принято в латинском богословии, а далее воспринято в православном («не более и не менее»), невозможно ни исторически (седмиричное число таинств на востоке и на западе датируется лишь с XII-XIII века), ни фактически, поскольку общая сфера жизни сакраментальной шире седми таинств, включая в себя неопределенную область тайнодействия (sacramentalia).¹⁹¹

Общая черта, свойственная всем таинствам и многим тайнодействиям, состоит в том, что через них подается **благодать**. Законно совершенное церковное таинство содержит в себе гарантию истинности или объективности этого дара, оно есть в этом смысле Божественное действие, связанное с некоторым видимым знаком, «ex opere operato», а в связи с этим даянием происходит и его усвоение, уже ex opere operantis, личным усилием. В этом двойственном акте: ex opere operato – ex opere operantis выражается особый образ синергизма, свойственный понятию таинств: Божественный дар благодати свободно усваивается, в различной мере, или даже и вовсе не усваивается его приемлющими.¹⁹² Этим синергическим характером таинства устраняется **магизм**, который иногда приписывается таинству теми, кто не уразумевает здесь свободного усвоения благодатного дара. Правда, не всегда это последнее происходит одновременно с приятием таинства (как в случаях таинств, совершаемых над детьми: крещение, миропомазание, причащение детей). Однако, даже и здесь оно все-таки имеет место уже и в начальном акте, хотя полостью и отсрочивается или растягивается на более длительное время. Но тоже самое может быть сказано и вообще относительно действия благодатных даров, преподаваемых в таинствах: они подаются единовременно, в момент принятия таинства, их божественное действие молниеносно; однако, принятие и

усвоение этого действия вообще происходит в течение неопределенной длительности времени, на основе человеческой свободы, а в сущности на протяжении всей жизни, как крещение, миропомазание, священство, брак, вообще неповторяемые, но единократно совершаемые таинства, а также и за ее пределами, в самой вечности. В этом смысле дар таинства, хотя и имеет особую, специфическую природу, однако, ею не ограничивается и не определяется, но распространяется вообще на все существо человека, его преобразуя и направляя. Нет ни одного таинства, действие которого не распространялось бы прямо или косвенно на всю жизнь человека. Разные таинства суть лишь русла, через которые истекает единая вода жизни, божественная благодать. Поэтому количественный масштаб – полнота их числа – здесь не может быть применяем прямолинейно, в смысле: чем больше, тем лучше, ибо кроме *opus operatum*, здесь есть и *opus operantis*, разный образ приятия и усвоения благодатного дара, т. е. опять-таки действует синергизм. Определенность сакраментально-иерархических установлений, как и даров различных таинств, сама по себе не означает еще таковую же определенность восприятия этих даров и плода их. Благодатная возможность должна еще стать действительностью в жизни человека. Бог дает, и человек принимает. Отсюда проистекает возможность таких случаев, как было с Корнилием, на которого Дух Святой излился даже до крещения (Деян. 10, 44–47): «сошел на них Дух Святой, как и на нас вначале» (11, 14–16). И в этой личной Пятидесятнице уже до крещения была воспринята полнота благодатных даров, преподаваемых в таинствах.

3. Границы сакраментализма.

В настоящее время Церковь понимается, прежде всего, как сакраментально-иерархическая организация, сокровищница благодатных даров, преподаваемых в таинствах, как *potestas clavium* или сакраментальная власть. При этом совершается молчаливое отождествление этой власти с самой Церковью, каковая в просторечии нередко поэтому приравнивается иерархии. Нисколько не умаляя всей бесконечной ценности дара сакраментальной организации, мы должны тем не менее сказать, что такое отождествление неправомерно и не соответствует истине Откровения. Верно то, что Церковь, действительно, установила такую организацию и ее содержит, но она ею отнюдь не ограничивается и не исчерпывается. Мы уже знаем это из новозаветного учения о Церкви (см. выше). Церковь, как мистический организм, как Богочеловечество, есть ноумен, полагающий основание сакраментально-иерархической организации. Нельзя отрицать ее необходимости и ее значения, не впадая в раскол и ересь, не духоборствуя и не квакерствуя. Церковь, как сокровищница благодатных даров, есть данность, для всех доступная. Это есть богоустановленный путь благодатной жизни. Нельзя над ним превозноситься, монтанистически его субъективировать, фактически подчиняя его личным достижениям. Нельзя его отрицать также и во имя личной свободы, т. е. индивидуализма. Надо воздавать должное почитание установлениям Церкви. И все-таки нельзя думать, что «семью» таинствами, «не более, не менее», исчерпывается сила Церкви и ее действие в нас.¹⁹³

О каких дарах Духа говорится в 1 Кор. 12 (непосредственно после повествования об установлении божественной Евхаристии в предыдущей главе)? Конечно, о благодатных дарах, но о сакраментальных ли? Нет, не о сакраментальных, поскольку вообще можно сомневаться, чтобы было основание говорить об установленных таинствах в Апостольской церкви. Да и каким же таинствам соответствуют дары Духа, о которых говорится здесь, как о «слове мудрости, слове знания, веры,

дарах исцелений, чудотворений, пророчества, различия духов, разных языков, их истолкования» (1Кор. 12, 8–10)? Имеется ли в Церкви иерархия, к которой могло бы быть отнесено таковых даров раздаяние? И к каким иерархическим степеням может быть отнесено это установление Богом «**в Церкви**» апостолов, пророков, учителей, обладателей сил чудодейственных, исцеления, вспоможения, разных языков (28–9)? Притом это перечень не исчерпывающий, а лишь указующий различие даров, служений, действий и проявлений Духа, который «есть один и тот же». Все эти проявления не поддаются никакому сакраментальному регулированию, которое бы связывало «невидимые дары с внешним знаком». Для этих даров руководящим началом является то, что «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), ибо «не мерою дает Бог Духа» (34). Незакономерность есть закон для таких проявлений Духа, в них мы имеем синергический состав таинства: дар Духа и его приятие. Однако власть этого даяния никому сакраментально не вручается, она пребывает в руках Божиих, как непосредственная, продолжающаяся Пятидесятница.

Если поставить этот факт в связь со «служениями» Христовыми, то он относится не к «первосвященническому» служению, но к царственному и пророческому вдохновению: «Дух Господень на Мне, Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятно» (Ис. 61, 1–2). Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые Я творю, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что и к Отцу Моему иду» (Ин. 14, 12). Эти **не-сакраментальные** дары находятся в обладании Церкви пророческой и царственной,¹⁹⁴ а не иерархической. Есть сила Христова, являемая в Христовом человечестве, и есть веяние Духа Св., озаряющего пророческими языками избранных Духом Св. пророков. Эта сторона жизни Церкви не поддается ни описанию, ни регулированию, но она определяет своеобразное ее содержание. Этим веянием Духа отмечена вся жизнь первенствующей Церкви, она есть особливая тайна

Первохристианства. Но им же отмечены и все героические времена и высшие достижения христианского духа в истории Церкви, – в подвижничестве, учительстве, творчестве, во всех этих *opera supererogatoria*, не вмещающихся в размеренные сакраментально-иерархические формы. Здесь мы имеем, – хотя не таинство, в сакраментальном смысле слова, но во всяком случае такое тайнодействие вдохновения свободы, которое находится под нарочитым охранением через запрет апостола: «духа не угашайте, пророчества не унижайте? (1Фес. 5, 19–20). «Вся подает Дух Святой, точит пророчества, священными совершает, не книжные мудрости научи, рыбаки богословцы показа, весь собирает собор церковный.¹⁹⁵ Пророчественность есть динамика, движение в жизни церковной, иерархизм – ее статика, становой хребет.

«Стяжание Духа Святого» (т. е. пророчествование), есть цель христианской жизни» (преп. Серафим). Вдохновенные озарения, запечатленные в творениях мужей духоносных, суть свидетельства об этом новозаветном пророчествовании, так же, как творческие достижения христианского духа суть таковые же свидетельства о соучастии Церкви в царственном служении Христовом. Дух дышит здесь неограниченно и несвязанно гранями церковной организации. Здесь действует та глубина Церкви, которая остается за их пределами, перегородки церкви исторической не доходят до неба. Этим полагается основание особому бытию Церкви, как церковной действительности, иерархически не подвластной и не регулируемой. Это и есть *Una Sancta*, как всегда совершающееся Боговоплощение и всегда продолжающаяся Пятидесятница, действенное Богоприсутствие в мире и в человеке, Божественная София, как «невидимая», т. е. трансцендентная для опознания Церкви, действие которой видимо обнаруживается, как открывающаяся Тайна. Эта то Тайна Церкви, эта *Una Sancta*, есть та пророчественная сила, которая и ныне свидетельствует о единстве Христова человечества и влечет церкви к возвращению к Церкви, к самовключению их в церковное единство Боговоплощения и Пятидесятницы, к преодолению в конфессиях духа конфессионализма, который подменяет

Вселенское единство церковным провинциализмом. Он в качестве «моно»-эклесии подставляет «гено»-эклесии, вместо Una Sancta – конфессию, «исповедание», тот генотеизм, который и в Ветхом Завете и на низших стадиях религиозного сознания подменял истинный монотеизм.

Итак, существует Ecclesia supra ecclesias, Una Sancta как основа multae ecclesiolae. Очевидно, эта идея вообще не вмещается в понятие о Церкви только как об иерархических организациях, которые могут оказаться раздроблены и спорить между собой о своей реальности или существенности. Признавая всю относительную и прагматическую значимость этих разделений, мы должны тем не менее рассматривать их в свете того сверхэмпирического, ноуменального **единства** Церкви, которое существует в ее пророчественно-царственном лике, но призывает и к единению сакраментально-иерархическому. Церковь этим своим ликом обращена одновременно и к небесному созерцанию, и к далям истории, к тому горизонту, где соприкасаются небо и земля, и по этому небесно-земному, богочеловеческому пути сошествия Духа Святого снова приходит во Славе Своей Христос.

Этот универсальный характер Церкви, как всечеловеческого Тела Христова, подтверждается и тем фактом, что Христос, по Его же собственному слову, на последнем суде судит все народы (Мф. 25), и во всех судимых, как основание для суда, свидетельствует Свое собственное присутствие, т. е. причастность их к Телу Христову. Здесь пределы человечества, сопричастного Христу, очерчиваются даже шире, чем совокупность всех христианских исповеданий. И другие новозаветные образы Церкви, – Жена, облеченная в солнце, Невеста и Тело Христово, также не соотносительны «вероисповеданиям», но относятся к Una Sancta.¹⁹⁶

4. Благодать.

Понятие благодати, хотя и стоит в центре учения о Церкви, однако, не имеет для себя той ясности и устойчивости, которой естественно было бы ожидать, ни терминологически,¹⁹⁷ ни богословски. Самое общее определение благодати связывает ее с действием Бога в человеке, и в этом смысле благодать есть сверхприродный дар, сила и действия божественные в тварной жизни, и, как таковая, она есть вольный дар милости Божией, *gratia gratis data* (блаж. Августин). Богословие, вообще говоря, предпочитает заниматься частными вопросами о разных видах и применении благодати, нежели о ней самой по существу, причем в западном богословии учение о ней привлекало гораздо больше внимания, нежели в восточном.¹⁹⁸ Здесь выработаны были многочисленные дистинкции и классификации, имеющие преимущественно прагматический характер. Принципиальная разработка того, что можно назвать онтологией благодати, оставалась в значительной мере в тени. Нашему же вниманию подлежит здесь преимущественно эта последняя, именно софиологическое уразумение благодати. В учении о благодати естественно различаются две стороны: ниспослание благодати силою божественною и восприятие благодати тварностью. **Связь** между ними, как и плоды этого соотношения, вместе с его основанием и предельной целью, должны стать предметом богословского (точнее, софиологического) уразумения.

Учение о благодати в системе догматического богословия вообще занимает странное место. Сначала излагается теология, христология и пневматология, даже экклезиология и учение о таинствах. А затем, как будто сызнова, от пустого места, появляется учение о благодати, **сверх** всего этого, к этому не приуроченное или во всяком случае с ним не приведенное в связь, как будто благодать вообще существует помимо всего вышеназванного. И в особенности невыясненным оказывается соотношение между учением о таинствах, как установленном сообщении определенных благодатных даров, и о благодати

вообще, существующей как бы независимо и помимо этих даров. Если между тою и другою областью и существует какая то связь, то эта связь остается настолько неуловимой, что даже не поддается точному определению. Можно только сказать, что благодать вообще есть как бы предусловие отдельных благодатных актов, каковыми являются таинства. Последние же суть частное по отношению к общему, и тем самым значение таинств, как нормальных, но **не** единственных путей облагодатствования, **ограничивается**, уже теряет свою единственность и исключительность, которые им фактически усваются в богословии. Благодать, если и может быть определена в терминах таинств, есть таинство таинств, тайнодействие самой Церкви, как Богочеловечества, Тела Христова, в котором живет Св. Дух. Но это «таинство» sui generis не имеет для себя ни **видимых** признаков, ни особых совершителей, оно есть путь богообщения, в котором разные таинства суть лишь отдельные точки или эпизоды. Дух дышит, где хочет, и как ему угодно. Благодать относится поэтому не к церкви институционной, но к церкви мистической. Поэтому учение о благодати не вмещается в учение о Церкви, как внешнем, каноническом установлении.

На самом пороге учения о благодати нас встречает довольно неожиданное различие благодати «естественной» и «сверхъестественной», причем это основное и принципиальное, для самого понятия благодати наиболее существенное, различие обычно обходится, как ясное и само собою разумеющееся, между тем, как здесь именно и заключается самая постановка проблемы.¹⁹⁹ Нетрудно видеть, что между благодатью, как даром божественной жизни, которая сообщается жизни тварной, и благодатью естественной, как неким debitum природы (для тела – здоровья, для души – ее способностей и т. под.), – существует коренное различие. Первое принадлежит жизни божественной, второе тварной. Вместо того, чтобы говорить о благодати естественной, следует говорить прямо о тварности, притом не только, как о внебожественном бытии, но и о божественном его основании, силою которого мы живем, и движемся, и есьмы (Деян. 17, 28).

Это божественное во внебожественном, сила Божия в творении, есть София тварная, онтологическая основа всего сущего. Это есть мир, как явленная в творении Премудрость Божия. Это есть образ Божий в человеке, который есть мир стяженный (микрокосм), связующий с Богом все творение. Это есть мир ангельских сил бесплотных, это есть вся полнота творения, «добро зело».

Сюда же можно отнести и действие Промысла Божия, Премудрости Божией *in actu*, хранящей и направляющей мировое бытие. Одним словом, это есть собственная жизнь творения, Богом блюдомая. Можно также сказать, что это есть действие Софии Божественной в Софии тварной, в их тождестве и различии, в их взаимной связи. Эта связь никогда не прерывается и не прекращается, ибо иначе распались бы скрепы бытия, нерушимо положенные Богом, Творцом и Вседержителем. «Бог знает путь ее (Премудрости), и Он ведает место ее. Ибо Он прозирает до концов земли и видит под всем небом» (Иов. 28, 23–4).

С категорией «естественной» благодати, в сущности, не знает, что делать, богословие, и она удовлетворяет лишь потребности в школьной классификации. Но на самом деле она должна занять принадлежащее ей место, как вместилище *ἐκπαυεῖον* благодати божественной, предусловие способности твари к ее восприятию. Между «естественным», т. е. тварным бытием и сверхъестественной благодатью должно быть установлено онтологически положительное соотношение, вне которого благодать являлась бы *deus ex machina*, онтологическим насилием над тварью, а не возведением ее к своему собственному первообразу. Тварь в софийности своей содержит образ или отпечаток Божественного начала своего бытия, она ждет и жаждет полноты этого своего первообраза, своей «славы», которая и подается в благодатном воздействии. Таким образом, различием между естественной и сверхъестественной благодатью в действительности выражается взаимоотношение, существующее между Софией Божественной и тварной, Божеством и миром на путях обожения этого последнего, благодать же в разных ее образах и

есть это обожение или прославление твари, или, что то же, ее ософиение.

Наличие «естественной» благодати представляет собой необходимое предусловие для принятия благодати в собственном смысле слова. Оно предполагает в твари ту **сообразность** Божеству, которая осуществляется в благодатном обожении. «Естественная благодать» и есть та человечность, в которой заключается образ и подобие Божие. В этом последнем человек призван к Богочеловечеству, которое есть соединение двух природ во Христе, на его основе оно распространяется и на все человечество, имеющее «естественную благодать», – софийность по сотворению, приемлющее и божественную жизнь во Христе Духом Святым. Благодать не есть что-то нарочитое и добавочное, наряду с Боговоплощением и Пятидесятницей, она и есть само Богочеловечество *in actu*, осуществляемое как обожение, многократно и многообразно. Все виды благодати и образы ее воздаяния имеют только это назначение и содержание, – возводить тварь к обожению, отпечатлеть образ божества в тварном подобии. Вне этого соотношения, при отсутствии «естественной благодати», т. е. сообразности творения своему Творцу, такие отпечатленные были бы онтологическим насилием, столь же невозможным, как превращение обезьяны в ангела или камня в человека. Благодать – никогда нельзя этого забывать – предполагает синергизм тварной свободы и божественного воздействия. Она не только подается, но и приемлется тварью, – *humanum sарax divini*. И поскольку Богочеловечество в твари есть Церковь, благодать является тождественной с последнею. Церковь есть благодатная жизнь, само облагодатствование, совершающееся обожение.

Тварному образу Божию в его «естественной благодати» свойственно совершенство, «добро зело». Он открыт для богочеловеческой жизни, для принятия «благодати» в собственном смысле слова, но и в своей тварности он уже имеет в себе законченность и полноту образа Божия. Ему, как таковому, не свойственна дефективность *status naturae purae*, которая нуждалась бы для своего бытия в некоем *donum*

superadditum supernaturale, как этому учит латинское богословие. Согласно последнему, лишь чрез присоединение такого дара для человека возникает status iustitiae originalis. Но человек в своей тварности уже находится in statu integritatis, сообразном Софии тварной, как своему принципу, и силою его открыт для благодатного обожения. Католическое богословие без нужды умаляет эту полноту naturae purae в ее софийности и даже первозданного человека мыслит в себе недостаточным и двусоставным: он уже изначально якобы состоит из природно-бестияльного, обремененного тяжестью плоти, существа и из благодатного, сверхприродного и сверхчеловеческого, добавочного дара, donum superadditum, который уравнивает эту дефективность. Иными словами, в себе, в своей тварности, он еще нечеловечен, но очеловечивается лишь неким действием извне, deus ex machina, причем этот дар отъемлется от него, вследствие первородного греха.²⁰⁰

Этим учением утверждается непреодолимая пропасть, существующая между творением, как таковым, in statu naturae purae, и его божественным первообразом, которому доступна причастность божественной жизни. Природный человек в себе остается закрыт для благодати, если только его естество не открывается для нее нарочитым действием Божиим через donum superadditum, причем это super является неким нарушением человеческого естества, хотя бы и спасительным. Остается онтологически непонятной самая его возможность при той отчужденности от божественной жизни, которая усваивается самому человеку in statu naturae purae. Вообще человек является здесь неким парадоксом: сотворенный в животном и тленном образе, он призывается сразу к его сверхъестественному (а постольку и противоестественному) преодолению; действие благодати направляется не к обожению человека, а к исправлению и восполнению самого его естества, и лишь после такого исправления открывается путь к благодатному его обожению. Этим без нужды и без достаточного основания (поскольку прямое библейское учение о создании человека по образу Божию отнюдь не дает основания для такого примышления) к учению о благодати пристраивается

второй этаж именно различается благодатный дар уже при сотворении человека, как условие для такового по сотворении, иными словами, благодать сотворения и благодать обожения. Этим удвоением вносится и дальнейшее осложнение в католическое учение о благодати. Оно выражается в различении *gratia creata* и *increated*, в признании двух видов благодатствования. Именно утверждается, что, если благодать божественна, и ею подается дар Святого Духа, то способность твари к принятию этого дара устанавливается нарочитым, **тварным** освящающим даром,²⁰¹ который есть связь, *vinculum*, *gratia unionis*. Во Христе это соответствует ипостасному единению двух природ, а в твари осуществляется через «тварную благодать». Она, с одной стороны, отлична от Бога, а в то же время Его соединяет с творением, так что «тварь становится живым святилищем Божиим».²⁰²

Это различение несотворенной и сотворенной благодати, отнюдь не достаточно разъясненное в католическом богословии со стороны своего онтологического существа, воспринимается преимущественно со стороны практического своего значения (как благодать приуготовляющая и свершающая, как средство и цель), оно и должно быть прежде всего подвергнуто рассмотрению. Что же означает это странное понятие *gratia creata*, которая, будучи отлична от Бога, в то же время чрез свое посредствующее значение осуществляет «*lumen gratiae*»? Что такое есть эта не-богопричастность,²⁰³ – это не божественно-божественное бытие? Это понятие находит место в общем составе католического учения о благодати. В основу его положено отличие и противопоставление природного и сверхприродного или благодатного бытия. Отношение между ними мыслится по типу механического воздействия, *deus ex machina*, некоего онтологического насилия. Благодать представляет собой некоторый «сверхдолжный» плюс к природному бытию, причем это сложение начинается уже с сотворения человека. Именно природный человек, как таковой, *in statu naturae purae*, даже не появляется в мире в своей дефективности, и сама *natura pura* поэтому остается только абстрактным понятием, которое не имеет для себя реального

применения в человеческой жизни. Лишь исполненный уже сверхприродным благодатным даром, *donum supernaturale*, следов., *in statu naturae integrae* вступает в мир первозданный Адам. После же его падения *donum supernaturale* от него отнимается, и он пребывает в состоянии падшей природы, *in statu naturae lapsae*. В дальнейшем, при возрождении в крещении, человек снова получает сверхприродный благодатный дар, как некое вливание *infusio* благодати,²⁰⁴ по заслугам Христа (*causa meritoria*) в Его крестной смерти. Силою их человеку подается «не только прощение грехов, но и освящение и обновление внутреннего человека».²⁰⁵ Все это мыслится, как воздействие на человека без отношения к нему самому, к его собственному естеству (хотя, впрочем, и прибавляется: *per voluntariam susceptionem gratiae et bonorum*). И вот, для того, чтобы установить эту связь найти основание, к которому можно присоединить такой дар, постулируется еще дар особый, всецело предназначенный лишь, для того посредства: *lumen gratiae* (Фома Аквинат), как и *lumen gloriae*. Специальный мотив, в силу которого устанавливается такая дистанция между сотворенной и не-сотворенной благодатью, ясен: здесь ищется то посредство между Божеством и тварью, без которого они не могут соединяться между собою, как не имеющие прямой онтологической связи. Но, спрашивается: довольно ли и этого посредства? Не повторяется ли здесь – *mutatis mutandis* – богословское искушение Ария, который, ища посредства между Богом и миром, также изобрел род «сотворенной благодати» в идее сотворенного сына? Но, разумеется, такое посредство ничего не посредствует, потому что оно не может все-таки избежать в какой-то последней точке прямого соприкосновения Божества и твари. Ему остается убежать от этого соприкосновения, лишь громоздя многоэтажное посредство. И не является ли одним и тем же принять прямую сообщимость благодати человеку или же ее усложнить ненужным и бесплодным постулированием еще особой благодати для возможности ее восприятия?

Во всяком случае, понятие сотворенной благодати, *gr. creata*, явно противоречиво: если это – благодать, т. е.

богопричастность прикосновение твари к Божеству, то неуместна речь о сотворенности; если же она относится к силам и способностям природным нельзя говорить о благодати (по крайней мере, в смысле сверхприродном). Между тварным бытием и божественной благодатью нет и не может быть ничего среднего. Самая эта мысль о таковом есть одно лишь недоразумение, которое нисколько не разрешает трудности, возникающей при уразумении связи между Божеством и человеком, и полумеры здесь не помогают. Надо перенести вопрос в другую плоскость, именно искать его софиологического уразумения.

Вопрос таков: каким образом человек может являться способным к восприятию благодати, т. е. к богопричастности? Какое начало человеческой жизни делает его богоприемлющим, и какое делает ее закрытой для божественного воздействия или вызывает в нем даже противление?

Богопричастность в человеке есть образ Божий, составляющий самую основу его существа. Этот образ есть непрестанный зов к обожению, к осуществлению силы Богочеловечества, к ософиению жизни, к отождествлению Софии Божественной и тварной. Это отождествление уже совершилось в Церкви, которая есть Тело Христово и Храм Духа Святого, жизнь во Христе Духом Святым, откровение Святой Троицы. Это есть неисчерпаемый источник благодатной силы обожения, которая ведет человека от славы к славе. То, что католическое богословие определяет измышленным понятием *gr. increata*, именно и есть этот образ Божий в человеке, его софийность, которая делает его открытым для ософиения, а *gr. creata* здесь соответствует тварной Софии, с той только разницей, что последняя не есть нарочитый дар, подаваемый *ad hoc*, как *gr. accidentalis*, но есть самое существо человека, его умопостигаемый характер (*gr. habitualis*). Именно в силу этой софийности человека, сообразности его Богу, является возможным боговочеловечение и духоносность Она есть их как бы онтологическое *apriori*, или предусловие. Человек способен и призван к обожению, которое он и сам призывает. Этот его характер и соответствует «естественной» или «сотворенной»

благодати, которую справедливо ищет, но не там, где следует, католическое богословие. Благодать – в самом общем смысле этого понятия – есть Богочеловечество или Церковь, уже совершившаяся в Боговоплощении и Пятидесятнице. Благодать имеет неисчислимые образы воздействия и проявления, и природная софийность твари составляет общее условие ее принятия. Даже в пределах Софии тварной, или области «естественной благодати», можно различить эти разные степени ее воздействия или проявления в жизни. Различие меры естественного вдохновения не является медиумическим, но соответствует усилиям творчества, есть плод синергического соединения свободы и природы. В области же жизни благодатной или церковной этот синергизм природы и благодати выступает еще явственней. Природа падшего человека (*status naturae lapsae*), действительно отяжелела и удалилась от своего собственного первоисточника, затемнилась в своей софийности. И делом благодати Божией является не только само обожение (*gr. sanctificans* или *efficax*), но и его пробуждение в человеке (*gr. praeeparans*). Разумеется, провести эту границу конкретно невозможно, потому что как приуготовляющая, так и освящающая благодать имеют один и тот же источник и содержание, они пробуждают и обновляют в человеке его собственный, ему принадлежащий образ, «истлевший страстями», и помогают ему в борьбе с грехом за собственное духовное существование. Порогом, разделяющим жизнь ветхого и нового человека, являются такие акты, каково новое рождение или воцерковление в таинствах крещения и миропомазания. Здесь человек впервые получает силу стать самим собой, явить свое собственное естество. И вся его новая жизнь осуществляется на путях благодатного обожения, как через таинства, так и помимо их, многократно и многообразно. Мера благодати не знает для себя границ, потому что она есть обожение, осуществляемое богочеловечеством, жизнь в Боге, которая имеет неисчерпаемую глубину и никогда не завершится ни в сем веке, ни в будущем. Человек же есть посредник, сообщающий благодатную силу и всему миру, пророк, царь и первосвященник творения, ведущий его к славе, т. е. к

обожению, тогда «будет Бог все во всем». Поэтому-то основной аксиомой учения о благодати должна оставаться ее неисчерпаемость и неопределимость: «дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8)

Благодать есть совершающееся Богочеловечество, церковь *in actu*. Она более всеобъемлюща, нежели всякое ее проявление как в таинствах, подающих отдельные ее лучи, так и вне их. И уже из этого одного следует, что Церковь, понимаемая как установление или организация таинств, не совпадает с этим более общим понятием благодатной жизни, ее не исчерпывает. Савл призван был Христом не сакраментально, но прямым воздействием, и язычник Корнилий имел явление ангела Божия, а ветхозаветный Валаам, будучи вне церкви, пророчествовал, как и Мельхиседек и все ветхозаветные облагодатствованные герои веры, о которых говорит 11 гл. посл. к Евр.

В новозаветной церкви благодать не есть особое, нарочитое вхождение в мир силы Божией для сообщения человеку, но лишь проявление и действие этой силы, сущей в мире уже в полноте, чрез соединение со Христом и жизнь в Нем, как и чрез сошествие в мир Св. Духа и Его пребывание в нем. Сокровищница благодати, как полнота жизни во Христе Духом Святым, не может быть увеличена, как таковая. Но мера приятия ее даров различна, как различны и сами дары, хотя и тот же Дух (1Кор. 12, 11).

В богословии возникает вопрос, всею ли Св. Троицей подается благодатное освящение, или же лишь отдельными ее ипостасями? По господствующему учению, оно относится к совокупному действию Св. Троицы. Так учит и восточное богословие,²⁰⁶ и западное.²⁰⁷ Это означает, что обожение твари, богочеловечество совершается в триипостасном действии Св. Троицы, причем участие каждой ипостаси соответствует ее ипостасным свойствам. Отец, как открывающаяся, но сама пребывающая в трансцендентности ипостась посылает в мир «обе открывающие ипостаси, Сына и Духа Св., причем совокупное действие их совершается в усыновлении человека:

«даде им область чадом Божиим быти» (Ин. 1, 12). Ставши братиею во Христе, сыны Божии усыновляются со Христом Отцу Духом Св.

Возникает еще и дальнейший вопрос: есть ли это обожение **ипостасное** соединение со Христом или Духом Св., или же оно является только природным, осуществляемым через приобщение тварной ипостаси к Божественной жизни. Очевидно, возможно только природное соединение, или приобщение человеческой природы к жизни божественной. Иначе получилось бы упразднение тварных человеческих ипостасей, а облагодатствование было бы по образу ипостасного соединения природ во Христе. Но соединение со Христом, сопровождающееся обретением в Нем и своего ипостасного лика, никоим образом не сопровождается упразднением собственной тварной ипостаси, а лишь ее ипостасным преображением и просветлением. Одинаково же невозможно ипостасное соединение человека и с ипостасью Духа Св., как допускают некоторые. Ипостась Св. Духа сама не вочеловечивается, а только вочеловечивает, совершает соединение со Христом, делает человека духоносным, прозрачным в своей человеческой самости, благодатно включает его ипостась в триипостасную любовь Св. Троицы, совершает его «богом по благодати». Образ такого облагодатствования мы имеем, прежде всего, в Богородице, которая в воскресении и прославлении своем сидит в небесах «одесную Сына», есть тварная ипостась, вознесенная и чрез то приобщенная к жизни трех Божественных ипостасей.

Если же благодатное освящение не есть и ни в каком случае не может быть ипостасным единением Бога с человеками, то оно по необходимости остается природным соединением двух природ: Божеской и человеческой, по образу того, как оно совершилось во Христе Духом Святым. Это благодатное приятие божественной жизни человеком сопровождается наличием в ней и ее собственной человеческой ипостаси. Таковая есть ипостась Пресв. Богородицы, а вместе с нею и все вообще тварные человеческие ипостаси. В лице Пресв. Богородицы Ее собственная ипостась является

ипостасирующей не только **одну** из двух природ в Богочеловеке, но в ней природу всех вообще человеческих ипостасей. В этом проявляется ее значение, как Матери всего человеческого рода. Этой собственной ипостасированностью человеческого естества в Богоматери исключается возможность его поглощения божеством, с угашением его собственных ипостасных лучей в свете Божественного Солнца. Но этим природным соединением человечества с Божеством Христовым открываются пути обожения. т. е. приятия жизни божественной в жизнь человеческую, ее богопричастность. При этом обожении тотчас же выступает и основное различие: в ипостасном соединении обеих природ во Христе человеческая природа нераздельно и неслиянно приобщается всей полноте жизни Божественной, поскольку «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2, 9), и на Нем почивает ипостасно Дух Св. В тварном же человечестве это соединение природ божеской и человеческой, его богопричастность, совершается от силы в силу и от меры в меру. Это есть «жизнь вечная» твари, которая никогда не исчерпывается и не достигает своей полноты. Она есть в этом смысле тварная вечность (aeviternitas) в отличие от вечности Божественной (aeternitas). И уже в силу одной этой неполноты приобщения твари к божественной жизни оно не может сопровождаться и ипостасным соединением с божеством, а есть только природное, «Халкидонское» соединение двух природ во Христе и через Христа, причем тварная, человеческая жизнь («воля и энергия») «следует» – ἑπεται – согласно определению VI всел. собора – за Божественной, ею проникаясь от меры в меру.

Благодать, понятая как Богочеловеческая жизнь, хотя и не означает для твари ипостасного соединения с Богом, тем не менее не только не исключает **личного** общения с Ним, но именно его предполагает. Божество, или Божественная жизнь, как Усия или София, неотделимо от ипостасей, предвечно ипостасировано. Поэтому и тварное существо, стремясь к соединению с Божественной жизнью, не может, так сказать, миновать **личной** встречи с Богом, которая не есть ипостасное единение двух природ, но встреча или единение ипостасей –

Божественной и тварных. Такая встреча и единение совершается в богожитии и в молитве. Первое соотносит действие Бога в человеке, благодатную жизнь в Боге, к ипостасному ее источнику: «уже живу не к тому аз, но живет во мне Христос (Гал. 2, 20), «да будем в Сыне его И. Христе» (1Ин. 5, 20 и многие другие). Подобное и о Духе Св.: «сей самый Дух свидетельствует духу нашему» (Рим. 8, 16), «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: Авва Отче» (Гал. 4, 6). Подобно и об Отце, пред лице Которого молитвенно ставит Сын – Духом Св. – сынов Божиих – сынов человеческих. «Отче наш!» Вообще все отношения человека к Богу суть **личные**, и этот личный характер их и запечатлевается в молитве, как и природное соединение.

Однако, этот ипостасный момент соотношения твари и Творца не есть единственный и исчерпывающий. Он даже не характерен для **благодати**, в которой человек воспринимает не столько ипостасного Бога, сколько Божество, приемля от него Божественную силу. Вообще говоря, может быть разная обращенность твари к Богу, не только личная, но и не личная (что выражается в греческом словоупотреблении наличием или же отсутствием члена: $\acute{o}$ Θεός или Θεός). Конечно, и в последнем случае наше отношение к Богу вполне не теряет личного характера, который до конца даже и не может быть устранен в теизме, но оно остается лишенным той конкретности, какая свойственна обращению к отдельным ипостасям, или Св. Троице, как триединому Богу. Но наряду с этим личным отношением еще существует, так сказать, неопределенное обращение к Богу вообще, к Божеству, к Софии. Это же самое еще в большей мере применимо к случаям безличной обращенности к Богу со стороны всего Божьего творения, – **до** человека или **помимо** человека (напр., в песни трех отроков по кн. пр. Даниила, гл. 3, часть неканоническая: 51–90). В таких и подобных обращениях к Богу внутреннее ударение делается не на лицо, но на сущности, не на ипостаси Бога, но на Его Божестве. Таковым именно и является наше восприятие благодати. Хотя и справедливо, что благодать исходит от Отца, Сына и Св. Духа, Единицы в Троице и Троицы во Единице,

однако, самый дар может являться и **не** ипостасированным, но есть как бы безличная благодать, именно дар, а не Даятель (и попытка некоторых католических богословов отождествить этот дар с Даятелем, Духом Св.,²⁰⁸ своей несостоятельностью только подтверждает эту истину). Если мы допустим, что благодать не только подается Третьей ипостасью, но есть и она сама, тогда мы упраздняем самую эту ипостась, ее приравнивая ее же природе, в качестве безличного дара. Поскольку же мы приурочиваем это даяние благодатных даров от божественной природы или Божества к одной Третьей ипостаси, мы вносим дифференциацию в саму единую божественную усию: получается, что она сама разделяется и различается в отдельных ипостасях. Вопреки такому выделению отдельных ипостасей следует снова утвердить **единосущие** Св. Троицы и совершенно равную сопричастность всех божественных ипостасей к единой божественной природе, которая и есть единый источник благодати («энергий»), – Божественная София. С этой точки зрения недопустимо, чтобы какая-либо одна ипостась обладала тем, чем не обладает другая. Правда, при этом остается в силе то, что каждая ипостась имеет эту единую природу соответственно своему ипостасному характеру, и в свете этого ипостасного различия определяется и даяние этой единой божественной сущности. В Богочеловечестве, как откровении Св. Троицы, именно Духу Святому свойственно **осуществление** тех даров, которые подаются Богом творению; Он есть раздаятель подаваемого всеми ипостасями, но на этих дарах лежит печать всех тройственных ипостасей (ср. 1 Кор. 12; Рим. 12, 6–8). Отец открывается в Сыне, и жизнь во Христе осуществляется Духом Святым: если в Сыне определяется содержание Божественной жизни, то Духом Святым она становится для нас действительностью. Можно сказать в этом смысле, что Христа мы имеем Духом Святым, и тем усыновляемся Отцу. Мы не познаем Его безипостасно, в отделенности Божественной природы от ипостасей. В своем благодатном опыте мы всего непосредственное познаем лик Христа, Богочеловека. Однако, благодатный дар обожения все-таки не есть ипостасное откровение Бога, но соответствует

природе Божией, Божеству. Иными словами, это есть Божественная София, небесный первообраз человечества, осуществляющийся в творении. Человек, как носящий образ тварной Софии, в нем имеет в себе зов или постулат обожения, ософиения своего бытия. Благодать не есть божественное насилие над его природой, нечто акцидентальное, чуждое человеку, чего могло бы и не быть, что есть лишь в порядке благого произвола. Напротив, она есть осуществление той Богочеловечности человека, которая, будучи заложена в его сотворении по образу Божию, через совершившуюся богопричастность человека в Боговоплощении и Пятидесятнице, и она же получает силу эту в постепенном и непрестанном сближении Божеского и человеческого естества в человеке. В благодати человек опознает и осуществляет собственную основу своего бытия. «Живу не я, но живет во мне Христос» Духом Св., соединяющим Бога с человеком. Жизнь во Христе дана человеку и задана ему как нечто достигаемое, и человек является храмом Духа Святого. Таким образом, **благодать** не есть нечто особое, что подается человеку, так сказать, наряду или помимо Боговоплощения и Пятидесятницы, напротив, она и есть их дар, Богочеловечество совершаемое. Но оно не может совершаться единым исчерпывающим актом, как это совершилось со стороны божественной схождения в мир Второй и Третьей ипостаси. Оно, как начало неисчерпаемое и вечное, только и может осуществляться многократно и многообразно, подаваемое в отдельных дарах и проявлениях. Одним из важнейших путей, как связанных с определенными формами и внешними установлениями, являются таинства, но ими она не исчерпывается и не ограничивается. При этом еще надо добавить, что всякий благодатный дар, даже если он особо окачествен определенным таинством, имеет силу возрастания, возгреваемый верою и любовью восприимлющего, – *ex opere operantis*.

Таким образом, благодать по отношению к Богочеловечеству не есть новое **что**, но лишь некое **как**, разные стороны учения о благодати, ее классификация и т. д. представляют лишь школьную, несовершенную и заранее

безнадежную попытку исчерпать и установить пути этой богопричастности, хотя это иногда и может иметь известное практическое значение, богословское и пастырское. Но природа благодати такова, что вся она принадлежит одному всеобщему таинству таинств, – Таинству Церкви. Есть Церковь, – уже не только как «общество верующих», но сущность, и есть благодать, как проявление этой сущности.

В связи с этим и на основании этого решается вопрос и о необходимости благодати, в споре православия с пелагианством. Контroversa между Пелагием и бл. Августином вращалась около вопроса, необходима ли благодать для спасения. Богословская почва целого спора была предварительно совершенно неподготовлена, при отсутствии общего учения о благодати в самом ее существе. Обе стороны впадали при этом в аналогичные односторонности. Пелагий со всей силой утверждал то, что мы выше рассматривали как **естественную** благодать, дар Божий человеку при сотворении. Дар этот существенно состоит в образе Божиим в человеке, а Его подобие (уподобление), устанавливается человеческим творчеством на основании тварной свободы. Утверждение необходимости человеческого творчества на основе свободы само по себе еще не противоречит учению Церкви. Последнему противоречило бы скорее ее отрицание, которое фактически упраздняло бы богочеловечность. То, что Пелагий с такой силой утверждал свободу человека и вытекающую отсюда силу ответственности и необходимость личного подвига, значение аскетизма, совершенно со соответствует православному учению о **синергизме**. Человеческая энергия необходимо участвует в делании спасения, т. е. в усвоении обожения, хотя бы даже и в ослабленной первородным грехом степени.²⁰⁹ Это признание способности человека, даже и падшего, к свободному движению навстречу благодати, или способности к естественному добру, является скорее положительным вкладом в христианскую антропологию. Однако, в доктрине Пелагия (которую мы знаем, впрочем, только из полемического изложения блаж. Августина и его последователей) как будто утеривается чувство силы первородного греха в человеке, благодаря чему не

усматривается расстояния между человечеством падшего Адама и Адама Нового;²¹⁰ и утрачивается значение искупительного подвига Христова и силы Пятидесятницы. Вообще учение Пелагия этими чертами возвращает нас к дохристианскому стоицизму, для которого сила человеческой воли и подвига является самодостаточной, а дело Христово получает значение примера. Однако, не нужно забывать, что и учение бл. Августина страдает в такой же мере односторонностями, хотя и противоположного характера, является антитезисом к пелагианству, находясь от него в полемической зависимости. Это относится, прежде всего, к антропологии. Именно в полемике с Пелагием бл. Августин заострил до такой степени доктрину первородного греха, что сделал его всесильным в человеке. Первородный грех лишает человека свободы к добру, она остается лишь к злу. Хотя формально бл. Августин и пытается оставить видимость свободы, но она сохраняет у него значение только субъективного переживания. Этим, очевидно, устраняется почва для синергизма, и благодать в сущности насилует человека, действуя на него неодолимо и неустранимо путем всепобеждающего услаждения. Отсюда последовательно развивается и учение о предопределении с его фатализмом, со всеми его выводами, вплоть до того, что Христос приходил лишь для спасения избранных (мысль, окончательно договоренная в кальвинизме). Если пелагианский тезис в диалектике учения о благодати гласит о самодостаточности человечности, при вспомогательном лишь значении благодати, то антитезис бл. Августина содержит утверждение не только всесилы благодати, но и совершенной пассивности человека, который является лишь пластическим материалом, оставаясь послушным своей судьбе. Хотя бл. Августин своим влиянием более всего содействовал церковному отвержению пелагианства, однако, и его собственное учение в крайностях своих отнюдь не было принято Церковью ни на востоке, где в свое время вообще осталась не замеченной пелагианская контроверса, ни даже на западе. Здесь в постановлениях Карфагенских, Арльского и др. соборов, хотя и было отвергнуто

умаление первородного греха и силы благодати у Пелагия, но отнюдь не было принято целиком и положительное учение самого Августина о несвободе человеческой воли и о предопределении. Эти последние стороны августинизма получили недолжную силу на западе в по-реформационном богословии в учении о спасении у Лютера и особенно у Кальвина, и здесь августинизм остается непреодоленным даже и до наших дней.

В качестве наследия этого спора остается общая проблема о соотношении свободы и благодати и о пределах действия последней на человека. Согласно указаниям Слова Божия, как и отеческого предания, благодатная жизнь человека на всем ее протяжении совершается на основе свободного ее приятия, а вместе и непрерывного и не имеющего для себя внешней границы воздействия благодати.²¹¹ Точнейшее соотношение свободы и благодати совершенно не поддается определению, да это и понятно, принимая во внимание, что область эта, с одной стороны, подлежит проявлению человеческой свободы, а с другой – тому божественному воздействию, которое неисследимо и неисчерпаемо. Оно имеет для себя начало и основание в Боговоплощении и Пятидесятнице, как совершившемся Богочеловечестве, оно имеет для себя течение в совершающемся Богочеловечении, как богопричастной жизни и облагодатствовании человека, оно имеет для себя целью совершенное обожение человечества, когда Бог будет все во всем. Но оно не имеет для себя конца, поскольку обожение и есть **вечная** жизнь в Боге, которая неисчерпаема и нескончаема во веки веков. Но всегда она сохраняет для себя исходные свои предпосылки: не только различие Творца и творения, непреходимое между ними расстояние, но вместе и свободно-синергическое соотношение. Тварь не теряет себя, она не сгорает в божественном огне, не утопает в океане божественной глубины, не изничтожается пред лицом Божьего величия, но остается в тварной самобытности своей, ибо положена к бытию Богом, и сама полагает себя к бытию в свободе своей. Это есть тайна сотворенности, любовь Божия к творению, которой соответствует и возгорающаяся любовь творения к Богу,

взаимность любви Бога и творения, которая есть также «синергизм».

Природа твари, хотя и озарена личным самосознанием, но не до конца пронизана им. Она представляет собою темную, ипостасно непросветленную давность, бессознательную или подсознательную область, которая лишь частично и постепенно входит в сознательную жизнь. Поэтому и действие благодати в человеке не только касается сознания, но совершается и вне его, в подсознательной области телесной и вообще природной жизни.²¹² Сюда относятся такие евангельские образы, как зерна горчичного, вскисающего теста (Мф. 13), семени, брошенного человеком в землю, причем «как семя выходит и растет, не знает он» (Мк. 4, 26–28) и под. Иногда это «пламя вещей» или божественный свет вырывается на поверхность сознания и озаряет его собой. Таковы состояния, описываемые преп. Симеоном Новым Богословом и исихастами, «свет Фаворский», благодать, явленная преп. Серафимом Мотовилову. Эти озарения, даже когда они соотносятся той или другой Божественной ипостаси, Христу и Духу Св., сами по себе остаются безличны, как явления Божества, а не Божественных ипостасей, они в этом смысле софийны, хотя, разумеется, божественная благодать или София и не может быть совершенно отделяема от ипостасей. Это-то различие между Богом, как ипостасью троичной и триединичной, и Божеством или Софией, имел преимущественно в виду преп. Григорий Палама в своем учении о «нетварных энергиях», как молниях Божества, проникающих в мир, причем эти энергии, с одной стороны, божественны (и сюда относится его формула, что энергия есть Бог, θεός, божественна), а с другой, они неопределенно множественны или многообразны, поскольку и само восприятие их человеком связано со всем многообразием и многоступенностью его духовного возрастания.. Но эти энергии у св. Григория Паламы остаются не-ипостасны и вообще ипостасно неокачествованы (это находится отчасти в связи со всей незавершенностью его доктрины, в которой вообще остается неразъясненным отношение между божественными ипостасями во Св. Троице и энергиями).

Однако, богопричастность твари не может быть ограничена исключительно этой непостасной благодатью. Как ипостасное существо, имеющее всегда ипостасируемое природное бытие, человек (как и ангелы) необходимо имеет и личную обращенность к Богу, так сказать, личную встречу с Ним, личное богоприятие. Совершенно устранить этот личный элемент, сполна заменив его подсознательным воздействием благодати, поэтому невозможно. Благодать воспринимается личностью и лично, хотя этим восприятием действие ее и не исчерпывается. Личное начало не устранимо в человеческой жизни вообще и в частности в том синергизме, встрече и взаимодействии Бога и человека, которое совершается в акте благодатствования. Здесь надо выделить и поставить на особое место молитву, как прямое и непосредственное соприкосновение твари с божеством, так сказать, таинство имени Божия. Молитва есть существенно личное отношение, она направляется от лица к Лицу, она строится на личном местоимении, она всегда лична. Правда, и при этом личном характере молитвы ей не всегда свойственна определенная ипостасированность. Она может быть обращена не только к отдельным ипостасям Св. Троицы или же к Ней самой, но и к Богу вообще, т. е. преимущественно к Божеству или Божественной Софии. Но это означает лишь тот факт, что в сознании молящегося ипостаси Божественные никогда не являются отделены от природы или Софии, но остаются с нею связаны. Молитва есть самый простой и типический случай благодатного акта, поскольку в ней совершается встреча или соединение Божества и твари в Имени Божиим. И поскольку истинная, т. е. сердечная и горячая молитва не бывает не услышана, то эта ее услышанность и есть простейший образ благодарного воздействия. (Следует добавить, что рамки благодатного воздействия здесь еще раздвигаются чрез молитвенное призывание святых, как носителей благодати и постольку облагодатствованных посредников).

Молитва, как обращенная к Богу, имеет не только личный, ипостасированный характер, но может относиться и к определенной ипостаси: Отцу, Сыну, Духу Святому, или же ко

Св. Троице. Следовательно, такая молитва, как и благодать, в ней содержащаяся, постольку и ипостасно окачествована. Такова, прежде всего, молитва Господня, к Отцу Небесному, которой Господь научил Своих учеников. В этом научении мы должны различать не только известное содержание этой молитвы, все наше тварное бытие в себе вмещающей, но и личное обращение к Отцу, свидетельствующее об Его доступности нашей молитве. Это же можно сказать с той же степенью очевидности, хотя и в другом аспекте, о нашей молитве Сыну Божию, «Иисусовой Молитве», которая нарочито дарует нам богопричастность и дар богожития. Это же можно, еще в ином аспекте, сказать и о молитвенном обращении к Св. Духу, который является для нас ипостасно прозрачным даятелем благодати Божией. Наконец, молитва Св. Троице, для нас наиболее трудная и, как таковая, почти неосуществимая, тем не менее, задана для нас Церковью, как особое расширение молитвенного сердца и возношение его в горние обители, по слову Господа: «Мы (Отец Мой и Я) к тому приидем и обитель у него сотворим (Ин. 14, 23)». Молитва, как особое тайнодействие Имени Божия, означает по преимуществу ипостасное даяние благодатного дара и тем отличается от благодати таинств с их не-ипостасным характером. Молитва обращается к лицу Божественному или даже тварному (Пречистой, ангелам, святым) с испрашиванием благодатного дара. Конечно, и таинства (вместе с тайнодействиями) всегда сопровождаются молитвой, однако благодатный дар сам по себе уже имеет свой собственный характер, свойственный именно данному таинству. Сакраментальные дары суть не столько прямое действие божественных ипостасей, сколько явление силы Божества, или Божественной Софии, которая сообщает обожение твари через Софию тварную.

В учении о границах сакраментализма неизбежно возникает вопрос о силе и действенности таинств, подаваемых в «инославии», т. е. за гранью Православия, которое, являясь догматически и иерархически неповрежденной церковью, постольку обладает полнотой власти таинств, *potestas clavium*. Совершаются ли таинства за пределами Православия? На этот

вопрос дается утвердительный ответ в практике Церкви, которая признает известные таинства, совершаемые в инославии, неповторимыми и, следов., действительными (крещение, миропомазание, священство, брак). Не входя в частности, следует отметить самый основной принцип этого признания, потому что достаточно допустить его хотя бы в одной точке, и этого уже достаточно), чтобы поставить вопрос об *ecclesia extra ecclesiam* во всей его широте. Хотя можно встречать и доселе отрицание действенности таинств за пределами Православия (иногда даже в кощунственной форме, как пресловутое речение о «трапезе бесовской»), однако, оно настолько несовместимо с жизненным определением Церкви, что не заслуживает даже рассмотрения. Вопрос идет не о том, имеют ли вообще силу таинства неправославных, но лишь о том, какова эта сила. Может ли быть здесь больше или меньше, или же возможна только одна альтернатива: признание равночестности этих таинств, либо их полное отрицание? Однако, ни то, ни другое решение в духе этой альтернативы невозможно и было бы насильственным. Таинства подаются и вне Православия, притом не только *ex opere operantis* в благочестивом приятии их в верящими, но и *ex opere operato*, подаянии Божественной благодати.²¹³ Следов., нужно определить лишь степень этой действенности таинств вне Православия, как «исповедания». Таинства неправославных суть для них как бы окна, открытые в небо, которое и воспринимается ими чрез эти окна. Небо едино, различается лишь образ его восприятия. Эти разные окна фактически остаются непроницаемы для всех других исповеданий, хотя чрез них созерцается то же самое небо. Эта взаимная закрытость в известной мере является дисциплинарной, соответствующей состоянию разобщенности исповеданий или «разделению церквей» в пределах единой Церкви. Но эта разобщенность есть и известная умаленность, как для всех вообще, поскольку все не могут соединиться у единого алтаря, так и в частности для всех неправославных, притом в разной мере, соответственно степени поврежденности и ущербленности этих исповеданий. У нас нет средств определять

меру этой умаленности в отношении к той полноте, которая Церкви дана или вернее задана при наличии ее вселенского единства. Однако, не видится принципиальных препятствий к тому, чтобы признать, что эти как бы и умаленные в действительности таинства все же остаются действительными проводниками благодатных даров, т. е. спасительными, соединяющими приемлющих их с телом Церкви (конечно, фактическое восприятие этого дара отдельными лицами, *opus operantis*, есть тайна смотрения Божия). Но это фактическое признание путей опасения и за гранями церковной организации (столь существенное для «экуменического» движения) имеет первостепенное принципиальное значение. Если остается аксиомой, что *extra ecclesiam nulla salus*, то идея *ecclesiae*, очевидно, не совпадает здесь с понятием определенной церковной организации, но шире ее, относится к мистическому телу Церкви. Определение соотношения между *Ecclesia* и *ecclesiae* остается неразрешенной и вместе с тем первоочередной проблемой богословия именно для наших дней, хотя над ней мучился по-своему уже блаж. Августин, который оставил по себе ряд руководящих идей. Эти идеи вообще не могут быть приняты целиком, потому что содержат в себе ряд явных противоречий (хотя богословие и в этом не сделало шага вперед после него, оставаясь сознательно или подсознательно под влиянием его исключительности). Бл. Августин исходит из формулы св. Киприана о том, что вне Церкви не может быть спасения.²¹⁴ Однако, и он не мог считать это состояние вне Церкви совершенной религиозной пустотой, и он признавал «вне церкви» (в условном, вероисповедном смысле слова) возможность и наличие веры в Бога, крещения, таинств. Но все это соединяется у него – странным и непонятным образом – с отрицанием даров Св. Духа и прощения грехов, чрез эти таинства подаваемых. Вообще принятие таинства оказывается у него возможно во спасение, как и во осуждение. Но что же в таком случае представляет собой эта не спасающая вера, не освобождающее от грехов крещение и покаяние, бездейственная, хотя и имеющая силу (*validitas*) Евхаристия?²¹⁵ Это коренное противоречие

экклезиологии и сотериологии бл. Августина в применении к современному разделенному состоянию христианского мира способно привести к чудовищным выводам, от которых либо спасаются непоследовательностью, либо ограничиваются простым замыканием сердца для христиан всех «инославных» исповеданий. Когда употребляется слово Церковь, Римско-католическое исповедание понимает лишь Римскую церковь (и тотчас запутывается, как только переходит, напр., к православным), православные же имеют в виду лишь Православную церковь (протестантские же исповедания в своем провинциализме обычно и не ставят этих вопросов). Последовательно выдержать отрицание действительности таинств и вообще путей спасения в инославии не удастся даже и Римскому богословию,²¹⁶ да и вообще оказывается невозможным ни теоретически, ни практически. Это явствует из взаимного признания разными исповеданиями, по крайней мере, некоторых таинств (крещения, миропомазания, священства, брака). При определении этого отношения неизбежно приходится ввести относительное признание и не признание таинств у инославных, т. е. известное больше или меньше (какое различие нужно, прежде всего, установить относительно исповеданий, сохранивших иерархию епископского рукоположения или же не сохранивших ее).

Но то же самое приходится сказать и относительно канонических и юрисдикционных границ церкви. В римско-католической церкви при ее централизме нет почвы для разделений на этой почве (хотя история свидетельствует даже и здесь о такой возможности). Римская церковь в Ватиканском догмате возвела канон папского главенства в церкви в основной ее догмат. В восточном богословии существует подобная же тенденция придавать церковным канонам значение, равное с догматами, что есть очевидное преувеличение. Хотя канонические определения и должны иметь для себя догматическое основание, однако, они имеют лишь прикладное значение, догматы выражают церковную онтологию, каноны же исторически сложившийся церковно-правовой строй. Этот прикладной характер канонов делает частные их применения в

конкретных случаях не бесспорным. Отсюда проистекает возможность канонических и юрисдикционных разногласий *bona fide* в пределах одной и той же поместной церкви со всею их остротою и жгучестью. Они способны иногда вести к непризнанию действительности таинств за пределами данной юрисдикции.

Еще большее воздержание от суждения уместно в отношении к нехристианам. Мы знаем, с одной стороны, универсальность Христова воплощения и Пятидесятницы, их действенность распространяется на всех людей, без всякого исключения, все человечество есть Тело Христово. Но в то же время Господу угодно сокрыть в неведение пути спасения и вечные судьбы тех, кому не открыто в этом веке святое Евангелие и не дано крещение, может быть, даже не по их, а по нашей вине. Церковь не судит внешних и хранит молчание о них, оставляя их на милость Божию. Ее практическое отношение к ним есть только долг проповедания: «научите все языки, крестяще их». Сюда же относится еще и «проповедь Христа во аде». Чрез это пределы Церкви и сила ее определяются еще шире, уже за пределами видимой земной жизни. Через это еще очевидней становится вся трудность и даже неверность попытки определять точные границы Церкви, сливая их с границами земной церковной организации. Приходится сказать, что онтологически этих границ и вообще не существует, п. ч. чрез признание их ограничивалась бы и умалялась бы сила Христова воплощения и искупительного подвига. Существующие границы имеют не абсолютный, но прагматический характер...²¹⁷

Глава шестая: История

Творение предполагает для себя развитие или становление Мир как тварная София, ее в себе раскрывает, переходя от потенциальности к действительности. Хотя мир и сотворен в «шестодневе» в своей полноте, однако, эта полнота не есть уже вполне актуализированная, но еще потенциальная. В ней предопределены и включены все возможности миробытия, которые подлежат раскрытию и осуществлению. Тварная София есть не только основание бытия мира, но и его энергетическое начало. Жизнь мира совершается на основании его «законов» или собственных энергий, его «эволюция» есть динамическое раскрытие его статики. Но в то же время мир принадлежит не себе, но человеку, который призван «владычествовать» (Быт. 1, 26) и «обладать» (28) им, «возделывать и хранить» его (2, 15). Он призван очеловечивать этот природный мир. Мир есть одновременно и периферическое тело человека, и область его душевности и, наконец, арена его духовной активности, предмет его творчества. Человек есть и работник в мире, и мастер, «хозяин», в нем, так же, как и его художник. Логос мира есть и человеческий логос, а красота мира есть и человеческая красота. Поэтому понять мир можно только чрез человека, в его истории. Следует определить грани этой истории и ее общее содержание.

И, прежде всего, история не есть дурная бесконечность, не имеющая ни начала, ни конца, как отрицательная вечность. К ней не может быть применима та антиномия времени и вечности, которая имеет силу для всего творения в его отношении к Богу. История совершается в пределах творения, она принадлежит «веку сему», находящемуся в преддверии «жизни будущего века». Она имеет начало и конец, с той и другой стороны она обрамлена пропастями: начало граничит с сотворением человека, его вступлением в мир, конец же с началом нового времени и будущего века. В этом смысле история есть известное состояние становящегося бытия, в него

определенно включенное, как бы дополнительное творение мира в нем самом.

Откуда можем мы знать про эту ограниченность истории, как имеющей начало и конец? Очевидно, то и другое не может стать предметом опытного знания: в нашем опыте, который относится к жизни мира, объятай историей, мы, очевидно, не можем встретиться ни с началом, ни с концом его. Этот вопрос, как бы он ни разрешался, одинаково остается на долю или домыслов онтологической спекуляции, или же может стать только предметом откровения и религиозной веры.

Согласно Слову Божию, история мира, как и человека, начинается. Она начинается «с» его сотворения, точнее по его сотворении, т. е. предполагает уже существующее бытие мира, совершившееся его возникновение.²¹⁸ Но эта история имеет и свой конец, о котором одинаково свидетельствует как ветхозаветная, так и новозаветная эсхатология. Этот конец определяется рядом космических и исторических свершений, связанных с парусией и преображением мира: «се аз творю все новое» (Откр. 21, 5). Историей жизнь мира не кончается, но за нею следует уже новый эон, – мета-история.

Для определения истории следует поставить вопрос о субъекте таковой и ее содержании. Субъектом истории является все человечество, и как множественность личностей, из которых каждая имеет свое самостоятельное бытие и судьбы, и как род, многоединство. В последнее входят, как слагаемые или элементы, все человеческие личности. Человечество многоедино: оно множественно в ипостасях, но имеет единую природу и в известном смысле единую жизнь. Каждая личность участвует в истории, но единым ее субъектом является весь человеческий род. В разных человеческих ипостасях индивидуально и многообразно проявляется эта единая человечность, имеющая известное единство жизни, то общее, что может быть определено одновременно и как трансцендентальный субъект истории и как ее же трансцендентальный объект. Этот трансцендентальный субъект человечества, который связует собой во единстве Адама всю его историю, как некое всеобщее, всечеловеческое **я**, лежит в

основе трансцендентальных функций человечества. Это есть, прежде всего, всеобщий субъект познания, трансцендентальное гносеологическое **я**, которое в индивидуальных познавательных актах отдельных индивидов осуществляет родовое познание. Преемственное накопление мысли и знания понятно лишь из этого всечеловеческого, родового единства Адама. Вне этого предположения познание вообще было бы невозможно, п. ч. оно рассыпалось бы на отдельные познавательные атомы и, следов., не допускало бы общего развития и накопления. Никакое преемство знания, воспитание и обучение, не было бы возможно при такой атомизации знания. Печать общезначимости знания со всем его логическим аппаратом и эмпирическими методами лежит на всех познавательных актах, при единстве познавательного объекта, которое находится в связи с этим единством гносеологического субъекта. Познание есть функция единства Адама, единой человечности, осуществляющейся в таковом. Единый Адам познает единый мир. Но это же единство осуществляется не только в познании, но и в действии человека в мире. Существует не только единый познающий, но и единый действующий субъект (трансцендентальный субъект хозяйства), общее действие человека в мире. Из отдельных волевых и действенных актов складывается вообще природное бытие человека, его господствование и обладание миром. С этим связан и прагматизм научного знания и постановка хозяйственных целей, «плановое хозяйство». Хотя пути хозяйства, как и знания, в отдельности могут и расходиться, однако, даже это расхождение существует лишь в пределах единого и общего хозяйственного отношения к миру, единой жизни трансцендентального мирочеловека, единого трансцендентального образа хозяйствования в мире. Наконец, существует для человека единая эстетическая функция, творчество красоты, искусство. Хотя искусство является делом отдельных творчески одаренных личностей по преимуществу, однако и оно спасается от атомистического многообразия, несводимого к единому откровению красоты, тем, что и здесь существует общий язык, доступность прекрасного во всем многообразии его форм. И это единство красоты также

предполагает трансцендентального субъекта красоты, всечеловеческого художника, и единый источник красоты, саму Красоту.

Все эти стороны единой всечеловеческой жизни координируются в целое в единстве истории, в преемстве исторической жизни, в истории культуры. Во всем многообразном спектре эпох и народов, жизнь человечества, как всемирная история, также предполагает единого трансцендентального субъекта с единой жизнью в истории. Как бы ни дробилась эта история, она все же есть единая **книга жизни** (Откр. 21, 27) всего человечества, которое и будет судимо на Страшном суде во всей совокупности своей, «все народы» (Мф. 25), единым и связным судом.

Не умаляя многообразия в полноте жизни человечества во всех ее образах, – индивидуальной, национальной, групповой, исторической, мы должны, прежде всего, понять эту связь многоединства в трансцендентальном субъекте истории, Адаме как родовом существе. Очевидно, это человеческое творчество есть откровение человечества, одаренного «естественной благодатью», природный гуманизм, хотя и ограниченный и отравленный грехом первородным и грехами личными. Падение человека известным образом окачествовало его призвание и наложило на жизнь его печать безысходного трагизма, однако, не упразднило его даров и не уничтожило творческих заданий. Для человека и в падшем состоянии остается общая задача его истории, как раскрытие и осуществление собственной его человечности, а также связанного с ним очеловечения мира. Это откровение гуманизма относится ко всей полноте и сложности человеческого существа в его тройственном составе. Оно не есть отвержение или преодоление в человеке начала плотского и душевного во имя духовного, оно предполагает лишь наличие определенного образа их сосуществования и определенной взаимной окачествованности. Но прежде всего, оно есть совокупность разных задач и возможностей: *homo sum et nihil humani a me alienum esse puto*. Человек никогда не должен ни отрицаться, ни стыдиться своей человечности, ни ее умалять, эту то человечность, как тварное «debitum», таит в своих

возможностях образ Божий и его «подобие», – уподобление или осуществление. Она есть софийность человека, тварная София, как ответ в творении Софии Божественной. Поэтому она имеет определенную положительную сущность, которая и определяет собою содержание исторического процесса. История человечества Софийна софийностью творения. Гуманизм истории именно и имеет это своим основанием

Это положительное содержание человеческой истории имеет последствием то, что она представляет собою некое замкнутое целое, имеющее начало и конец. Человечность неисчерпаема как образ Божий в своей динамике, в бесконечном его раскрытии и осуществлении, в вариациях его тем. Однако, эти темы или задания определены и в этом смысле исчерпываемы в своей содержательности. Они суть в себе замкнутый круг, положительная бесконечность, в противоположность «дурной бесконечности», неопределенности, безгранности, а благодаря этому и бессодержательности, поскольку она лишена определенности содержания. Эта-то определенная содержательность, тематика истории, именно и делает ее в себе заключенной. История не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренне закончиться, созреть для своего конца. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето» (Мф. 24, 32).

Процесс истории имеет двоякий характер: органический и творческий. Прежде всего, мирочеловек содержит в себе определенное бытийное содержание, в котором раскраивается софийность мира. Оно таит в себе прорастающие в нем семена «шестоднева», тварной полноты творческого да будет. Душа мира есть органическая сила, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его «эволюционном развитии». В этом смысле можно сказать, что «шестоднев» продолжается в бытии, мир творится в свою бытийную полноту в течение всей его жизни в пределах этого зона. Наступление конца этого творения, за которым совершается преображение мира, ведомо одному Богу и есть новое действие Божие над миром, аналогичное самому его творению.²¹⁹ Это созревание мира для

своего конца описывается в Слове Божиим на языке апокалиптических образов, выражающих идею мировой катастрофы, пожара мироздания. Разумеется, эти образы одинаково не допускают ни буквального истолкования в их конкретности, ни полного небрежения в отношении их насыщенности реальным содержанием. Они относятся к тому, что еще является трансцендентным для нас, остается запредельным для жизни мира. Но в то же время они выражают это видение грядущего еще отсюда, вернее, в них созерцается самый трансценз нынешнего века в будущий. Обширный материал для этих образов имеется в пророческих видениях как Ветхого, так и Нового завета (а также в неканонических апокалипсисах). В нем указываются разные космические потрясения, как бы онтологические судороги мира перед его концом: «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и силы небесные поколеблются» (Мф. 24, 29; ср. Ис. 13, 10; Иез. 32, 7–8; Иоил 2, 31). Этот мировой пожар, в огне которого совершится переплавка старого мира в новый, составляет нарочитый предмет пророчества ап. Петра, 3, 3: «нынешние небеса и земля, содержимые тем же словом, сберегаются огню на день суда и гибели нечестивых человеков (7). Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись разрушатся, земля и (все) дела на ней сгорят» (10, ср. 12). «Небеса исчезнут, как дым, и земля обветшает, как одежда, и жители ее также вымрут» (Ис. 51, 6).

Конец этого мира и его преобразование изображается одновременно и как действие Божие над миром, и как зрелый плод его жизни, подобно тому, как бабочка вылетает из кокона, или птенец разбивает свою скорлупу. Здесь нет несовместимости ни противоречия. Действия Божии отвечают возрасту самого мира, временам и срокам его органического бытия. Но история мира и созревание ее для своего конца не определяется только его органическим развитием. В ней участвует человеческая свобода и творчество. Очеловечение мира и самого человека, выявление полноты сил, заложенных в его человечности, есть творческий акт человека над самим собой и над миром. Человек не есть вещь или только объект

творения, напротив, он есть и его субъект. Творческая свобода вплетена в бытие мира, наряду с органической его природой. Человечность есть сущность или природа мира, творческая личность есть ее многоликая ипостась. Мир проходит путь своего бытия вместе с человеком, который творчески себя самого в этом осуществляет. Здесь еще раз находит приложение общая мысль, что творчество человека не абсолютно, из ничего, а из природной данности, которой соответствует заданность. На путях этого творчества нет места преддетерминированности, поскольку здесь проявляется, хотя и тварная, свобода, пусть даже не приводящая к абсолютной новизне отологического своеволия и самотворчества. Интеграл этого творчества, его окончательная сумма, ведомая в путях Божиих, есть содержательно определенная величина, хотя в нем и есть место для вариантов личной свободы и творчества. В этом смысле история, как совокупный акт свободного творчества, не есть внешне, календарно определенный срок, но внутреннее свершение. Мир по разному со стороны внешних свершений, хотя и определенно по внешнему своему итогу, созревает для своего конца. Образы и степени исторического творчества индивидуальны и различны. Есть личности более или менее творческие, как различены и исторические задания и положения. Органическое и творческое нерасторжимо соединены в человеческой жизни, мера творчества, та же, как и мера свободы, не могут быть определены в разделенности своей. Это суть разные стороны одного и того же процесса, имеющего свое духовное содержание и определение, наряду с душевно-телесным, органическим бытием. В человеке нет ничего чисто духовного, или абстрактно духовного, что было бы лишено для себя «материи», свободно от космической душевно-телесной окачествованности, иначе это означало бы развоплощенность, которая для человека наперед онтологически исключена. Является совершенно ложным такое понимание духовной жизни в человеке, согласно которому она состояла бы в совершенном отрицании душевно-телесности и в таком смысле освобождении от нее. Напротив, духовность в человеке есть лишь особый образ состояния всей человеческой

его сотворенности. В этом смысле можно сказать, что всякое состояние человека (в том числе и то, о котором сказано Богом: «зане суть плоть»), есть и Духовное (а вместе с тем, конечно, и душевно-телесное), оно имеет свой духовный коэффициент. Человеческое творчество не может отделиться от своей заданности, которая определяется его природной данностью, оно не может стать космически пусто или акосмично. Человек неотделим от космоса.

С этим же связано и то, что человек, хотя и остается лично окачественным в свободе своего творчества, но это последнее соединяется и включается в жизнь рода. Оно не есть только творчество, принадлежащее А. В. С. ... в определенном его образе а, в, с..., но оно есть всечеловеческое всетворчество, определяющее жизнь мира в его единой истории. Это органическое целое включает в себя элементы, свойственные разным эпохам или нациям, они в раздельности своей эмпирически могут казаться совершенно чуждыми и взаимно друг друга исключаящими, даже как будто упраздняющими самую идею, возможность и действительность всеобщей или всемирной истории. Однако не следует отдаваться этой эмпирической видимости, которую мы пока не способны преодолеть прозрением в целое. Остается онтологически непреложной их связь в единой истории единого человечества. Ее жизненное осуществление принадлежит полноте истории, открывается в ее конце, но однако становится прозрачнее с приближением к нему, когда единое всечеловечество становится все более видимым на исторической поверхности. Таков постулат христианской антропологии.

Итак, миру принадлежит двоякая полнота: чрез его сотворенность Богом, силою которой в него вложено уже при сотворении в «Шестоднев» эта полнота его сил и образов, как тварная софийность; и в его истории, в которой раскрывается она же. История является в это смысле самотворчеством человека в мире. В этом самотворчестве аналогически нет ничего нового. И однако без этого выявления творение остается нераскрывшимся, как бы не довершенным. То место, которое в творении принадлежит человеку, как микрокосму,

распространяющему себя и в макрокосм, определяет значение человеческого творчества. Бог, сотворив человека в полноте его потенциальных заданий, вверяет ему их осуществление. В этом смысле мир, сотворенный Богом, завершается человеком, понимается не как творцом «из ничего», но как исполнителем предначертаний Божиих. Это исполнение совершается на путях тварного творчества. Без него не может быть явлена полнота мироздания, и оно не может достигнуть своего конца и следующего за ним преобразования, перехода в новое состояние жизни будущего века. Поэтому эсхатология имеет для себя в истории, так сказать, природное подготовление, наряду с духовным. Осуществленное в человеке мироздание есть субстрат преобразования мира, как его наступившая зрелость.

Это очеловечение мира, труд его и творчество, распределяется на все природное человечество, призванное хранить и возделывать землю. Здесь раскрывается природная стихия человеческого труда и творческого гения. В чем бы они ни проявлялись, все это включено в общее дело человечества, родовой его итог. Удар мотыгой черноработного в равной мере в него включается, как и анализ химика и расчет инженера, созерцания Ньютона и открытия Пастера, паровая тяга и воздухоплавание. Подобно тому, как есть общий трансцендентальный субъект этого труда, также существует и общий его трансцендентальный объект, интегральный синтез всечеловеческого труда к очеловечению мира, к превращению его в антропокосмос. Конечно, легко на это возразить, что не может быть указана мера всемогущества Божия в мире, которое вольно остановить его жизнь в любой его момент с тем, чтобы самому восполнить недостающее и завершить недоконченное, почему является дерзостной даже и самая мысль о такой мере. Однако здесь мы имеем один из примеров подмена всемогущества произволом, что нередко встречается в богословии. Господь положил основание миру и в нем отвел определенное место человеку, не с тем, чтобы управлять им частью или целиком, но дать исполнение человеческому заданию в мир, сполна его выявить. Бесспорно, что человеку самому не дано знать и определить меру этого исполнения, и

потому конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катастрофичное, как это и свидетельствуется в Слове Божиим. Однако эта непостижность конца для человека, которому пока дано ведать мир только во временном его становлении, в процессе, не означает, что наступления исчерпывающей полноты, потребной для конца, действительно не существует для всеведения Божия. Разумеется, преобразование мира, с наступлением его «конца», определяется не только внутренним строением мира, но и прямым действием Божиим над миром, новым творческим актом Божиим, который однако совершается в предположении другого, предшествующего акта Божия в его сотворении. Переход мира в иное состояние, – жизни будущего века и, не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако она содержит в себе его же продолжение и исполнение. И нельзя аннулировать эту собственную жизнь мира, положенную Богом, чрез представление о некоем Божественном произволе, который не считается с собственным делом самого Бога, этот мир на недвижимом основании сотворившего. «От смоковницы возьмите подобие» (Мф. 24, 32), «оставьте расти вместе до жатвы» (Мф. 13, 30). Космическое творчество человека включает в себя и всю область культуры и цивилизации. Человек в Своем творчестве есть не только хозяин и работник в мире, но и мыслитель и художник. Было бы совершенно уродливо отторгать от полноты творчества человека ту или другую его сторону. И, – что еще того важнее, – из этого общего дела человека в мире не исключаются никакие племена или эпохи, ибо каждое из них приносит в полноту свой вклад. Мало того, мы знаем из откровения (и это не недоступно нашему непосредственному чувству), что в жизни мира и его самоопределении, наряду с человеком и вместе с ним, участвуют и духовные иерархии. Они действуют в пределах мира и в этом смысле суть его «ангелы» (или служители), «сочеловечные», действующие в мире вместе с человеком и чрез человека. Наряду с ним, – но в тех же его пределах, действуют в мире и темные силы, в известном смысле также сочеловечные, вследствие этого способные действовать в мире

чрез человека. Все это расширяет границы мира и его возможностей и делает их еще более неопределенными и недоступными для человеческого постижения, и однако реальности их не уничтожает. По достижении их мир не задерживается в данном своем бытии, но переходит силою действия Божия в жизнь будущего века. Подобным образом мы не ведаем и грани собственной жизни, за которой необходимо наступает смерть, как начало перехода в жизнь будущего века, причем, будучи внутренне неизбежна, она остается для нас неизвестной в своем сроке, но может наступить в любое мгновением нашего существования.

Человеческое творчество, как осуществление полноты человечности, не только имеет право на существование, но и составляет исторический долг человечества. Мы не можем себе представить человеческую жизнь чуждою всякого творчества, то был бы мнимоаскетический а-космизм, вернее анти-космизм, отнюдь не христианского, но буддийского типа.

Здесь мы приближаемся к самому центральному вопросу философии истории, именно о гуманизме и его разных образах. Речь идет о душе гуманизма или, точнее, об его духе. Человек есть духовно-душевно-телесное, или духовно-природное существо и всеми сторонами своими он участвует в творческом самоопределении, никогда не утрачивая ни одной из них, но в то же время их различно проявляя и соединяя. Жизненным источником, так сказать, материалом творчества является душевно-телесная, нераздельная природа человека, это общее сказуемое для многих его подлежащих. Подлежащим же, определяющим, но и определяемым, является дух, нетварно-тварный, божественно-человеческий. Жизнь этого духа в его свободе дает духовный коэффициент, определяет духовный характер человеческого творчества. Мы постоянно употребляем такие выражения, как дух эпохи, народа, личности, отражающийся в творчестве (цивилизации и культуре) и их собою определяющий. Он есть источник природного самотворчества человека, которое возводится к высшему состоянию, но не упраздняется и в христианстве. Этим духом определяются направленность и достижения, особые дары и

характер разных эпох и народов: восток и эллинизм, Европа и Азия, древний мир и новый и т. д. Поскольку это есть природное, правое «язычество», т. е. чистая человечность, мы должны признать все ее ветви равноправными, хотя в борьбе и соревновании духовном каждая себя и утверждает, как единственную.

Бл. Августин, как известно, не признавал этого правого гуманизма, считая весь языческий мир *civitas diabolica*, отдавая сатане всю природную историю и даже добродетели язычников почитая красивыми пороками. (Разумеется, последовательно до конца провести эту точку зрения не мог и сам бл. А.). Этому противоположно нео-гуманистическое понимание истории, свойственное Ренессансу и до наших дней. Оно выражает собой отпадение от христианства, объязычение, свойственное нашей эпохе, причем, разумеется, до-или вне-христианское язычество было гораздо менее удалено от христианства, нежели эта дехристианизация. Если бы бл. Августину суждено было писать свой историософский трактат пред лицом «Ренессанса», ему бы пришлось внести новую и большую сложность в свои построения, или же признать всю вообще человеческую историю плодом грехопадения, сделав исключение лишь для папской иерократии. Но так далеко не шло и не идет само Римское католичество даже в эпоху наибольшего торжества последней в средние века. Такой историософский клерикализм был бы, очевидно, принужден и вовсе отвергнуть природно-человеческую стихию в ее софийности, видя во всем человеческом только область греха. Такое воззрение связано, конечно, с мрачными сторонами августинизма, которые, последовательно развиваясь, постулируют клерикальную деспотию с принципиальным отрицанием свободы. А это пролагает, в качестве реакции, путь к протестантизму с его сотериологическом фатализмом и секуляризацией. Новейший же антихристианский гуманизм является антитезисом августинизма, его черной тенью.

Однако, наряду с этим религиозно-философским гротеском остается, действительно, роковой и трагический вопрос об отравленности и извращенности всего человеческого творчества

первородным грехом и общей греховности жизни, а отсюда неизбежно возникает вопрос и о мере этой отравленности. Сохраняется ли изначальная софийность творения с ее заданиями в греховном мире, или же она вполне упраздняется грехом? В этом вопросе богословие пытается идти обоими путями, от полного отрицания силы первородного греха в пелагианстве разных оттенков до упразднения самой софийности творения и действенности самого образа Божия (в реформации). Восточная церковь сохранила здесь разумную меру, одновременно признавая, как действенность первородного греха, так и сохранение образа Божия в человеке, хотя и «истлевшем страстями». Это соответствует и антиномическому в данном вопросе учению Слова Божия, в котором можно найти достаточно данных как для уничижительной, так и для положительной оценки природной человечности. Таково, напр., учение послания к Римлянам об естественном откровении (1, 19–21, ср. Деян. 17, 22–3, 26–9) язычникам, которому здесь же противопоставляется свидетельство об их греховности (Рим. 1, 21–32). Самый факт призвания языков свидетельствует об известной их доброкачественности, ибо благочестивое язычество является по своему естественным ветхим заветом. В этом смысле Сократ и Платон, вместе с другими языческими мудрецами, являются христианами до Христа или вне христианства.

Однако есть и коренная ограниченность язычества, вместе с его извращенностью, которые, хотя и не в силах уничтожить доброго природного корня Божьего творения, однако способны его повредить. Причина их связана с общей одержимостью языческого мира, нуждающегося в экзорцизме от насилия князя мира сего. Языческие религии, во-первых, ограничены, а постольку доступны заблуждению и прямой лжи, – светотень и полу-истина есть им свойственные черты, а, во-вторых, они подвержены мании и бесоодержимости. Положительное естество природного человечества в его творческих силах здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии. Таково же и человеческое творчество в его истории. В нем есть общий путь, который проходится всем человечеством, но есть и оковы,

которые снимаются только Христом. И, разумеется, право на существование природного гуманизма может быть признано лишь постольку, поскольку в нем не содержится противоборства христианству, при котором вместо наивного язычества появляется злостное анти-христианство. Язычество есть тесто, которое способно принять закваску христианскую, но не трапеза бесовская, которая с нею не совестима. Эта-то закваска и делает гуманизм христианским. Что это значит и может ли быть христианский гуманизм? Не имеем ли мы здесь противоречивое понятие, как круглый квадрат или горячий лед? Однако, откуда возникает это предубеждение? Оно рождается из другого, более общего, манихейского предубеждения, которое вообще отдает человеческую природу во власть князя мира сего. Чрез это изъеются из него черты неповрежденного Божьего творения, на котором явно лежит софийная печать образа Божьего. С другой стороны, оно слишком связано дурной исторической ассоциацией с безбожным или человекобожеским гуманизмом, который зарождается в Ренессансе и продолжается до наших дней. Таковой богоборческий гуманизм есть на самом деле клевета на истинный гуманизм, имя которому есть человеческое творчество. Истинный вопрос состоит в том, может ли человеческое творчество совершаться во имя Христова, быть делом Христова человечества? Есть ли оно исполнение воли Божией о человеке, изначальной и неизменной, или же некое хищение и бунт? Даны ли человеку его таланты для применения и приложения их или же для сокрытия в землю, отсечения и подавления? Последнее однако, будучи на самом деле невозможным, есть только извращение (каковым и является инквизиторский и обскурантский клерикализм разных видов с его мироборчеством). Принадлежит ли человеческое творчество, являемое в истории. Царствию Божию, и предназначено ли оно к грядущему прославлению, или же есть лишь удел царства князя мира сего? Есть ли Христос Царь, которому дана всякая власть на небе и на земле, или же Он царствует только на небесах, вне этого грешного мира и выше его?

Двух ответов на этот вопрос быть не может: Христос есть Царь, имеющий прийти в этот мир в парусии, и царствию Его не будет конца. Этот мир принадлежит Ему не только, как Богу, Который есть «един сый Св. Троицы», но и по силе Его вочеловечения. Восприяв человеческое естество, Господь освятил и все сущие в нем силы и возможности (кроме греха), и нет ничего человеческого, что не сделалось бы Богочеловеческим, не было бы Им искуплено и освящено. Однако это воцарение, окончательно «совершившееся» на Голгофе в самой глубине творения, ныне осуществляется в истории. «Царское служение» Христово, Его Воцарение продолжается²²⁰ до конца этого века. Царствие Божие, совершаемое силою Божией, строится в мире на основании, «которое есть Иисус Христос», хотя из разного материала неравной прочности (1Кор. 3, 11, 15). «Огонь» преображения мира на грани будущего века испытывает эту прочность, одно «устойт», другое «сгорит», но новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога, построен из земных материалов и имеет надписание имен ангельских и человеческих (Откр. 21). Это построение града Божия в истории не умаляет значения нового творческого акта Божия в преображении мира, но оно prepares для него материал, которым является содержание истории, ее творчество. Новый град не творится из ничего, но есть преображение истории. Здесь есть катастрофический перерыв, но не упразднение совершившегося.

Поэтому то, что слепо и инстинктивно, не сознательно делалось до и вне христианства, в нем совершается, как его растущее дело в мире, как Церковь, действующая подобно закваске, пока не вскиснет все тесто. В «последние времена», т. е. после Вознесения и до Парусии, в мире уже нет ничего нейтрального, что бы оставалось вне действия Церкви, хотя этот действующий во времени процесс оцерковления мира (положительный или отрицательный, с плюсом или с минусом) проявляется в сложных и многообразных формах. Сфера действия Церкви не всегда совпадает с внешними формами ее проявления, не все, что делается от имени Церкви, как клерикальной организации, церковно, как и наоборот. Старый

вопрос о «христианах без Христа» сохраняет свою силу, как в прямом, так и обратном смысле, ибо лишь последний «день» испытает дела человеческие, когда Господь будет судить все языки. Тогда могут оказаться такие, которые скажут «не от Твоего ли Имени мы пророчествовали, и не Твоим ли Именем многие чудеса творили»? И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас» (Мф. 7, 22–23), как и окажутся сыны, которые сказали «не пойду», но пошли (Мо. 21, 28–30).

Господь воцаряется в мире не силою Своего всемогущества, но действием Духа, вдохновением своим: «не воинством, не силою, но Духом Моим» (Зах. 4, 6). «Царствие Божие внутри вас есть». Однако, водворяясь «внутри», в сердцах, оно необходимо проявляется и в делах, овладевает волею, действительно «нудится». Образ строительства Церкви, свойственный как новозаветному языку, так и патристической письменности («Пастырь» Ерма), должен быть истолкован не клерикально, но всемирно-исторически. Однако, это строительство не является мирным гармоническим исполнением предначертанного плана, оно есть борьба и трагедия. Царству Христову противостоит злоба антихристианства, и оно оспаривается князем мира сего. Здесь мы возвращаемся к исходному разумению человечности и человеческого творчества, как имеющему для себя не только душевно-телесную потенцию, но и духовную окачественность. Этим духом в христианскую эпоху является Дух Христов, т. е. Святой Дух, Христом посылаемый, сила Богочеловечества, а противостоит ему дух сатанинский, овладевающий человеческим духом, вдохновляющий к человекобожию, к диаволо-человечеству, *civitate diabolica* (и в этом смысле антитеза бл. Августина сохраняет свою силу). Как при падении человека соблазняющей явилась сила не из человеческого, но из духовного мира, которая, однако, отравила человека, так и в человечестве, искупленном кровью Агнца, не перестает действовать эта же самая сила. Она продолжает то же самое искушение человекобожия: «будете как боги», вдохновляя человеческое творчество этим самобожием твари, т. е. сатанизмом, в целях парализовать силу Богочеловечества,

упразднить Царствие Божие. Поэтому то на путях истории развертывается эта борьба сил антихристовых против Царствия Божия.

В Откровении Иоанна дана, так сказать, схема истории, как борьбы двух ратей: христианской и антихристианской. Особенность этой борьбы такова, что она совершается не только в человеческом мире, но и при участии мира духовного. Человеческий мир не замкнут, но пронизан духовными силами. Мир человеческий не существует в отдельности от ангельского, – а также совершается и человеческая история, притом не только при участии светлого, ангельского мира, но и темных, сатанинских сил, причем эта борьба происходит как в духовном (гл. 12), так и в человеческом мире. Эта сторона духовной борьбы в своих частностях остается закрыта для человека. Она может открываться для него лишь чрез нарочитое откровение, или же ощущается им, как сила зла вообще, действующая в мире и в человеке. Участие духовного мира в человеческой истории однако не изменяет ее содержания, как человеческого самооткровения. И это самооткровение человеческого гуманизма возглавляется человечеством Богочеловека, воцарением Христовым. Сидящий на коне воинствует во главе Своего воинства, сражающегося со зверем и лжепророком и воинствами их (гл. 19).

Силы зла и его вдохновения, действующие в мире, изображаются в Откровении символическими образами. Зверь, выходящий из моря человеческого, знаменует животное, стихийное начало в человеке, которое себя утверждает, как высшее и единственное. Это есть апокалиптическое человекобожие, вызов со стороны душевно-телесной стихии, «крови», утверждающей себя вместо духа, вопреки духу, и в этом самоутверждении получающей характер quasi-духовности или противодуховности. В таковом качестве это есть уже сила духовного порядка, гордыня звериного начала, как власти и силы, утверждающей себя в своей первоверховности, и действующая всяческим насилием. На языке наших дней это есть абсолютное государство, не признающее над собою высших начал, идеология силы, попирающей совесть, и в

качестве таковой, неизбежно являющейся богоборческой: «Кто подобен зверю сему и кто может сравняться с Ним»? (Откр. 13, 5). Нашему времени дана некая полнота исторического ведения о «звере» в разных его образах. Но уже первохристианству суждено было выдержать первый бой за Христа с абсолютизмом Римского государства, требовавшего принесения себе жертвы в знак его признания, и ныне наступает аналогичное испытание. Вторым же атрибутом антихристианства является лжепророчество, идеология звериной власти, творящей знамения, а человеческое знание обращающей в орудие духовного принуждения. Такое значение лжепророка образно выражено словами Откр. 13, 15: «и дано было ему вложить дух в образ зверя, чтобы образ зверя говорил и действовал так, чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя. И будет всем положено начертание на руку их, так что нельзя будет ни продавать, ни покупать не имеющим это начертание» (16–11). И «число» (имя) зверя (666) – человеческое. Речь идет не только об озверении, но и осатанении человечества, которое становится духоборческим и богоборческим.

Оба начала, которые внутренне объединяются в своем богоборчестве и христорборчестве, – «зверь и лжепророк», означают, прежде всего, исторические силы, действующие в мире. Эти силы воплощаются и в личных представителях, «антихристах» (Ин. 2, 18). Эти «герои» антихристианства, конечно, множественны. Однако богословская мысль и народное предание охотно сливают их и в образ единого антихриста, и таким образом, в церковной письменности возникает учение и об едином Антихристе, завершающем своим единоборством со Христом всемирную историю. Около этого образа творится легенда и легко возникает мифология. Однако нужно спросить себя, действительно ли такое учение может найти для себя бесспорное основание, прежде всего, в Слове Божием, а затем и догматической традиции? Если с несомненностью предугадывается в Слове Божием антихристианство или, шире, вообще богоборчество, то отнюдь не столь же бесспорным является учение о личном антихристе.

Ветхий Завет уже знает вообще мятежное движение в человечестве против Бога (Пс. 2, 2–3; 13, 1), как и примеры личной одержимости человекобожием и богоборчеством, – образы Навуходоносора и Валтасара, а в особенности Антиоха Епифана, – ветхозаветный образ антихриста: Дан. 11, 1 Макк. 1, 10 сл. Образами пророчества Даниила, несомненно, навеяны и некоторые новозаветные черты в изображении зверя в Апокалипсисе. Оставляя в стороне экзегетическую и критическую проблему всех этих текстов, в догматическом отношении мы должны отметить наличие различия в разных изображениях Антихриста. Прежде всего, в посланиях ап. Иоанна: 1Ин. 2: 18, 22; 2Ин. 7, говорится не об антихристе, но об антихристах, притом уже пришедших. Признаком их являются тринитарно-христологические ереси. Таким образом, речь идет здесь, прежде всего, о догматическом антихристианстве, а не об едином личном антихристе.

«Зверь» Апокалипсиса, как и лжепророк, есть также образ не личный, но коллективный, как и «блудница Вавилон», символ безбожной цивилизации (1 гл. 17, 18). Известная персонификация духовных сил в Откровении все-таки не содержит в себе столь индивидуальных черт, которые позволяли бы находить здесь учение о личном Антихристе. При этом надлежит отметить и тот факт, что антихристианство в послании ап. Иоанна и образах Откровения отнюдь не совпадает по предмету. Здесь говорится о разных сторонах общего антихристианского движения, которое в Евангельском апокалипсисе (Мф. 24), как и 2Петр. 3, 3; Иуд. 1, 18; 1Тим. 4, 1; 2Тим. 4, 1 характеризуется со стороны общего духовного упадка и развращенности.

О личном представителе богоборства говорится прямо лишь в 2Фес. 2, 3–10: в связи с всеобщим отступлением «откроется» человек греха, сын погибели, беззаконник (причем это пророчество осложнено еще добавочными, трудно поддающимися истолкованию чертами, как «удерживающий» и «удерживающее», «тайна беззакония» и др.) Действие его напоминает зверя и пророка в Апокалипсисе («со всякой силой и знамениями и чудесами ложными» 2, 8). Здесь явно идёт речь

о каком-то личном возглавителе богоборчества и человекобожия, как видимом внешнем признаке наступления конца, которого так суетливо ждали Солуняне. Однако нельзя выделять этот признак как центральный и единственный, но нужно брать его во всей полноте эсхатологического контекста. В последнем же основоположное значение придается антихристианству и отступлению.

Существенным здесь является, что уже с самого начала христианской истории и до конца христианство сопровождается своею черной тенью – антихристианством. История есть духовная трагедия, определяющаяся борьбой князя мира сего со Христом, в которой и совершается воцарение Христово. Поэтому в душе мира, как и в истории, возникает раздвоение, образуются как бы два центра, Жене, облеченной солнцем, противостоит великая блудница, которая есть тайна, Вавилон великий, упоенная кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых (Деян. 17, 1–6), сидящая на звере Багряном. Таким образом, неизбежно получается вывод, что есть не один, но два образа человечества, и возникает историософская проблема об их взаимоотношении.

Мир природного человечества не может быть отвергнут, если оно обожено, прославлено, вознесено на небо во Христе. И это обожение включает в себя и свой, так сказать, филогенезис, т. е. распространяется на все ступени бытия от самого творения мира. И мир, и человечество едины, хотя они и являются ареной внутренней борьбы. Человечество есть комплекс творческих потенций, который в своем душевно-телесном бытии един, но различается в духовном самоопределении. Человеческое сердце есть поле духовной борьбы. В этой борьбе один и тот же материал, – человечность, – служит для построения и града Божия, и Вавилона, ибо вне человечности нет других творческих потенций. Задача христианства состоит не в том, чтобы аскетически умертвить эту человечность, но явить ее в силе и полноте христианского вдохновения. Христианство не должно быть бесчеловечно или внечеловечно. Оно не может быть в истории не творческим, а только пассивным, всякая пассивность является капитуляцией

пред врагом, а освобожденное место занимается этим последним, что мы и наблюдаем в истории, – в порабощении христианства, – точнее не христианства, а «Моисеева седалища», – языческим государством и силами века сего, Господствующими классами.

Не следует ограничивать силу Церкви лишь внутренним миром человека, так же как и видеть ее проявления только во внешнем воздействии церковной организации, так сказать, клерикализации истории. Это неверно уже по одному тому, что не все, имеющее на себе печать институционального клерикализма, является подлинно церковным или даже вообще христианским (таково вообще удушение свободы чрез *gladium seculare*, инквизицию и гонение на мысль и знание). Клерикальное влияние нередко кажется утилитарно-практическим применением христианства, поскольку оно стремится использовать свою силу, хотя бы и для благой цели. Человечность не есть *ancilla*, как послушное орудие, но в софийности своей она есть и сама для себя цель. Но, конечно, несмотря на указанные ограничения, прямое влияние исторической церковности в истории культуры может изнутри претворять стихии мира. Такое претворение далеко не всегда доступно прямому наблюдению, поскольку оно совершается изнутри, силою вдохновения, обожающего тварь общую атмосферою мысли и жизни. Поэтому церковный гуманизм требует раскрытия своих потенций в творчестве, которое совершается дарами Духа, дарами Пятидесятницы, как творчества во всем его космическом охвате: «излию Духа Моего на всяку плоть» (Деян. 2, 17). Но творчеству чужд механический автоматизм, оно совершается при наличии личной свободы, качественно его отрицательно или положительно. Но именно поэтому область творчества является столь доступной растлению греха и, кроме того, будучи непосредственно личным, оно однако не является единоличным, но соборным, включенным в жизнь рода, поколения, вообще истории. Его нужно понимать не как сумму отдельных атомов, но скорее как историческое, родовое дерево, в жизнь которого включены все отдельные ветви и побеги. Человеческое творчество есть всегда

в этом смысле делание истории. «Я есмь лоза, а вы ветви» (Ин. 15, 5) Есть здоровые ветви, как есть иссохшие и больные. В этой связи рода и индивида проявляется характер человеческого творчества, со всеми многообразными его коэффициентами.

Но человеку свойственна не только возможность творчества и даже известная его неизбежность, оно же есть и его долг, Божия воля о нем. Ибо человек призван «творить дела» силою Христовой, вдохновением Духа Св. Человек послан в мир для творчества в нем. Его творчество не только самолично, но и софийно, оно выявляет софийный лик творения.

Творчество было всегда свойственно человеку, ибо без этого он утратил бы свою человечность. Но именно нашей эпохе в истории христианства дано постигнуть это призвание человека, как вытекающее из его укорененности в Боге, черту образа Божия в нем. Подобно тому, как и другие истины христианства осознавались полнее в борьбе с ересью, для нашего времени таким очередным догматическим вопросом является ересь жизни в отношении христианского творчества. В частности, нашему времени в такой степени свойственно столь широкое развитие творчества «во имя свое», разлив человекобожия, осуществляющего себя именно в люциферическом упоении творческом, а наряду с этим такое погружение в тупое чувственное язычество, которое не может быть ниспровергнуто только отрицанием, но требует раскрытия положительного христианского учения о мире и творчестве и явления силы его. Это является лишь дальнейшим раскрытием Халкидонского и дифелитского догмата, согласно которому полнота человеческого естества и вся сила творческой воли и энергии человека во Христе соединена с Божеским естеством, с ним сопроявлена и им обожена. То, что совершилось во Христе, предсовершилось и для всего человечества. «Мир» в свете этого догмата является не «царством мира сего», но светлым творением Божиим, которое возводится чрез человека к обожению. Поэтому и те творческие задачи, которые встают пред современным человечеством, должны быть постигаемы в свете грядущего преображения мира, как задания религиозно-творческие, исполнение заветов Христовых: «дела, яже Аз

творя, и вы сотворите, и больше сих сотворите (Ин. 14, 12). Дать исчерпывающий перечень задач, существующих для человеческого творчества, разумеется, невозможно, ибо оно само в себе таит их бесконечность. Сюда относится овладение социальной стихией, или родовой жизнью человечества, т. е. социально-политической организацией, – это есть социальный вопрос в самом широком смысле. Разумеется, на путях к этому достижению стоит раздробленность христианства **на** вероисповедания, ибо до тех пор, пока последнее оказывается неспособно само преодолеть это раздробление, оно остается бессильным и в социальном упорядочении жизни человека. В связи же с этими задачами стоят общие неисчерпаемые задачи культурного творчества. На этих путях предстоит последнее противоборство творчества во имя Христова с творчеством во имя свое, антихристовым, сатанинским. Это последнее есть духовное хищение, попытка князя мира сего овладеть творением Божиим, восхитить его у Господа. Но и в этом, черно-красном, или красно-черном, творчестве, связанном со строительством нового Вавилона, действительным его источником является человечность со всем богатством вложенных в нее даров. Иного источника вообще не существует. В применении к данному случаю можно повторить слово блаж. Августина о том, что сатана и в падении своем сохраняет природу падшего высшего ангела, которая неотъемлемо присуща ему по сотворению. Подобно и человек в осатанении сохраняет свою человечность, полноту своих, хотя и ко злу обращенных творческих сил. Поэтому-то человеческое творчество в двояком устремлении своем и может определяться как «два града», однако в недрах того же единого человечества, причем в пределе, на грани конца обнаружится и всечеловеческий итог жатвы: плевелы будут отделены от пшеницы и сожжены, пшеница же собрана вместе.

Отсюда следует, что, несмотря на единство человечества и единый корень всею его творчества, оно не имеет для него гармонического свершения, напротив, его удел есть самая раздирающая трагедия последней борьбы, в символических образах описанной в Откровении. История не кончится в

имманентности своей, но катастрофически оборвется, чтобы трансцендировать в новый эон силою Божией. «Прогресса» же, как гармонии «дурной бесконечности», нет и не будет.

И однако, несмотря на то, что история внешне как будто оборвется, она внутренне закончится в том смысле, что в ней наступит та полнота тварного раскрытия человечности, которая достаточна для наступления конца и преображения мира. Это наступление созревания мира для его конца есть тайна всеведения Божия, ведомая только Отцу Небесному, Богу Творцу. Свершение и конец века есть новое явление Церкви: «наступил брак Агнца и жена Его приготовила себя» (Откр. 19, 7). «Пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца» (21, 9). «И Дух и Невеста говорят: прииди» (22, 17). И это трансцендентное истории событие для мира выражается, как явление «великого града, святого Иерусалима, который нисходит с неба от Бога, он имеет славу Божию» (21, 10–11 и сл.). Однако важно при этом установить, что это новое, входящее в жизнь, как творимое Богом («се творю все новое», 21, 5) как «нисходящее с неба», не только не упраздняет старого, но его в себя включает и в себе предполагает, как вообще прошлое живет и сохраняется в будущем, почему и говорится «древнее прошло, теперь все новое» (2Кор. 5, 17). Это не означает, что прошлое исчезло, совсем уничтожившись, но оно живет в грядущем, как Ветхий Завет в Новом. Отсюда следует чрезвычайно важное заключение, что наша теперешняя посюсторонняя история также имеет свое увековечиваемое значение, – не в эмпирической оболочке, но внутреннем содержании. Это вечное во временном принадлежит Церкви, откуда следует, что Церковь действует в истории, как творящая сила. Церковь есть не только Ноев ковчег, спасающий в нем пребывающих от потопа растления, но она есть и закваска, заквашивающая все тесто. Человеческая история есть, прежде всего, история Церкви, не только внешняя, в смысле ее судеб в мире, как установления, но и внутренняя, как сила духовная, совершающееся Богочеловечество. В этом смысле христианская история есть и вообще «последнее время».

Если история избранного народа до пришествия Христова является для нас «священной историей», то после боговоплощения область эта не ограничивается одним народом, но простирается на весь мир, уже принадлежащий Христу и принявший сошествие Св. Духа, ставший богочеловеческим. На Страшном Суде, при подведении последних итогов, когда откроются «книги» (Откр. 20, 12), и «соберутся все народы», обнаружится эта церковная пронизанность всей человеческой истории, как подлежащей суду Христову. Апокалипсис (наряду с аналогичными текстами из Слова Божия) именно и есть такое откровение о Церкви как внутренней силе и, так сказать, субстанции истории. Основная же руководящая идея этой историософии состоит в том, что эта история Церкви есть не мирный «прогресс», ведущий к гармоническому свершению в пределах этого времени, но борьба и трагедия, которая оканчивается всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром, и из него лишь рождается феникс будущего века. И вся картина мировой истории является нарастанием этих духовных антагонизмов и борьбы,²²¹ ее углублением и растущей зрелостью.

Есть ли это пессимизм, именно вся вообще философия истории, как «философия конца»? Ниоим образом. Напротив, она есть самое жизненное, энергетическое мировоззрение. Однако, она столь же не есть и оптимизм, ибо **в пределах** самой истории для этой трагедии нет конца и исхода. Правда, с приближением к концу, все ярче разгорается заря и светится небо, и оттуда уже слышатся для чуткого уха гимны победы. Однако внизу в последний раз собираются черные рати Гога и Магога для окружения стана святых, на брань Армагеддонскую (Откр. 16, 17). А в ответ на это собираются воинства небесные и земные около «Сидящего на белом коне, имя Его – Слово Божие» (19, 11–13), доколе не наступают уже конец истории и всеобщее воскресение и суд. При этом трагическом понимании исторического процесса неизбежно возникает вопрос: совершается ли в нем и достигается ли нечто существенное, что дает положительное содержание истории, необходимое для исполнения времен и сроков? На этот вопрос следует отвечать

безусловно в утвердительном смысле. В распространенном воззрении, столько же лжеаскетическом, как и лжехристианском, но истинно манихейском, фактически утверждается мысль, что жизнь этого мира есть своего рода чистилище или тюрьма, в которой души должны отмучиться до определенного конца. Для этого абстрактного спиритуализма нет истории, как нет и человечества, но есть лишь отдельные души, жаждущие освободиться от тела и уйти из этого мира, так что становится непонятно, к чему нужно еще телесное воскресение и преображение. Это платонически-буддийское мировоззрение остается чуждо и Апокалипсису, насколько он есть все-таки философия истории. История есть процесс положительного содержания, в котором осуществляются земные, исторические достижения, совершается «прогресс», хотя и трагический, но прогресс вовсе и не должен быть необходимо мещанским. В истории должно быть достигнуто все, что только может быть достигнуто в земном строительстве Града Божия. Прежде всего, мы должны дать полную силу пророчествам Слова Божия об этих достижениях, как ветхо- так и ново-заветным. Таковыми пророчествами преисполнена уже и ветхозаветная письменность, которая вообще ориентирована не столько на потусторонние, сколько посюсторонние ценности, начиная с завета Бога с Авраамом (Быт. 13, 15–16; 17, 4–8; 22, 17–18). Сюда относится мессианское царство, описанные у пророков: Ис. 2: 1–4; 11: 1–9, 10–12, 28; 18: 3–7; 19: 18–24; 25, 1–8; 42, 1–4; 45: 12–25; 51: 60–66; Иер. 12, 2–17; Езек. 16; 39: 21–29; 47: 22–3; Дан. 2, 35; 7: 14, 27; Иоиль 3, 4; Амос, 9, 8–15; Авдий 17–21; Соф. 2, 11; 3, 9; Зах. 8, 3; 20–3; 9, 9–10; 14, 9–21; Мал. 1, 11. Сюда же относятся «царские псалмы»: 19, 20, 44, 77 и др.²²²

Все эти пророчества, как бы ни умалялось и ни спиритуализировалось их значение, чем фактически нередко упраздняется и самое их содержание, свидетельствуют о каких-то явлениях победы добра, так сказать, христофаниях и в этом мире. В истории совершается не только рост антихристианства, но проявляется и сила христианства, совершается воцарение Христа. Правда, иногда может казаться (особенно, если сводить на нет вышеприведенные пророчества положительного

содержания), что приближение конца отмечено лишь умножением порока, неверия, всяческого развращения (изображение людей в «последние» времена: 2Тим. 3, 1–5; 2Пет. 2; 1–3, 9–10–12, 19; Иуд. 8–16), упадком веры (Лк. 18, 8), любви (Мф. 24, 12), вообще кажущейся неудачей дела Христова на земле, причем эти последние времена сокращаются лишь ради избранных. Однако надо помнить о той общей установке, в которой открываются эти мрачные перспективы: она есть задача практически-воспитательная, чтобы наперед предварить от ложной болезненной паники, обессилить ложные чаяния земного царства и призвать к мученичеству и терпению: бдите и молитесь, здесь терпение и вера святых, да не смущается сердце ваше и не устрашается. И пред лицом последних ужасов звучит призыв: «тогда восклонитесь и подымите главы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк. 21, 28). И наряду же с этим говорится и о величайшей победе христианства, именно о проповедании его всему миру. Исполнение пророчества нельзя ограничивать только внешним проповеданием, сопровождающимся жизненным бессилием, компромиссом и всяческим соглашательством с зверем и лжепророком. Напротив, здесь нужно видеть победу христианства в жизни этого мира, который становится царством Христовым, еще до окончания восстания Гога и Магога. Эти новые силы духовного покорения мира и воцарения Христа в нем, как бы нового входа Его в Иерусалим, связаны с одним духовным событием, которое также относится к полноте времен: это обращение всего Израиля, о чем, как о некоей тайне нарочито и торжественно пророчествует апостол языков (Рим. 9–11), и она есть некая духовая ось, пронизывающая все благовествование, как Ветхого, так и Нового Завета (Лев 26; 42, 44–5; Второз. 4, 23–31, 30; Ис. 6. 13; 11: 10, 12, 16; 25, 8; 32; 35; 43–45; 51; 54–6; 60–62; 66, 20–3; Иер. 16. 14–15; 2?, 3–8; 30, 22; 31, 33 сл.; 33; 46, 28; Иезек. 11. 16–21; 16, 60–2; 34; 36. 24 сл.; 37; 38–39; Осия 2: 1–2, 23; Иоиль 2, 3; Амос 9, 8–15, Авд. 18–21; Мих. 4; 5; 7, 7–20; Соф. 3, 14 сл.; Аг. 2, 23; Зах.: 9, 9–11; 12; 12, 10; 14; Мф. 23, 39; Лк. 21, 24).

«Воскресением из мертвых» (Рим. 11, 15) Израиля внутренне заканчивается победное шествие христианства в мире, «пока не войдет полное число язычников» (25). И если апостольская проповедь в начале была «во всю землю исшедшим вещанием их и в концы вселенной глаголами их», то и в конце истории чрез обращение Израиля волеется новая апостольская сила христианства, которая проявится во всем: и в проповеди, и в делах, и в жизни. Оно подготавливается и явлением и проповедью двух свидетелей, в которых предание видит Еноха и Илию. И ветхозаветные чаяния мессианского царства сливаются здесь с обращением избранного народа, Савла-гонителя, который стал Павлом апостолом.

Это подводит нас, наконец, к пророчеству о «первом воскресении» и 1000-летнем царстве, – Откр. гл. 20. Эта глава подвергалась в истории различным истолкованиям. Главная их тенденция ведет к тому, чтобы или вовсе лишить это духовное, а также и церковно-историческое событие его конкретности, аннулировать аллегорическим и спиритуалистическим истолкованием, или же, наоборот, придать ему чрезмерно чувственный характер, который его, по меньшей мере, не исчерпывает и не соответствует его универсальному значению (последняя тенденция, соответствующая чувственным представлениям относительно мессианского царства в иудейской апокалиптике,²²³ преобладает в ранней христианской письменности, – у Папия, у Св. Иустина Философа и св. Ириней²²⁴ (со ссылками на Ис. гл. 11, 54, 58–9, 65, Иезек. 28, 37, Дан. 7, 12; Мф. 26, 29 и др.)

Это реалистическое понимание 1000-летия, свойственное названным св. учителям Церкви, несмотря на отдельные иудаистические черты, конечно, должно быть принято во внимание, как изначальное разумение церковное. Оно сменяется спиритуалистическим, под влиянием аллегоризма Оригена и Александрийской школы, экзегетических идей Тихония и, наконец, клерикальной историософии бл. Августина и еп. Андрея Кесарийского, оно же и утверждается в качестве почти обязательной интерпретации даже до сего дня. На самом деле для такого истолкования не имеется достаточного

основания. Скорее можно сказать, что в таком виде им фактически вычеркивается 20 гл. Откровения, и тем совершается противление Слову Божию. Нельзя не видеть, что в общем контексте Откровения содержание 20 гл. совершенно бесспорно включено в историческое последование событий, как одно из них, имевшее для себя, как предшествующие (суд над блудницей, вечера Агнца), и последующие: «когда же окончится 1000 лет» (20, 7); восстания Гога и Магога, предшествующие концу.

Каковы же основные черты, свойственные рассказу о 1000-летнем царстве? Прежде всего, вначале оно совершается в духовном мире: ангел, сходящий с неба, низвергает в бездну и сковывает диавола, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится 1000 лет, после чего надлежит ему быть освобожденным на малое время» (20, 1–3). Здесь описывается некоторое событие в мире духовном, действие которого проявляется в человеческой истории. Последнее же вообще совершается, согласно Откровению, одновременно на небе и на земле (ср. гл. 5, 8–12; 6, 9–11; 7, 9–17; 14, 1–5; 15, 1–4). Основная черта этого события есть некий временный паралич злой силы, а чрез это и общее изменение духовной атмосферы, ощутительное явление победной силы добра. Но с этим соединяется и другая черта, которая именуется в Откровении «первое воскресение», ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη (terminus technicus с членом), как особый вид воскресения. В качестве такового, он должен быть, прежде всего, понят в своем отличии от всеобщего воскресения во плоти, о котором говорится в Евангелиях и апостольских посланиях. В Откр. 20, 4 говорится о «душах» не то, что они воскресли (во плоти), но просто «ожили» ἔζησαν. Это не есть воскресение, ни в том смысле, как Господь воскрешал мертвых (отрока, отроковицу и Лазаря), ни в том, как все воскрешены будут Господом в последний день (Ин. 6, 54). Но здесь разумеется, очевидно, такое **духовное** воскресение, которое состоит в сообщении душам особой активности для потустороннего участия в жизни мира и человеческой истории. Это и выражено в словах: «они ожили и царствовали во Христе, доколе не окончится 1000 лет» (20, 4–6). И к этому еще

прибавляется противопоставление: «прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится 1000 лет» (5). И еще говорится: они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать 1000 лет».

Разумеется, души всех, умирающих во Христе, продолжают эту свою жизнь в Нем в загробном мире, хотя и в состоянии временной отделенности от тела, – лучшие тому доказательства имеются в самом Откровении: гл. 5, 7, 9–10, 13–17, особенно 6, 9–11. Они помогают жизни мира своими молитвами (5, 8; 8, 3–4). Однако это есть действие их, так сказать, трансцендентное извне. Об участвующих же в первом воскресении говорится, что «они ожили и царствовали со Христом 1000 лет» (20, 4), и еще раз: «они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним 1000 лет» (20, 6). Здесь говорится об участии «оживших» в истории, которая есть, согласно вышесказанному, воцарение Христа в мире, силою Его «царского служения». Разумеется, это участие оживших в продолжающейся истории отлично от полноты жизни тех поколений, которые живут в это время на земле, но им свойственна особая активность в отличие от других «почивающих в Господе» (которым «сказано, чтобы они успокоились еще на малое время» (6, 11). Не будем разгадывать того, что нам не открыто, об особом действовании «оживших» и царствующих со Христом на земле. Очевидно лишь, что преграда, разделяющая оба мира, посясторонний и потусторонний, настолько при этом утончается, что арена истории расширяется, и история делается не только живущими поколениями, но и при участии «оживших». Эту общую мысль надо применить к догмату почитания святых и нашего общения с ними. Не предполагает ли это, совершающееся в Боге, общение, которое доселе есть преимущественно и существенно молитвенное, еще такого особого образа, – именно «первого воскресения»? Молитвенное участие и помощь святых в нашей жизни есть несомненный и постоянный факт, имеющий силу на все времена. В известном смысле оно сливается с водительством св. ангелов в мире, хотя в то же время от него и отличается. Ангелам принадлежит свое особое место в мире и как в известном смысле космическим агентам, между тем, как

святые, даже и прославленные и сильные своим молитвенным предстательством, остаются все-таки как бы вне мира, в состоянии онтологической ущербленности чрез разлучение от тела, каковое будет преодолено лишь в воскресении. Но, может быть, следует и вообще отождествить действенную помощь святых, *communio sanctorum*, с этим «царствованием» святых со Христом о котором говорится в Откровении, и не исчерпывается ли ею это последнее? Однако, для такого именно утверждения нет «снования в Откровении, в котором молитвы святых, возносимые в качестве фимиама в кадилах, явно отличаются от их царствования со Христом. Хотя, конечно, первое входит во второе, однако, лишь второму свойственна та особая полнота действенного участия в истории, которая выражается в таинственном соцарствовании со Христом. Это последнее, связанное с «ожили» первого воскресения, дает такую силу и конкретность этого участия, как будто бы они живут на земле. Однако нами ближе не может быть определена мера и характер этого участия.

Несомненно одно, что это «первое воскресение» означает их особую избранность и предопределенность ко спасению («блажен и свят имеющий участие в воскресении первом, над ним смерть вторая не имеет власти», причем этот блаженный удел воскресающих в первом воскресении противопоставляется состоянию «прочих из умерших», которые «не ожили, доколе не окончится 1000 лет» (20, 5). Для истории это соцарствование со Христом воскресших представляет собой нарочитое возрастание победной силы добра, которому соответствует еще и скованное состояние сатаны. Одним словом, здесь нужно видеть предельную победу Царствия Божия **на земле**, его предварение **в истории**, каик оно было символически предварено и в земные дни Христа в царском входе в Иерусалим. В таковом значении 1000-летнего царства мы имеем богооткровенное осуждение исторического пессимизма вообще, как и той лже-эсхатологической паники, в которую нередко окрашивается христианская историософия. Невольно хочется еще раз связать и это проявление победной силы христианства на земле с «жизнью из мертвых» (Рим. 11, 15)

Израиля и теми новыми силами, которые волеются в историю в связи с этим событием. Не на это ли намекается в небесном видении победы над зверем и образом его, когда стоящие на стеклянном море «поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца» (15, 3). А далее (4) прибавляется: «все народы придут и поклонятся пред Тобой, ибо окрылись суды Твои».

Конечно, это явление победы христианства на земле, так же, как и царственный вход Христа в Иерусалим, не есть преодоление или отмена трагедии в пределах этого мира. Скорее, напротив, оно есть наступление уже наибольшей ее зрелости, заключительная глава истории: восстание мятежных сил злобы, за которым последует последняя катастрофа мира и конец этого века. Добро, победившее в мире, еще не явит окончательной устойчивости в последнем поединке с «освобождённым из темницы» сатаной, выходящим обольщать народы и вести их на брань (7, 8). Здесь совершается предельное обнажение силы зла, борющейся со Христом. Однако, здесь проявляется уже сила Богочеловека, «грядущего со славою судити живым и мертвым», о чем сказано: «убьет (беззаконника) духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2Фес. 2, 8).

Но здесь к нам по новому возвращается вопрос о 1000-летнем царстве; достаточно ли понимать его лишь как во времени происшедшее событие, или такое понимание будет столь же односторонним и неполным, как и противоположное? Есть ли правда в таком понимании миллениума, согласно которому он вообще означает и жизнь в церкви, каковая и есть само 1000-летнее царство. Такое понимание, однако, совершенно не устраняет и не должно устранять и другого. В противном же случае неизбежно получается насилие и над буквой, и над смыслом Слова Божия. В евангельском учении о Царствии Божиим соединяются оба смысла: Ц. Б. внутрь нас есть, и оно «приходит», так что одно предполагает другое. То же может быть сказано и о вечной жизни, которая доступна христианам уже здесь на земле, но вместе с тем есть и нарочитый дар Божий. Подобно гому и 1000-летнее царство, как и первое воскресение, разными сторонами обращено к

настоящему и к будущему. Церковь есть воцарение Христово в мире, которое совершается в душах и своим светом озаряет жизнь. В этом смысле можно сказать, что святые благодатствованные души, которых «есть царство небесное», уже царствуют со Христом в 1000-летнем царстве, и в этом смысле оно есть предмет мистической очевидности, духовного опыта. Однако, христианская жизнь, принадлежащая вечности, не может оставаться и вне истории, в себе замкнувшись. Свершение Ц. Б, светит во все времена истории, но особенно оно проявляется только в одном, хотя и это не есть окончательное свершение, которому вообще нет места в этом веке. Поэтому верно как то, что «первое воскресение» вообще во все времена свойственно церкви, так и то, что оно нарочито принадлежит определенному времени. Это же можно сказать и про особую близость загробного мира, *communio sanctorum*, с этим связанную.

Все сказанное несколько не умаляет руководящего значения идеи 1000-летия, которая есть для нас ведущая звезда истории. Идея 1000-летнего царства есть выражение христианской идеи прогресса, освобожденной от ограниченно-натуралистического понимания. Она свойственна христианскому гуманизму, в отличие от языческого или прямо антихристианского. Ею обосновывается правомерность истории с ее предельными достижениями в этом мире, более того, она их предполагает и повелевает. Здесь изъясняется христианская идея конца истории не как произвольное *deus ex machina*, некое божественное насилие, которым прерывается бессодержательная дурная бесконечность человеческой истории. Напротив, ей указывается положительная цель, внутреннее созревание к благому концу, хотя он и наступает конвульсивно катастрофически. Этим внутренне преодолевается манихейское мироборство, для которого жизнь и история есть пустота: «суета сует, все суета... что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1, 1, 9). Идея миллениума может явиться душой христианского прогресса, движущей силой христианского гуманизма, вдохновением христианского творчества. Возможно,

а, следовательно, и должно быть историческое творчество во имя Христа и со Христом, в борьбе с разрушительными, богоборческими и антихристианскими силами в истории. Этим укрепляется и обосновывается наша вера в историю и чувство ответственности за нее. История включается в общее дело осознания мира в человеке и чрез человека. Т. о., историософия вводится в софиологию, как ее необходимая часть.

Поскольку история есть творчество, она является областью тварной свободы и связанных с нею разных возможностей, и к ней применимо условное пророчество. В связи с этим возникает вопрос об общем характере христианского откровения об истории, какое мы имеем в Откровении. Как и в каком смысле вообще возможен апокалипсис?

Этот вопрос еще раз возвращает нас к рассуждению о пределах тварной свободы и ее соотношении с софийной закономерностью твари. Поскольку тварная свобода модальна, тварное творчество не есть всемогущество творчества из ничего, но исполнение софийности твари, хотя и переменное, свобода не отменяет эту софийную закономерность, но лишь ее конкретно применяет. Детерминированность творчества неизменно соединена с свободой его тем и потому свободна от оков детерминизма. Здесь есть место для вариантов. Цели Божии непреложны и неотменны, но пути для них могут различаться, причем эти различия, несущественные для целого, могут оказаться существенными для индивидуальных судеб и достижений. Этим полагается и возможность условных пророчеств и их отменяемости, которая свидетельствуется в Слове Божиим. Самым выразительным примером здесь является, конечно, пророчество Ионы о гибели Ниневии.²²⁵

Можно сказать, что для человека все совершается в свободе, в приятии или неприятии его бытийной темы или задания, как и в самом образе его приятия. В применении к общим путям жизни мира это означает возможность колебаний и длительности ее («*mora finis*») в жизни мира. Можно как бы сказать, что мир, состоящий из ограниченного числа элементов и допускающий еще и огромное число их комбинаций, в каждой

из них может осуществлять волю Божию в полноте, хотя и различно. В отношении к общему плану мироздания эти вариации суть minima, о которых non curat praetor, – мировая закономерность, но для каждой вариации в себе самой она есть как бы единственная действительность. В связи с этим можно поставить общий вопрос о том, как нужно понимать Откровение в качестве пророчества об истории мира и человечества. Раскрывается ли здесь общая закономерность истории, подобная астрономической закономерности движения небесных светил или другим случаям природной закономерности, механической или физической? Отведено ли здесь место человеческой свободе и творчеству? Безусловно. Во многих картинах Откровения отводится для нее место в разных образах. Таковы, прежде всего, обращения к ангелам церквей, а в их лице и самим церквам (2, 5–7, 10, 16, 23; 3, 3–5, 11, 18–20). Во всей связи повествования предполагается активное участие, как воинств Христовых, так и вражеских. Однако, следует отметить еще особую черту, свойственную тому углу зрения, исходя из которого стилизовано событие на языке Апокалипсиса. Большинство из них даны так, как они видимы свыше, именно как действия Божия чрез ангелов или самого Агнца, человеческая же сторона истории с ее собственной упругостью только подразумевается. Благодаря этому, можно получить впечатление, что история делается с высоты, произволением Божиим. Однако такое представление не совместимо с последним итогом истории, который подводится на суде, совершаемом «сообразно делам» (20, 12) каждого. История все-таки рассматривается (так же, как и в изображении Евангельского Апокалипсиса), как общее дело человечества. Но, конечно, это творческое дело не только не исключает участия в нем силы божественной, но его предполагает. История есть богочеловеческое дело, поскольку сила божественная сочетается с человеческой свободой, как это раскрывается в дифелитском догмате. Как общее дело, история есть синергизм. И вот эту-то духовную, божественную сторону истории и показывает Откровение. В свете его она представляется единым трагическим действием, в котором совершается победа и

воцарение Христа в мире. Человечество в истории проходит во Христе и со Христом трагическое бремя, за которым следует славное воскресение. Поэтому, с одной стороны, справедливо говорится, что весь Апокалипсис есть ничто иное, как увещание к мученичеству чрез предвещение о нем. Но в такой же мере можно сказать ю нем, что весь он есть и зов к борьбе и увещание к творчеству, проповедь синергизма. Так должны быть восприняты и последние призывные его слова: «и Дух, и Невеста говорят: прииди. И слышавший да скажет: прииди». Ибо Тот, Кто призывается и приходит, есть «Альфа и Омега, Начало и Конец, Первый и Последний», – Богочеловек, который в Богочеловечестве Своем есть двигатель, сила и содержание истории.

Итак, история не завершается в себе, но обрывается как бы некоторым многоточием, которому соответствует ее transcensus в жизнь будущего века. Тысячелетие есть в этом смысле как бы линия горизонта, которая непрестанно удаляется вместе с приближением к ней. Этот «трансцендентальный» характер миллениума, как движущейся цели, одновременно делает его недостижимым, но и всегда искомым. Таким образом, мы еще раз возвращаемся к мысли, что тысячелетие не есть только одна определенная эпоха истории, ее эпизод, но в ней сокровенно пребывает, как непрестанно совершающееся, откровение Церкви в истории. В этом смысле можно сказать, что миллениум и вообще повторяется в истории, притом с наибольшей силой в творческие ее эпохи, в их очередных задачах и творческих достижениях, он есть вообще символ исторического творчества. Но это не противоречит тому, что все эти многообразные цели и достижения ведут к высшему синтезу, которым и является тысячелетнее царство в собственном смысле слова. Оно делает возможным конец истории, хотя само и не есть еще этот конец, но лишь предвещие конца, наступление которого определяется трансцендентным актом воли Отца.

Сказанным устанавливается различие между идеей апокалиптического свершения, свойственного христианскому миллениаризму, и эволюционного прогресса с имманентными его

достижениями гуманистического мещанства. Надо особенно настойчиво подчеркнуть, что соединить их и примирить внутренне между собою невозможно, при некотором их внешнем сходстве и кажущейся близости. Эсхатологический прогресс есть условие конца, эволюционный же есть полное отрицание последнего с заменой его дурной бесконечностью, продолжающейся в одной и той же исторической плоскости. Но единого общего эволюционно-гуманистического прогресса, как единого человечества, в таком смысле нет, а есть лишь смена поколений, которые могут быть объединены лишь в абстракции. И этот субъект имманентного прогресса упраздняется существованием смерти. Напротив, синтезирующим, действительно восстанавливающим единое человечество, в качестве субъекта достижений истории, хотя уже и в другом измерении бытия, является всеобщее воскресение, идея которого, однако совершенно отсутствует, в эволюционном понимании истории. Забвение о смерти в идеологии имманентного прогресса есть поразительный пример поверхностности и легкомыслия, с которыми здесь обходится самая существенная, решающая проблема. Прогресса нет, ибо некому прогрессировать за отсутствием единого, непрерывного, не подверженного временному концу человека. «Carpe diem» есть единственный вывод безбожной историософии.

Поэтому для полного торжества и самоуверенности эта последняя неизбежно приводится на наших глазах к идее имманентного, биологического преодоления смерти путем естественного воскресения. Эта идея призвана заделать все дыры и преодолеть изъяны в теории имманентного прогресса. Как ни странно, идея имманентного воскресения, «регуляции природы», есть порождение пламенного христианского духа Н. Ф. Федорова (впрочем, она имеет для себя предшественников, в частности, в фантазиях Фурье). Высшую и обобщающую цель «общего дела» Федоров видит в воскрешении отцов сынами. Идею земного прогресса он насильственно расширяет до включения в нее «трудового» бессмертия, так что и самая жизнь, этот дар Господа животворящего, становится техническим достижением. «Ничего дарового», этот его

принцип, приводит его к скрытому софиеборству. Заданность имеет упразднить всякую данность, ее восхитить и присвоить, устранить синергизм богочеловечества. Идея технического бессмертия начинает уже соблазнять безбожных прогрессистов, которые надеются найти в ней решительное преодоление религиозного мирозерцания, осуществить победу имманентизма возможностью окончательно устроиться на земле.

Тенденция обезбоженного Федоровства (гуманистического резуррекционизма) состоит в том, чтобы совершенно устранить эсхатологию, сделать ее ненужной и излишней, так же, как и второе пришествие Христова вместе с конечным преображением мира. Потому и самый «проект» великого старца, который мыслится им, как совершение дела Христова на путях «общего дела» человеческого, превращается в идею вавилонской башни, построенной богоборческим человечеством без Бога и против Бога. Воскрешение является высшим и последним достижением мещанского прогресса, за пределами которого остается... нечего делать. Наступает царство ничем непобедимой пустоты и скуки с взаимопоеданием на развалинах сентиментальной любви (один из кошмаров Достоевского). Это есть бочка Данаид, черпавшая неисчерпаемое, отчаяние для мыслящего ума и чувствующего сердца. Это есть внутренний конец антихриста, которого Христос убьет дыханием уст Своих и истребит явлением Своего пришествия (2 Фес., 2, 8). «Живый на небесах посмеется им, и Господь поругается им» (Пс 2, 4) «Проект» есть пробный камень для безбожного прогресса. Он подводит сознание к предельному вопросу о человеке самом: есть ли вообще человек, **и что** он есть? Если он есть лишь агрегат атомов, то рассыпающийся, то снова собираемый, тогда человека и вообще нет, некому воскресать и некого воскрешать, но существует лишь кошмар ewige Wiederkehr Екклесиаста – Ницше? Возникает ряд иллюзий, в которых повторение принимается за тождество, поскольку последнее не может быть бессубъектным. Поэтому-то, обезбоженный «проект» есть не

триумф, но окончательный провал теории прогресса, бездна отчаяния, раскрывающаяся в конце пути пред человеком.²²⁶

Сказанное до сих пор относится к идее воскрешения, так сказать, имманентного, естественного, человеческого, технического. Эта идея совершенно явно разлагается во внутреннее противоречие, которое влечет за собой гибель и всего обезбоженного учения о прогрессе и исторических достижениях. Но из-за этой ограниченности имманентизма отнюдь не снимается вопрос о значении человеческого действия и человеческого участия в свершениях эсхатологических. Эти достижения условно-символически можно обозначить, как человеческое приближение к воскресению чрез предельное очеловечение вещества «регуляцией сил природы». Эти посясторонние достижения никоим образом не способны вывести за пределы теперешнего состояния бытия и тем самым упразднить *transcensus* или сделать ненужным воскрешение божественной силой, сопровождаемое преображением мира. Эсхатологическое свершение есть акт синергический, встреча действия Божия с тварным бытием определенного состояния. Оно наступает «после» истории, ее, однако в себя включая и предполагая в качестве объекта. Такова именно главная идея Апокалипсиса, историософская и эсхатологическая, «напиши, что ты видел, и что есть, и что будет после сего» (Откр. 1, 16). Эсхатологическое свершение отделено от исторического: «и сказал Сидящий на престоле: се творю все новое... И сказал мне: совершилось. Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конец» (21, 6). Но это новое творение предполагает сомкнувшийся круг истории. «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю... Я сказал, и приведу это в исполнение, предначертал и сделаю» (Ис. 46, 10–11)

Для нас недоступна в этом мире эта связь истории с метаисторией, исторического апокалипсиса и эсхатологии. С одной стороны, между ними проходит *transcensus*, акт «нового творения», хотя и на основе изначального, а с другой, между ними существует и некое онтологическое тождество в этом из:

преображенная история и есть эсхатология, «не у явися что будем». В мировом пожаре все переплавится, а нечто сгорит («но сам спасется как бы из огня» (1Кор. 3, 15), хотя отнюдь не все. И мы должны мыслить этот огонь не только, как сожигающий, но и преобразующий. История нужна для этого пламени, как материал. История есть, так сказать, *prius* эсхатологии, так же, как личная история жизни каждого человека есть не только материал для суда, но и сила для жизни грядущей (1Кор. 2, 9–15).

Отсюда мы видим и знаем только историю. И мы не можем ее значение умалить или обесценивать на том только основании, что она пройдет чрез огонь. Напротив, мы должны прозирать в ее временности вечное содержание. Великий город, святой Иерусалим, который нисходит с «небес от Бога», имеет на себя небесное благословение, «славу Божию», но он не есть совершенно новое творение. В качестве его материала называются драгоценные камни земли, и вообще он принадлежит земному строительству. На нем «написаны имена двенадцати колен сынов Израилевых» (21, 12) и в него «принесут славу и честь народов» и «цари земные принесут в него славу и честь свою» (21: 26, 24). Этот эпилог истории содержит совершенно явственный образ того, как история, пройдя чрез божественный огонь, преобразуется в эсхатологическое царствие Божие.

Из такого соотношения проистекают и основные максимы практического эсхатологического историзма. Прежде всего, нельзя ничего земною абсолютизировать, придавая ему пребывающую ценность: «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). Все земное должно восприниматься в свете грядущего конца, эсхатологического свершения. Это есть особая музыка вечности, которая слышится около христианских героев и подвижников. Но именно это придает земным делам и их исключительную значительность, ставя их в перспективу вечности. Они не принадлежат лишь текущему времени, – πάντα ῥεῖ Гераклита и «суета сует» Экклезиаста – напротив, они вписываются в книгу живота и **«следуют»** за своими свершителями из истории в

эсхатологию. Этим придается творчеству истории значительность, утверждается дело ее и за него ответственность. Оно не рассыпается, как карточный домик, не уничтожается под ударами мировой катастрофы, напротив, выявляется в единстве, связности и реальности своей на последнем суде, на котором предстанут все народы в единстве общей истории. В историческом творчестве осуществляется богоподобие человека, который в Божием мире творит собственный исторический мир. Эта явленная человечность есть исторический аспект тварной Софии, софийность истории, пролагающей путь к очеловечению и чрез то ософиению мира. Она есть тварный субстрат для соединения Софии Божественной и тварной, которое обозначается в образах эсхатологической катастрофы и преображения мира. Это и есть последний смысл и содержание того, что мы определяем, как христианский гуманизм, и его спасение от самопогружения в тварность, в богоборчество гуманизма безбожного или языческого.

Остается последний вопрос: почему же самое содержание творчества и его тема остаются в такой неопределенности или же обозначаются лишь апокалиптическими символами самого общего характера? Почему здесь царит неизвестность, чреватая всякими неожиданностями, и схемы Апокалипсиса относятся лишь к духовным потенциям, а не самым абсолютным величинам? Ответить нетрудно: потому что творчество есть творчество, признак которого есть его новизна. В этом и заключается своеобразный его интерес. Будучи творчеством, хотя не из ничего, но на основе данности, оно все-таки содержит в себе нечто новое, не данное, но лишь заданное. В отношении к творчеству, которого душа есть свобода, не существует преддетерминированности, которая была бы с нею несовместима. Оно детерминировано лишь в своих возможностях и заданиях, но не в конкретной действительности. Этим обуславливается особая радость творчества, его *gaia scienza*, этот пафос «возрождения»: «весело жить». Разумеется, за этим первым радостным порывом творчества обнажается и его неумолимая трагика, которая состоит в противоречии между

абсолютностью порыва и относительностью его достижений, его роковая неудача, которая не дает успокоиться, остановиться, обмещаниться, но зовет вперед и ввысь. Сгущаясь в облако пессимизма, это чувство неудачи окрашивает собой следующую историческую эпоху. В душах поднимается вопль о суетности и суете жизни и творчества. Но светлый водомет творчества опять воздымает свои струи, однако снова и снова низвергающиеся с высоты...

Глава седьмая: Смерть и загробное состояние

Существование смерти, так же, как и возникновение жизни, облекает бытие человека, а вместе с ним и всего живого тайной, которая может сокрываться лишь человеческим нечувствием или бегством от мысли о ней, что однако возможно для каждого только до времени. Тайна остается недоступна ведению. Поэтому она есть предмет веры, независимо от содержания последней. Неверие в бессмертие есть также особый лишь вид веры, недоступной проверке в пределах этой жизни и в формальном смысле не отличающейся от веры в бессмертие. Конечно, расположение к той и другой вере благоприятствуется собственным духовным состоянием человека. Поэтому люди века сего, всецело захваченные его жизнью с его суетою, могут искренне недоумевать пред верой в бессмертие, которая, напротив, может становиться очевидностью, не допускающей даже вопроса и сомнения для познавших в пределах этого мира жизнь вечную, для имевших встречу с Богом в жизни своего духа, для переживших чрез любовь откровение смерти. Однако и в том и в другом случае смерть есть некоторый трансценз в иную жизнь, нам остающуюся неведомой. Слово Божие дает нам здесь руководящие мысли, которые, прежде всего, и должны быть раскрыты в своём значении, богословски реализованы. В том, что можно назвать онтологией смерти, самым непонятным является утверждение неверия, по которому смерть есть полное уничтожение жизни. Для позитивизма является аксиоматической мыслью что *ex nihilo nihil fit* (почему им отвергается идея сотворения мира из ничего и, след., провозглашается вечность мира, хотя одновременно допускается спонтанное самозарождение жизни), вместе с законом сохранения энергии. Тем не менее в онтологии смерти он легко мирится с признанием обращения бытия в ничто, онтологической аннигиляцией. Притом эта аннигиляция исповедуется здесь в самой радикальной форме, – не только как уничтожение видимых форм жизни телесной, но и жизни сознательной, – духовной, сердечной, творческой. Т. о., здесь

провозглашается предельный онтологический абсурд двойной аннигиляции: возникновение из ничего и возвращение в ничто, – лопнувший мыльный пузырь, действительное содержание которого под оболочкой есть пустота. В эту онтологию нигилизма, во «тьму кромешную» двойного небытия: до жизни и после нее, неверующая мысль спасается, чтобы не принять проблематику смерти. Но это только делает лишний раз очевидным, что смерть можно понять лишь в контексте жизни, как ее часть, а не наоборот, – нельзя жизнь погрузить в небытие смертности. Смерть есть в этом смысле, хотя и паразит бытия, однако акт жизни. То ничто, «из» которого Бог сотворил мир и которое в этом смысле «предшествует миру», на самом деле, как таковое, и для себя не существует. Его бытие именно и состоит в небытии, его существование есть несуществование. Его положительное бытие начинается только в мире и с миром, его самобытность в этом смешанном из бытия и небытия мире лишь относительна и производна, она онтологически паразитарна. Бог, творя мир из ничего, тем самым дает место не только бытию, но и не-бытию, «творит» небытие, точнее, возможность бытия и для него, как тени в бытии или минуса. Самобытного же не-бытия, которое тождественно абсолютной смерти, «тьме кромешной», в себе, однако имеющей силу бытия, вовсе не существует. Это и возвещает откровение (хотя и в «неканонической» книге): «Бог не сотворил смерти... ибо Он все создал для бытия» (Прем. Сол. 1, 14). Смерти нет в плане Божьего творения, в его составе. Она «вошла в мир» завистью диавола (2, 23), ибо «Бог создал человека для нетления и создал его образом вечного бытия Своего» (23). Поэтому смерть имеет не субстанциальное, но лишь акцидентальное бытие, она может быть понята лишь, как состояние жизни. Смертность жизни есть только ее болезнь, в данном состоянии не устранимая, но не непобедимая. Смерти не было и смерти не будет. Изначально человек не был создан для смерти, в него была вложена природная возможность бессмертия. Идея католического богословия (напр. Scheeben) о том, что человек смертен уже в силу своей телесности, почему эта смертность даже до грехопадения могла преодолеваться лишь

сверхприродным даром благодати, *donum superadditum*, похуляет сознание Божие, приписывая Творцу неудачу в творении, которая преодолевается лишь нарочитым воздействием Божиим. *Posse non mori*, возможность невкушения смерти, которая, конечно, отличается от богочеловеческой силы бессмертия, *non posse mori*, была дана Адаму уже по сотворении, однако, как и все дары Божии человеку, была столько же дана, сколько и задана. Человек должен был духовно-творческим подвигом утвердить в себе эту возможность, но он мог ее и упразднить, что и произошло в первородном грехе. Это упразднение и было запечатлено Божиим приговором, засвидетельствовавшим происшедшее изменение: «возвратишься в землю, из которой взят, ибо ты земля и в землю отойдешь» (Быт. 3, 19). «И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, который далъ его» (Еккл. 12, 7). В этих словах Откровения заключается антропологическая монограмма смерти, как разделение самим Богом изначально соединенного. Смерть человека заключается в отделении от Бога исшедшего и в этом смысле нетварно-тварного человеческого духа от «земли», которой принадлежит его тварное естество, – тело, одушевленное душой.

Здесь надо возвратиться к исходному учению о софийности человека. «Земля», т. е. тварная София, ипостасируется человеческим духом, который в духовности своей имеет потенцию бессмертия и сообщает эту способность всему своему сложному нетварно-тварному естеству. Последнее же ждет в нем и чрез него полноты своего ософиения, необходимо включающего и бессмертие. Первородный грех представляет отступление человека от своего пути единения с Богом, начало смерти, вошедшей в человеческий дух чрез грех. Это отступление, разумеется, не могло привести к смерти бессмертного, от Бога исшедшего человеческого духа (как не привело к ней и мир падших духов), но было таким ослаблением его силы, в частности, власти над душевнотелесным естеством, что равновесие, еще не достигшее онтологической устойчивости *non posse mori*, пошатнулось в обратную сторону *non possee non mori*. Однако

смерть, вошедшая в мир, была не уничтожением, а лишь ослаблением жизни, которое и было восстановлено Христом, смертью смерть поправшим. То, что было предназначено к единению в тричастном составе человека: дух, душа и тело, – в смерти подвергается временному разделению. Дух потерял способность удерживать постоянную связь со своим телом, а постольку и сила его сделалась ограниченной, смертность стала общим состоянием жизни падшего человека. Хотя самая смерть наступает лишь в предустановленный час жизни, но в сущности, она распространяется на всю человеческую жизнь с самого ее начала. Это и выражается в том факте, что человеку свойственно умирать во все возрасты, а все случаи смерти представляют собой лишь частные применения единого начала смертности. Все живое, т. е. человек, а с ним и вся живая тварь, начинает умирать одновременно с началом жизни, и все протяжение жизни сопровождается ростом смертного изнеможения, доколе оно окончательно не побеждает жизнь.²²⁷

Прежде всего, надо понять онтологическую возможность смерти, ее, так сказать, метафизику.²²⁸ Смерть никак не означает неудачи Творца в творении, в силу которой Он его как бы сам уничтожает, ибо смерть не есть уничтожение жизни, но лишь особое ее состояние, и в этом смысле акт жизни. Правда, ее могло и не быть в человеческой жизни, поскольку Бог смерти не сотворил. Однако, самая ее возможность заключается в сложном составе человека, до конца еще непреодоленном именно в этой своей сложности. Такой онтологической сложности не существует для духов бесплотных, почему даже и в падении их не коснулась смерть, и сатана с ангелами его остаются бессмертны в той же степени, как и святые ангелы, – хотя и изменился характер их бытия, как ангелов. Но соответственно тому и софийность ангелов является ограниченной в сравнении с софийностью человека, который есть царь твари, ее светоч и центр. Человек же при всей полноте тварной софийности своей открыт опасности смерти, вследствие онтологического своего богатства, которое есть в то же время и сложность. Как и все творение, человек есть сплав бытия и небытия, причем последнее поднимает голову,

актуализируясь как только онтологическое равновесие в нем колеблется. Это равновесие может быть окончательно установлено лишь универсальной абсолютностью и полнотой жизни, явленной в Богочеловеке, Который и в человеческом естестве Своем преодолел слабость тварности. Первородный грех есть актуальное и всеобщее нарушение онтологического равновесия во всем человечестве, как и в каждом из людей, которое восстанавливается лишь во Христе. Поэтому то приговор Божий в отношении к каждому человеку не есть извне налагаемое наказание, но выражает онтологическое следствие нарушенного равновесия и обнажившейся тварности: «земля еси». Человек в полноте своего существа согласно замыслу Божию о нем не есть только земля, но Богоземля, богообразный Дух воплощенный. В грехопадении произошел не полный разрыв связи духа с землей, что было бы онтологическим уничтожением самого человека, но лишь некоторый и притом неокончательный ее надрыв. Образ Божий, т. е. изначальная богочеловечность человека, сохраняется, Божеский замысел творения не может не осуществиться, но в путях человеческой жизни появляется болезненный перерыв с временным разлучением души и тела, или смерть, однако не как последнее, окончательное состояние, т. е. совершившаяся неудача творения человека, но как неизбежная стадия в его жизни. Смерть должна быть понята из жизни, как ее состояние, а не наоборот; жизнь не должна быть погружена в смерть (как фактически делается в материализме). Смерть является лишь попущенной Богом, а, следов, промыслительно включенной в его жизнь. Смерть не есть частное и как бы неожиданное событие в жизни человека, но необходимое выражение его смертности, проникающей всю его жизнь. Она есть эволюционно-катастрофический трансценз, назревающий в течение всей жизни, но совершающийся в мгновение «часа смертного». В этом смысле индивидуальная смерть, какова бы она ни была по образу своего наступления, естественна в закономерности смертной жизни. И, однако, изначальна она противоестественна, поскольку Бог смерти не сотворил, но она вошла в мир путем тварной свободы, т. е. греха. С этим связана

неустрашимая трагика и непреодолимый ужас смерти, в которой раскрывается зев небытия. Этот ужас онтологически неотделим от человеческого естества, – даже в самом Богочеловеке: «прискорбна есть душа Моя даже до смерти», – «Боже Мой, вскую Меня оставил». Предельная скорбь смертная, чувство богооставленности (которое однако дивным образом сочетается с единением со Христом в Его соумирании с нами) сопровождает смерть, как бы черная тень, и Церковь в погребальных песнопениях не умаляет силы скорби смертной. Такова духовная сторона смерти. Такова же и телесная, поскольку смерть есть болезнь болезней, страдание страданий. Однако и здесь проявляется спасительная антиномия смерти. Этот ужас, природно-непреодолимый, уже преодолен сверхприродно, благодатно, ибо путь смерти пройден Христом и вслед за Ним Богоматерью, он пронизан и озарен огненными языками пришествия Св. Духа в мир и чрез смертные оковы. И в этом смысле смерть чистых сердцем праведников, способных узреть Бога, есть радостей радость и торжество из торжеств, и как грядущая радость, обетование встречи со Христом («желание имею разрешиться и быть со Христом», по слову Апостола – Флп. 1, 23), должна смерть приниматься верующей душой. Антиномия смерти изживается человеком во все дни его земного бытия. С одной стороны, все его существо противится смерти, ибо животворящим Духом при сотворении человека вложена в него и любовь к жизни, как к высшей ценности и деланию, вместе с огнем ее, но с другой, отравляющая грехом жизнь своей изнурительностью, которая и вызывает чувство утомления жизнью, в такой мере, что бессмертие Агасфера представляется страшным кошмаром и торжеством ада на земле. Таковым же явилось бы и увековеченное бессмертием царство князя этого мира, то техническое трудовое бессмертие, к которому зовут идеологи воскрешения. Попущение смерти есть акт милосердия Божия к творению, ибо она есть освобождение от уз: «тело тленное отягощает душу, и земное жилище обременяет дух многопопечительный» (Прем. Сол. 9, 15). Тягость жизни, становясь непосильною, в отдельных случаях вызывает искушение самоубийства, как бегства от

жизни. Однако Бог попустил смерть, как акт Своего Промысла, и смерть, как и жизнь, в руках Божиих. Лишь мудрость Божия ведаёт времена и сроки и в урочный час посылает ангела смерти...

Смертью, как сказано, не упраздняется софийность творения, ибо не разрушается и не упраздняется само последнее. Смерть, как момент в диалектике жизни, должна быть понята в свете грядущего воскресения, восстанавливающего прерванную жизнь, и в связи с тем неумирающим началом в человеке, которое живет и в загробном состоянии (и от него не спасает и самоубийство). Разделяющая коса смерти в трехчастном составе человека проходит между духом и душой (которые поэтому и объединяются обычно под общим понятием души), с одной стороны, и с телом, с другой. Очень важно установить эту нераздельность духа и души в смерти, поскольку ею утверждается начало тварного бессмертия в продолжающейся связи с этим миром. Душа есть промежуточное начало, связующее дух с миром тварным. Душа – тварна, как «кровь», оживляющая тело; физическая кровь умирает и разлагается вместе с телом, однако сверхфизическая энергия жизни, в крови имеющая свой субстрат (это может быть выражено и в оккультических понятиях сверхфизического тела; «эфирного», «астрального» и т. д.), сохраняется. Уже поэтому нельзя говорить о полноте смерти в смысле победы небытия. Это означало бы такую полную победу смерти над жизнью, которая онтологически исключала бы воскресение. Но последнее есть не только восстановление, но и продолжение жизни, предполагающее ее самотождество в непрерывности, единстве до смерти и после воскресения. Это еще раз заставляет нас понять смерть, как состояние жизни.²²⁹

Но полное торжество смерти имело бы место лишь в том случае, если бы она была отделением духа от души и тела, нетварно-тварного начала в человеке от начала тварного, т. е. развоплощением духа. Это, очевидно, означало бы уничтожение и самого человека, т. е. полную неудачу творческого замысла Божия: человек, состоящий из двух начал, божественного и тварного, разделится бы на составные части, рассыпался бы в

онтологический прах. Можно ли мыслить подобное развоплощение в отношении к человеческому духу, как началу нетварно-тварному в человеке, имеет ли он собственную силу бытия и бессмертия помимо тела, и не заключен ли он в тело как бы в темницу? Отвечая на этот вопрос, надо еще раз возникнуть, что именно означает это нетварно-тварное духовное естество в человеке. Дух человеческий имеет божественное происхождение и может быть причастен божественной жизни, являясь в этом смысле божественным, хотя сам по себе он и не есть бог, в себе имеющий самобытный источник личного бытия и природы. Личный дух человека также сотворен Богом. Это значит, что личное начало в нем призвано к бытию, как некое повторение или отражение Личности Божией в небытии. Хотя оно и имеет в себе простоту, свойственную духу, однако оно определенно окачествовано при своем сотворении. Человеческие ипостаси получили конкретное бытие лишь в соединении с тварным космосом, как его ипостаси, – в этом смысле они нераздельны с ним. Эта связь и есть его телесность, или воплощенность. Человеческая ипостась не знает духовного, премирного бытия и в нем бессмертия, которое было бы независимо от воплощения. Человеческий дух не есть дух бесплотный по сотворению, каковы ангелы. Такого независимого от мира бытия человеческого духа вовсе не существует. Человеческий дух поэтому не имеет абстрактного, нечеловеческого бессмертия, самое его бытие, а потому и бессмертие, поскольку оно есть, окачествовано миром, с ним неразрывно связано, есть человеческое бессмертие, которое в осуществлении своем вмещает и смерть, и воскресение. То и другое, совершившееся во Христе, а в Нем и чрез Него во всем человечестве, имеет для себя, так сказать, онтологическое место в человеческом естестве, воспринятом в полноте Господом при воплощении. А потому и то разделение в нем, которое происходит в смерти, было бы онтологически противоречиво, а след., и невозможно, если бы оно отделяло дух от всего человеческого естества, т. е. души и тела, и тем совершенно разрушало бы человека, его расчеловечивая. Напротив, это разлучение смерти отделяет человеческий дух,

остающийся в соединении с душой, лишь от человеческого тела, т. е. от всего природного мира. Этим приводится его человеческая энергия (душа) в состояние потенциальности, тени, теряет полноту жизни, однако, силою Божией, явленной в воскресении Богочеловека, она способна восстановиться, воссоздать свое тело, и постольку осуществить свое воскресение: «все оживут, каждый в своем порядке; первенец Христос, а потом Христовы» (1Кор. 15, 22–3). И к этому же относится образ зерна, содержащего в себе всю потенцию жизни и только ждущего Божественного мания, чтобы превратить ее в ее энергию: «когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело (7–8). Дух человеческий существует, как ипостасная потенция целостного человека, имеющего тело, энергия же которого есть душа. В смерти эта энергия парализуется, но не уничтожается. Она остается присущей личному духу, как его качество. Поэтому-то так важно понять человеческую смерть не как уничтожение жизни, но как успение, т. е. временное прекращение действия души относительно тела. Душа не умирает, а лишь относительно потенциализируется, в этом смысле – но только в этом – и можно говорить об «усопших», причем однако образ этого успения и степень его различны.

Эти общие мысли о смерти, относящиеся к онтологии, надлежит догматически проверить и подтвердить на основании христологии, что именно представляет собою смерть Христова? Развоплощение ли Логоса, с разделением обоих естеств, божеского и человеческого, с разлучением Божеского духа от человеческих души и тела? Уже самый вопрос этот содержит в себе и ответ, т. е. выявляет всю невозможность самого этого допущения. Боговоплощение нерушимо во веки веков, и против него бессильна смерть. Ап. Петр к воскресению Христову применяет (Деян. 2, 31) псаломский стих (15, 10): «ибо Ты не оставишь души моей во аде, и не дашь святому Твоему увидеть тление». Божественный Логос и в смерти Своей сохранил соединение с человеческим естеством и не разлучился с человеческой душою даже во аде, хотя и разлучался с плотью.

Эта душа в воскресении действием Божиим возвратила свою животворящую силу. В таком смысле и говорится, что Христос воскрес из мертвых,²³⁰ хотя и будучи воскрешен Отцом силою Св. Духа Господь и во гробе пребывает Богочеловеком во всей полноте. Сохраняется и связь Его Божественного духа с телом, как залог воскресения (на этом основывается догматическое учение о мощах). Как смерть Христова не была разделением Божеского и человеческого естества и разлучением души и тела, так и Вознесение Христа на небо с плотью также является не оставлением мира, но закреплением и увековечением Его связи с ним: «се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Таким образом, смерть Христова, как акт жизни Его человеческого естества, по характеру своему не отличается от общечеловеческой смерти. Его тридневное пребывание во гробе соответствует загробной жизни. Это загробное служение Христово выражается в сошествии Его во ад и проповеди содержащимся в нем душам. Тело Господа пребывает во гробе в состоянии Божественного Мертвеца, хотя к нему и не приблизилось «истление», ибо сила смерти здесь была ограниченной: смерть Христова была не внутренне неизбежная, но добровольно Им на Себя принятая. Общение с душами усопших, каковым явилась «проповедь во аде», свидетельствует, что после смерти Господь пребывал в состоянии, доступном общению усопших и в этом смысле аналогичном их собственному: будучи без тела, Он оставался в соединении с душой, все же принадлежащей этому миру, поскольку и «ад» (шеол) ему также принадлежит. Эта связь душ усопших с миром, как и между собою, подтверждается и некоторыми притчами. напр., о богатом и Лазаре, где души их взаимно узнают друг друга в зычной индивидуальности своей: богатый «поднял глаза свои и увидел вдали Авраама и Лазаря (Лк. 16, 25).

Обычно в церковной письменности, – в житиях и прологах, как и в отеческих творениях (свв. Макария Вел., Кирилла Алекс., в некоторых церковных гимнах²³¹ смерть описывается чрезвычайно конкретными чертами. Согласно этим описаниям, она состоит в отделении от тела некоей прозрачной оболочки,

имеющей его образ и сохраняющей его жизненную силу. (Подобное же, с соответствующей терминологией, описывается и в оккультической литературе, как данные ясновидения). Такой же характер усваивается смерти и в разных случаях посмертных явлений умерших в своем прозрачном образе. Соединяя все эти черты, мы можем считать, если и не догматом, то, во всяком случае, господствующим преданием церкви, что человек в смерти своей разлучается лишь с телом, а не с душой, которая продолжает жить в «загробном мире», т. е. в новых метафизических условиях существования. Душа, пребывающая в такой оболочке, в сверхтелесном образе, который отделяется от своего собственного телесного субстрата, сохраняет связь с духом. По сравнению с полнотой жизни в теле, которая предусмотрена для человека, как соответствующая его естеству, эта ущербленная жизнь является «успением» телесной жизни, однако отнюдь не ее перерывом. Жизнь продолжается за гробом. Эта жизнь по своему состоянию остается для нас трансцендентной и недоведомой (почему и чрезмерное о ней любопытствование является духовно нездоровым, переводящим христианскую мысль на рельсы «духовного знания» или оккультизма). Однако некоторые основные черты здесь могут быть установлены, как вытекающие из основных положений нашей веры.

И прежде всего, смерть, как «разрешение души от уз тела» (Флп. 1, 23), есть великое посвящение,²³² откровение духовного мира. Грехопадение, облекшее нас кожаными ризами непроницаемой чувственной телесности, лишило нас духовного ясновидения.²³³ Первозданный человек находился в естественном общении ангелов, которое для него закрылось после падения. Оно восстанавливается лишь во Христе: «отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин. 1, 51). Поэтому в случаях чрезвычайного духовного потрясения, по особому смотрению Божию, бывали и могут быть явления ангелов.²³⁴ Небо закрылось, и человек изгнан из Эдема, в который до грехопадения Бог приходил беседовать с человеком, т. е. был доступен и прямому человеческому ведению. Божественный

мир сокрылся в трансцендентность, он стал предметом веры **или** же проблемой и теоремой для мысли. В этом и состоит ущербленность и неполнота телесного бытия человека, и притом роковая. Можно сказать, что, находясь в теле, человек проходит только одну область жизни, между тем он предназначен ко всей ее полноте. Это делает земной опыт его жизни ограниченным. И если бы человек навсегда оставался заключен в кожаные ризы своего собственного тела, то он, можно сказать, и не сделался бы человеком в полноте своей, ибо создан гражданином обоих миров, для неба и земли.

Сатана, сам принадлежа к духовному миру, подчинил человека миру земному и, если бы человек имел бессмертие в его пределах, то он стал бы тем, чем было истребленное Богом предпотопное человечество: плотью, отделенную от духа стеною чувственности, бессильный чрез нее проникнуть. Но любовь и мудрость Божии нашли путь разрушить эту стену и восполнить человеческое бытие, приобщив человека духовному миру. И это совершается чрез трагическое, катастрофическое событие в жизни человека, которое есть смерть. Временно отрывая человека от плоти, она открывает ему врата духовного мира, поставляя его пред реальностью, самоочевидностью бытия духовного мира, как и бытия Божия. В церковной письменности имеются изобильные свидетельства о том, что умирающему становятся зримы существа духовного мира, ангелы и демоны; к нему приближаются и души усопших, в дальнейшем же откровении для него может становиться доступным и самое небо с Живущим в нем. То, что остается для нас недоступно непосредственному опыту, являясь ему запредельным, здесь становится преодолеваемой действительностью, даже единственной, пред лицом которой поставлен усопший, в ней должен он жить и находить самого себя. Это откровение духовного мира в смерти есть величайшая радость и неизреченное торжество для всех, кто томился в сей жизни о нем, будучи от него отлучен, но она же есть и невыразимый ужас и тягость и мука для тех, кто не хотел этого духовного мира, не знал его, отвергали его. И здесь он оказывается пред лицом этого величайшего испытания, которое

делает неизбежным его перерождение из телесного в духовное существо. Тот, кто был плоть, принужден теперь непосредственно убедиться в существовании духовного своего естества. Однако человек и по смерти своей не перестает быть человеком, на веки связанным с этим миром в своей телесности, но он уже принужден для полноты своего духовно-телесного бытия теперь опознать свою духовность в отрыве от телесности. Человеческая жизнь разделяется смертью как бы на две половины: душевно-телесного и духовно-душевного бытия, до смерти и после смерти. Обе половины нераздельно связаны между собою, обе принадлежат жизни одного и того же человека, той его единственной жизни, которая была бы свободна от этого разрыва, если бы оставалась чуждой этой болезненной диалектики жизни и смерти, ее расколото́го двуединства. Но теперь это не так: человек для полноты своего очеловечения должен изжить себя не только в смертной жизни, но и в загробном состоянии для того, чтобы достигнуть той зрелости, в которой он способен приять воскресение к жизни вечной в полноте истинной человечности. И понятая таким образом, как существенно необходимая часть человеческой жизни, смерть действительно есть акт продолжающейся, хотя и ущербленной «успением», жизни.

Этим ставится новый вопрос; что же совершается и может ли что либо совершаться в жизни за смертною ее гранью, которая обычно понимается, как ее конец? Но что же может означать этот конец жизни; есть ли это только перерыв, многоточие, или же, вместе с тем, и итог? Очевидно, и то, и другое. Жизнь, состоящая из разорванных и сменяющихся атомов времени, интегрируется в сознании после выхода из этого земного времени и при переходе в другое, загробное время. В смерти и по смерти человек видит свою протекшую земную жизнь, как целое, в синтезе. Этот синтез есть уже сам по себе суд, поскольку в нем выясняется общая связь, содержание и смысл, при этом здесь имеется не просто ясновидение синтеза, но и истины самой, пред лицом духовного мира, в свободе от плотского пристрастия, в свете правды Божией. Это есть самоочевидность суда Божия. Он есть, прежде всего,

самосознание, а постольку и самосуд. Он творится, по смотрению Божию, в новом уже, загробном, времени, как совершающееся самопознание («хождение по мытарствам»), самоуглубление и самоприговор. Необходимо подчеркнуть именно эту, имманентную, сторону человеческого самосуда, который есть суд «совести», т. е. наш собственный, пред лицом выдающего нас вместе с нами Бога. Это еще не есть полное самопознание и суд окончательный, который возможен лишь в связи со всей историей всего человечества, но ограниченный и индивидуальный, поскольку человеческая жизнь и история еще не окончились, и однажды соделанное может быть исправлено или же погублено другими и в дальнейшем. Но это есть самопознание и самоопределение, совершающееся в человеческом самосознании, в свете правды Божией. Оно и зовется обычно в богословии «предварительным судом». Его предварительность относится как к его лишь индивидуальному характеру, так и к его неокончателности, поскольку бестелесное существование в загробном мире еще не выражает полноты бытия человека. «Предварительный суд» не столько есть суд, сколько загробное самосознание и проистекающее из него бытийное самоопределение.²³⁵

Разумеется, при этом итоге определяется различие и индивидуальных судеб человека во всем их многообразии. Притом многое для нас в этом веке остается недоведомо. Это, прежде всего, относится к итогу жизни и загробной судьбе детей,²³⁶ притом как крещеных, так и некрещеных (мучительный Августовский вопрос). Подобное же покрывало тайны существует относительно судьбы некрещеных народов, чуждых христианского просвещения (с чем связан и вопрос о проповеди во аде, см. ниже). В пределах же христианства, во всяком случае, само собою очевидно различие в загробном самоопределении и самосознании разных душ. А в применении уже к этому различию возникают и общие схематические очертания этих состояний, как определяемых с плюсом или минусом. Эта схема выражает общие состояния «рая» и «ада» (также предварительных, в отличие от окончательного состояния воскресения). Католическая доктрина прибавила

сюда еще не только состояние очистительное, но и место чистилищное, в качестве временного, исправительного наказания. Нельзя спорить вообще против самой мысли о состоянии очистительном за гробом, однако нужно ли схематизировать его, как особое место, третье, наряду с раем и адом? Основная черта, свойственная при этом католическому ригоризму и заражающая собой и православную мысль, состоит в признании, что оба загробных состояния, не только рай, но и ад, определяются еще и до всеобщего суда в окончательной неизменности. Но для этого утверждения, по крайней мере, в православии, нет достаточного основания, поскольку здесь признается действенность молитвы за усопших (о чем ниже), для которой не устанавливается никаких граней (как это и выражено с особой силой в 3-ей молитве на вечерне Пятидесятницы). Согласно православному учению, загробное состояние грешников может быть ближе определено, как всеобщее чистилище с временным в нем пребыванием, нежели как ад неотменный. Важно здесь констатировать, как несомненную и самоочевидную истину, что и в загробном существовании индивидуальности в их свободе находят также разную судьбу и проходят различный путь жизни, как и в здешнем мире, с тем лишь отличием, что вместо ложного света и полутеней последнего в загробном мире все освещено светом солнца правды, стоящего в выси небесной и своими лучами проникающего в глубины душ и сердец. Тайны загробного мира вообще лишь скупой приоткрываются Откровением, и очевидно, не с тем, чтобы удовлетворить нашу пытливость, но чтобы пробудить в нашем сознании всю серьезность ответственности за все дела своей жизни. Нужно понять загробные судьбы человека и предварительный суд также и в связи с этим продолжением жизни за гробом, которое имеют души в бестелесном состоянии. Каково же это продолжение и есть ли оно?

В церковной письменности и богословской литературе, одинаково как православной, так и католической, с особой настойчивостью и решительностью выражается та общая мысль, что за гробом «оканчивается время подвигов для человека и

начинается время воздаяния, так что по смерти невозможно нам ни покаяние, ни исправление жизни».²³⁷ Эта мысль выражает самоочевидность, поскольку она относится к той полноте жизни, которую человек имеет лишь в соединении с телом, при включенности, благодаря тому, в общее творчество жизни. Однако, она требует уточнения и ограничений. Прежде всего, следует устранить то огрубление, которое она получает от католической теории заслуг (*meritum*), проникающей и в православное богословие. Конечно, человек в отделении от тела лишается возможности таких «дел» или «заслуг», которые возможны были в этом мире, почему и становится возможен предварительный суд над протекшей частью жизни, именно земной. Однако отсюда еще не следует, что суд этот есть исчерпывающий и окончательный. Он не может стать таковым потому, что каждый человек будет еще судим уже в связи со всем человечеством, и притом жизнь его не заканчивается и не исчерпывается земным существованием, но продолжается и за его пределами, хотя и иначе, ущербленно. Обычно принимается, что после суда умершие остаются в пассивном состоянии, претерпевая свой удел, во исполнение судебного приговора. Но такое представление одинаково противоречит как природе духа, так и данным церковного предания и откровения.

Представление о пассивности загробного существования является правильным в отношении к неполноте загробной жизни человека и невозможности для него прямого участия в жизни мира, которую он созерцает лишь как зритель, хотя и различая в ней свет и тьму своей собственной протекшей жизни, ее дел, «заслуг» и грехов. Однако и за гробом продолжается жизнь облеченного, хотя уже и не телом, а только душой, человеческого духа. Дух живет за гробом силой своего бессмертия и Божественной энергии, ему присущей, и ему, как таковому, остаются свойственны актуальность и свобода, а постольку и творческое самоопределение. В отношении к духу неприменимо и противоречиво представление о неподвижности и, следов., каком-то обмороке или же тюремном изоляторе за гробом. Мало того, для жизни духа открываются новые источники, новое ведение, которые недоступны были для него в

земной оболочке. Именно это есть общение с миром духовным существ бестелесных. Это относится, прежде всего, к отдельным человеческим душам, общение с которыми, – в них и чрез них. – распространяется и на души всего человечества (ибо бестелесные души не поддаются заключению в одиночных камерах), как и к ангельскому миру, так же, как и бесовскому. Высшим духовным даром загробного состояния является иное, новое ведение Бога, какое свойственно миру духов бестелесных, бытие Божие для них есть очевидность, подобная той, какую для нас является солнце в небе. Разумеется, это общение с миром духовным также представляет собою неисчерпаемое многообразие, ибо душа притягивает к себе и сама открывается лишь тому, чего она сама достойна или сродна. Но важно то, что это общение с миром духов бестелесных во всяком случае представляет собой неиссякаемый источник новой жизни, нового ведения, почему никоим образом нельзя допустить неизменности духовного состояния отошедших. Они вмещают эту новую жизнь в той мере и в том качестве в каких они способны вместить. И было бы, по меньшей мере, рискованным утверждение, что этот мир остается доступен лишь для созерцания без всякого участия в его жизни, опять-таки сообразно духовному состоянию каждого. Необходимо также признать, что эта загробная жизнь человека в общении с духовным миром имеет для его окончательного состояния по своему не меньшее значение, нежели земная жизнь, и во всяком случае составляет необходимую часть того пути, прохождение которого ведет ко всеобщему воскресению. Каждый человек должен для него по своему духовно созреть и окончательно определиться как в добре, так и в зле. Отсюда и приходится заключить, что в воскресении человек, хотя и остается тождественен самому себе во всем,житом им в земной жизни, однако становится в загробном мире иным даже по отношению к тому состоянию, в котором застаёт его час смертный. Загробное состояние есть не только «награда» и «наказание», и не только «чистилище», но и духовная школа, новый опыт жизни, который не остается бесследным, но обогащает и изменяет духовный образ человека. В какой мере и

как, нам неведомо, но важно лишь установить, что человеческая душа и за гробом нечто новое изживает и проживает, каждая по своему, в свободе своей. Притча о богатом и Лазаре может послужить тому подтверждением. Богатый, столь бесчувственный и себялюбивый в дни земной жизни, там оказывается способен к любви, которую проявляет в заботе о ближних своих. В притче, которой свойственна нарочито предустановленная интенция темы, рассказ об этом движении его души служит для подтверждения той истины, что и за гробом человек духовно продолжает свою земную жизнь, несет свою судьбу. Однако, эта же притча может быть применена также и в другом, совершенно противоположном смысле, именно что и за гробом имеет место раскаяние и плоды его, состоящие в том изменении духовного состояния, которое начинается в богатом. Но любовь не бессильна, и покаяние не бездейственно. Если стали уже недоступны земные дела, то остаются возможны духовные: раскаяние и молитва, которой присуща действенная сила. Мы верим в действенность молитвы святых, о нас приносимой здесь и там, и – с трепетом сердца – вверяем свою жизнь попечению любви и молитве близких наших. В Апокалипсисе до глубины раскрывается это действенное участие усопших в нашей жизни через молитвы, бесценный же символ «первого воскресения» и 1000-летнего царства говорит еще и о большем. «Ожившие» в первом воскресении, т. е. пребывающие еще лишь с душой, но не с телом, как и другие умершие, призваны царствовать со Христом 1000 лет. Стало быть, онтологически возможна, хотя бы силою чрезвычайного благодатного дара, такая взаимопроницаемость двух миров, и она уже совершенно не позволяет говорить о пассивности состояния усопших, жизнь которых будто бы состоит лишь в претерпении того, что им присуждено приговором «предварительного суда».

И даже в отношении к возможности покаяния за гробом мы останавливаемся перед вопросом о его действенности, начатки которой уже ощутимы в богатом Евангельской притчи. Разумеется, оттуда невозможно уничтожение зла, причиненного грехом в здешнем мире. Однако уже и в этой жизни такое

уничтожение для многих образов зла оказывается невозможным, но от этого не становится бессильно в духовных своих плодах покаяние. Почему же надо считать его невозможным или бессильным за гробом, когда расширяется и углубляется все наше духовное ведение? Разумеется, это есть иной образ покаяния, нежели здесь на земле, но все-таки это есть покаяние. Неужели же можем мы мыслить состояние раскаявшегося Иуды только в застывшей, неизменной судороге страдания от поруганной им любви к Учителю, и, наоборот, не является ли неизбежным самое жгучее сознание греха, покаяние без меры и без края, каково было и грехопадение Иудино? А если утверждать, что позднее раскаяние не сопровождается прощением, то кому же дано мерить глубины милосердия Божия, которое всех заключило в непослушание, чтобы всех помиловать? (Рим. 11, 32). Покаяние имеет в себе самодвижную, самодействующую силу, и можно ли вообще допустить бездейственность покаяния? Поэтому общая мысль о том, что за гробом бессильно и, в этом смысле невозможно покаяние, не сталкивается ли с противоположной, – о вечной актуальности духа, который в полноте этой актуальности изживает и силу покаяния? Конечно, и здесь существует различие относительно полноты жизни живых и мертвых, и этому соответствует и разная мера покаяния здесь и там. Покаяние усопших, как сложный внутренний процесс пробуждения к духовной жизни, разумеется, отличается от того, что происходит в живущих. Земная жизнь представляет собой основание для будущей, хотя и не единственное. Здешняя и загробная жизнь между собою связаны, как разные стороны единой жизни одного и того же духа. Обычно предпочитают загробное состояние «грешников» (но кто же из людей вообще является свободен от греха, а, следов., не нуждается в покаянии?) понимать в свете пенитенциарно-уголовном, как исполнение приговора в загробной тюрьме, причем ему приписывается полная неизменность. Однако, совершенно невозможно допустить такое неизменное состояние в жизни духа, как его застывшую судорогу, или же пассивное созерцание соделанного, с утратой способности к дальнейшей жизни. Если

для умерших и отпадает творческое участие в истории этого мира, по крайней мере, по сю сторону бытия, но тем еще не исключается возможность такового участия по ту его сторону, – как в отношении ко всему миру, так и к самому себе. Что касается первого, то можно считать установленным учением Церкви, вполне достаточно опирающимся на свидетельства Слова Божия, что святые действуют в мире, как силою своей молитвы и вообще благодатной помощи, так и иными, еще неведомыми, имманентными истории, путями («первое воскресение»). Но действуя так в отношении других, они воздействуют тем самым и на себя самих, восходят от силы в силу, от славы в славу. Все эти мысли органически включены в доктрину «общения святых» – *communio sanctorum*. Отсюда с необходимостью следует и более общее заключение об изменяемости, развитии и росте человеческого духа в загробном состоянии, несмотря на временную разлученность с миром, хотя и имеющую также разные степени и образы.

О том, какова может быть эта мера, нам показывает церковное учение, засвидетельствованное ап. Петром (1, 2, 3, 19), о проповеди находящимся в темнице духам (причем православие, в отличие от католичества, не ограничивает пределов этой проповеди одним *limbus patrum* и вообще не полагает их). Эта проповедь Христова, обращенная к человеческой свободе, очевидно, подразумевает возможность принятия или непринятия новых самоопределений, которая является несовместима с неподвижностью духа в загробном состоянии. То же можно оказать и относительно церковного учения о действенности молитвы за умерших. В этом учении мы имеем, с одной стороны, свидетельство о такой неполноте жизни усопших в сравнении с живыми, вследствие которой они нуждаются в молитве живых и в особенности в принесении ими Евхаристической жертвы, причем живые и мертвые соединяются в ней (символически это выражается в погружении частиц, вынутых о живых и умерших в честную кровь Христову).

Надо точнее определить самую меру пассивности умерших. Последняя не делает и не может сделать дух только объектом,

извне воспринимающим на себя воздействия без внутреннего их претворения. Подобно тому, как в таинстве покаяния объективный момент прощения греха (*absolutio sacramentalis*) неразрывно связан с внутренней активностью покаяния, так и в действительности церковной молитвы об усопших предполагается известная ответная активность самих усопших. В суждениях о состояниях духовных надо освободиться от представлений вещных, но применять к ним синергический принцип взаимодействия. Принятие дара церковной молитвы означает и активное усвоение этой помощи Церкви, притом всей Церкви, без ограничения, т. е. Церкви как живых, так и мертвых. Последние отнюдь не исключены от возможности молитвенной помощи живущим, которые сами к ней непрестанно обращаются. К этому надо еще присоединить высказываемое некоторыми духовными писателями (напр., арх. Николаем Кавасилой) суждение о том, что и усопшие, того достойные, в связи с Божественной литургией имеют род духовного причащения, а это также предполагает, конечно, и в них наличие известной духовной активности.

Из всего этого выводим, что загробное состояние предполагает не смерть и даже не обморок духа, но продолжение его жизни, начавшейся на земле. А это означает, в свою очередь, что, несмотря на ущербленность этой жизни, протекающей вне тела, и с этим связанную известную пассивность, нельзя рассматривать загробного состояния, как раз навсегда данного и неизменного, с полным отсутствием творческой свободы и изменчивости. Оно есть продолжение духовной жизни, которая не завершается за порогом смерти, и оно есть своя особая часть пути, ведущего к воскресению. Последнее же не есть только действие Бога над человеком, силою Христова воскресения, но предполагает еще и духовную зрелость, готовность человека к его восприятию (так же, как и физическая смерть имеет для своего наступления внутренние времена и сроки). Эта связь жизни и смерти, включающая и эту последнюю в общее движение к эсхатологическому свершению и в нем новому рождению, обычно заслоняется представлением о смерти, лишь как о частном суде, статически определяющем

загробные судьбы и лишаящем их своего собственного, самостоятельного содержания. Последнее состоит, с одной стороны, в том новом посвящении, которым является соприкосновение и общая жизнь с духовным миром, как и собственные внутренние события в этой продолжающейся духовной жизни. Об этой жизни нам мало открыто, и не следует преждевременно стремиться к этому ведению, которое имеет прийти в грядущем эоне само собой, силою развивающейся жизни воскресения. Но мы должны знать, что эта жизнь для каждого из нас связана с тем падшим состоянием, которое открывается в нас на «частном суде», причем это жизненное самоопределение каждого из нас на земле не может быть только концом и исходом жизни, но и началом нового ее продолжения. Моисей и Илия, явившиеся в свете Преображения и беседующие со Христом об исходе Его, обнаруживают такое ведение о Христе и деле Его, которое могло быть приобретено только за гробом (или же в том особом состоянии отшествия из мира, которое свойственно Илии, миновавшему смерть при своем взятии в небо). Следов., во всяком случае, загробная жизнь продолжается, и здесь нельзя ссылаться на исключительное избранничество обоих великих мужей Преображения. Они все же остались людьми, один из которых, Моисей, вкусил смерть человеческую. Несвойственное всем людям не может быть и им свойственно. Откровение Иоанна полно примеров участия усопших в жизни мира, которое, конечно, было бы несовместимо с одной лишь пассивностью их загробного состояния. Примеры: гл. 5, 8–12; 6, 9–11; 7. 13–17; 14, 1–5; 15, 1–3: «и поют песнь Моисея, раба Божия, и песнь Агнца». И это есть новая песнь Моисея, воспетая им в загробном состоянии, как выражение благодарных чувств «всех народов»: 19, 1–6 («и слышал я как бы голос многочисленного народа»); 20, 4–6. Разумеется, в зависимости от характера этого самоопределения продолжение жизни за гробом является болезненным и мучительным в исходном состоянии, или же, напротив, блаженным уже в начале, со всем бесконечным многообразием индивидуальных судеб. На языке библейском, преимущественно ветхозаветном,

все это многообразие объемлется двойной схемой «ада» и «рая» (причем около этой схемы возникает еще ряд мнимых вопросов, так сказать, загробной топографии: о «месте» рая и ада, что есть, конечно, лишь образное выражение соотношений иной, не физической, но «духовной» пространственности). Католики, не удовлетворяясь двойной схемой, примышляют еще тройственную, включая сюда чистилище. Здесь, в средневековом мирозерцании (законченное выражение получившим в «Divina Comedia» Данте) эта топография получает вполне конкретное выражение. Восточное богословие, к счастью, никогда не достигало такой топографической конкретности, хотя в отдельных случаях и принимало в себя древние синкретические представления.²³⁸ Надо сказать, что в православии, наряду с традиционной двойственной схемой рая и ада, с исключением чистилища, существует спасительная неопределенность в самом разграничении обоих в виду того, что грань между ними является отнюдь не непреходимой, ибо она может преодолеваться по молитвам Церкви (особенно ясно эта мысль выражается в 3-ей молитве на вечерне дня Пятидесятницы).²³⁹ Однако, богословы, невзирая на это, рассматривают загробную жизнь преимущественно, как «мздовоздаяние»: «смерть есть предел, которым оканчивается время подвигов и начинается время воздаяния, так что, по смерти, невозможно нам ни покаяние, ни исправление жизни». Таково преобладающее мнение богословов, которое выдается и за учение Церкви. При этом «мздовоздаяние» берется обычно статически, как неизменное, пассивное состояние, к которому трудно применимо понятие жизни. Ему более соответствует ветхозаветный образ рафаимов в шеоле, теней, которые ведомы и античному язычеству (тень Ахиллеса в Одиссее). Но Бог Авраама, Исаака и Иакова есть Бог живых, а не мертвых, и адские мучения суть состояния продолжающейся жизни, которая не только их претерпевает, но и творчески изживает и пре-творяет изживаемое, что соответствует идее «чистилищного» состояния. Разумеется, это есть ущербленная жизнь, лишенная полноты творчества, которая относится лишь к невозвратимому земному прошлому. «Дела праведника идут за

ним», конечно, как и дела грешника, и вообще всякие земные дела. И это надо понимать не в смысле кодекса наград и наказаний, который подлежит неизменному исполнению. но в смысле продолжающейся жизни, для которой определяющим, но отнюдь не исчерпывающим предусловием является земная жизнь с ее итогом.²⁴⁰ Хотя выражения о мзде и награде применяются и в Слове Божиим и даже исходят из уст самого Господа, однако мы должны понимать их не как внешне-юридический закон, противный духу Христова Евангелия, но как онтологическую связь, внутреннюю необходимость, согласно которой выстрадывается все несоответствующее призванию человека, но им совершенное в земной жизни: хотя сам и спасается, но «как бы из огня». Однако эта загробная жизнь представляется не только «мздовоздаянием», но и новым продолжением жизни; «ибо знаем, что когда земной дом наш, эта хижина, разрушатся, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный. Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище». (Последнее относится, очевидно, к прославленному телу воскресения, когда «будем подобны Ему» (1Ин. 3, 2). Но далее апостол продолжает: «Оттого мы и воздыхаем, желая облечься в небесное наше жилище. Только бы нам и одетым не оказаться нагими. Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2Кор. 5, 1–5). Нет никакого основания ограничивать это поглощение смертного жизнью воскресения, самая жизнь воскресения начинается и приуготовляется в протяжении всей человеческой жизни, – земной и загробной, которые не противоположны, но взаимно связаны.

Учение о загробной жизни, как о мздовоздаянии может быть последовательно применяемо лишь в ограниченной мере, именно только к христианам, которые способны ответствовать за исполнение или неисполнение заповедей Христовых. Но оно уже возбуждает безысходные недоумения там, где это условие отсутствует. А между тем это имеет место относительно огромного, численно подавляющего до сих пор, большинства человечества, именно, детей, умирающих в раннем возрасте, и

не-христиан: язычников и представителей разных религий (найдутся ревнители, которые отнесут к этой группе и христиан, но неправославных). Начнем с детей.

Судьба умерших в раннем детстве издревле была мучительным вопросом в богословии (вспомним блаж. Августина и его критиков), в особенности детей не крещеных. Разумеется, здесь не может быть речи об их личной вине или ответственности. Между тем, если стоять на пенитенциарной точке зрения в отношении к будущей жизни, то неизбежно признать, вслед за блаж. Августином, их обреченность на вечные муки, с чем не может примириться совесть. Противоположная точка зрения нерешительно защищалась св. Григорием Нисским, но, в общем, не существует по этому вопросу определенной церковной доктрины. Не притязая на раскрытие тайны Божией, мы все же не можем не видеть, что вся безысходность этого вопроса исчезает, если мы понимаем загробную жизнь не исключительно как мздовоздаяние, но и как продолжающуюся земную жизнь, начиная с того ее состояния, в котором она прервалась смертью. Длительность жизни, как и час смерти, принадлежит смотрению Божию и, очевидно, находится в общей связи с индивидуальностью каждого человека и связанными с нею его судьбами. Приходится принять, что в порядке Божественной целесообразности для полноты жизни, которая дается Богом всякому человеку, грядущему в мир, для умирающих детей свойственно в земной жизни, подобно птице, касающейся крылом поверхности воды, приобщиться к ней, войти в мир лишь для немедленного из него исхода. Жизнь таких детей протекает преимущественно в загробном состоянии, здесь совершается и неведомый нам здесь эквивалент земной жизни, как и все ее достижения, включая сюда и принятие проповеди Христа за гробом, и созревание душ их для воскресения и бессмертия. Здесь мы имеем совершенно явный и неоспоримый постулат загробного состояния не как мздовоздаяния, но как восполнения продолжающейся жизни, и бессилие богословия ответить на этот вопрос в связи с доктриной мздовоздаяния только свидетельствует о недостаточности самой постановки вопроса.

Еще очевиднее это же самое относительно детей, принявших св. крещение и миропомазание, вошедших в тело Христово, но умерших в бессловесии. Очевидно; и к их загробной судьбе доктрина мздовоздаяния еще менее применима, как в смысле первородного греха, от которого они освобождаются крещением, так и личных грехов, которые оказались им несвойственны за малолетством. Их загробная жизнь, насколько она не есть прямое отсутствие сознательности, может быть лишь осуществлением и продолжением индивидуальной жизни, едва начавшейся на земле. Во всяком случае, здесь уже является неизбежным расширить доктрину мздовоздаяния, чтобы дать в ней место положительному возрастанию жизни, хотя и в условиях загробного, бестелесного существования. Если оно и сравнивается с ангельским, то это есть все-таки только сравнение, которое не уничтожает всей онтологической пропасти, существующей между человеческими младенцами и ангелами. Во всяком случае, удел усопших младенцев определяется Церковью, как «блаженный» по «неложному обещанию самого Господа».

Но подобная же апория существует для учения о загробном мздовоздаянии относительно судеб слабоумных, уродов, идиотов, всех тех, чья жизнь представляет обреченность «карме» наследственности и бессознательности. Они могут быть очеловечены, войти в полноту своего человеческого бытия, лишь освободившись от уз и оков земного бытия. Сюда же должны быть, по крайней мере, с известной долей, отнесены и душевнобольные. Евангельское их разумение видит в них жертву сатанинского насилия: гадаринский бесноватый, по изгнании из него легиона бесов, находит себя у ног Иисуса и хочет следовать за Ним. Здесь мы имеем опять-таки тайну индивидуальных судеб. В своей закрытости она постулирует загробную жизнь, в которой соответствующим индивидуальным образом восполнится и совершится подлинное содержание жизни здесь его лишенных. Пред лицом всего этого ряда подобных вопросов откровением звучат слова Спасителя: «в

доме Отца Моего обителей много, а если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам» (Ин. 14, 2).

Восходя от простого к сложному, мы предстаем, наконец, пред тайной судьбы язычников, а вместе и иссохшей маслины Израиля. До сих пор большинство человечества остается в неведении Христа, живет как бы до Его пришествия. Если и оно подлежит «частному суду» по смерти своей, то можно ли сказать, что оно будет судимо тем же судом, каким судятся христиане, в жизни своей знавшие Христа и Его Евангелие? Очевидно, нет, поскольку они, по попущению Божию, конечно, имеющему для себя достаточное, хотя нам и неведомое, основание, в земной жизни своей остались вне ведения Христа и христианства. Но также невозможно допустить, чтобы они остались вообще навсегда вне этого ведения. Всеобщий суд Христов над всеми народами прямо этому допущению противоречит: все народы, в том числе и языческие, окажутся к нему подготовлены, способны внимать ему. Следов., необходимо постулировать это подготовление язычников в загробном состоянии. Этому постулату вообще соответствует факт проповеди во аде, которая постольку (вопреки утверждению католического богословия) не ограничена только В. 3. праотцами (*limbus patrum*), но распространяется также на все языки. В загробном мире отходящие туда нехристиане узнают Христа, внемлют проповеди Его и приемлют ее различно, в соответствии свободе самоопределения каждого в протекшей земной жизни его. При этом неизбежно заключить, что и самый «предварительный суд» над ними будет также Христовым и христианским. Они узрят себя и постигнут свою жизнь в свете Христовом, – «просвещающем всех», а свои религиозные верования как предварения, ветхий завет для них, смутное зеркало христианской истины. В себе и чрез себя «они ее постигнут, и она будет судить их, ибо нет иного суда, кроме суда истины, кроме Истины Христовой. Неизбежно заключить и далее, что это откровение Христовой Истины, или эта «проповедь во аде», т. е. за гробом, будет жизненно восприимлема в течение всей дальнейшей загробной жизни.

Все это приводит необходимо к постановке общего вопроса насколько в загробном мире раскрывается сила искупления, – боговоплощение, крестная смерть и воскресение Христово? На этот вопрос дается ответ не только в общем догмате о проповеди Христа во аде, но и в многочисленных патристических текстах, относящихся к победе над смертью и адом (каковые увенчаются проповедью И. Златоуста, чтомой на пасхальной заутрене). Воскресение Христово воссияло во аде победой над смертью. Это событие нельзя мыслить лишь как моментальное или кратковременное, но как пребывающее. За гробом уже нет места для внехристианства даже и у нехристиан, хотя, конечно, разные по-разному – в силу своей свободы – воспринимают открывшееся искупление. К этому необходимо еще присоединить и силу Пятидесятницы, сошествие Св. Духа, на Сыне почивающего и в земном бытии, и в воскресении Его, как умерщвляющем ад – «блистанием Божества». Запоры ада бессильны, чтобы преградить путь «дыханию бурну» Пятидесятницы и явлению «огненных языков». Хотя и нам неведомыми путями, сила Пятидесятницы, благодатное действие Духа Св., проникает и адовы заклепы. Это, во всяком случае необходимо признать относительно ветхозаветных праведников, но нет достаточного основания отвергать относительно всех тех, кому собственное духовное ожесточение («хула на Духа Св.») не препятствует загробному приятию благодати Св. Духа. Та помощь, которая оказывается душам усопших молитвами Церкви, не является ли прямым действием благодати Св. Духа за гробом (приемлемой, конечно, синергически, т. е. при участии свободного восприятия душ усопших)? В данном случае о проницаемости заклепов смерти для действия Св. Духа говорится лишь в применении к членам Церкви, но может ли быть она ограничена только ими, или, напротив, ее следует распространить и на все протяжение жизни усопших? Разумеется, для нас неведомы пути и образы этого благодатного воздействия, и остается в силе лишь общее обетование о том, что «не мерою дает Бог духа».

Итак, в общем откровении о загробном существовании включена тайна судеб нехристианского человечества,

«языческой неплодящей церкви», в связи с откровением Церкви Христовой. Эти судьбы, во всяком случае, предполагают духовное движение и ряд свершений как в нехристианском, так и христианском человечестве. Нельзя рассматривать загробные судьбы человечества только индивидуалистически, лишь как личное «мздовоздаяние». Если человек испытывает одиночество богооставленности в умирании, в страшный час смертный, то оно же продолжается и за гробом. Но здесь и, напротив, открывается связь всех со всеми, единство человеческого рода и его судеб. Рискую неточностью выражения, можно сказать, что загробная жизнь в известном смысле включает и незавершенную, еще продолжающуюся часть истории мира и человечества, несовершенную сторону его творчества, не пройденную часть пути к всеобщему воскресению.

Индивидуалистически-пенитенциарному мировоззрению доступно лишь такое понимание загробной истории человечества, по которому она состоит в пассивном ожидании, каждым на месте своего одиночного заключения своей окончательной судьбы в воскресении. Последнее же произойдет тогда лишь, когда родится и умрет соответствующее число душ, или же вообще когда всемогуществу Божию угодно будет это совершить. Однако всеобщее воскресение, которое лежит во власти Божией, совершается синергически, т. е. в связи с историческим созреванием мира и человека, которое происходит не только по сю, но и по ту сторону земной жизни. За гробом также продолжается история в связи с свершающейся и здесь на земле, обе переплетаются между собою. На основании актуальной природы духа с необходимостью следует заключить, что человек становится иным после всего опыта загробной жизни в сравнении с тем, каким он был при своем земном умирании. Его готовность или созревание к жизни Воскресения связана отчасти и с этим опытом. В состоянии воскресающего человека суммируются, так сказать, обе стороны, из которых складывается его жизнь. Человек в отношении к жизни воскресения обычно рассматривается так, как будто загробной жизни с ее особым опытом для него и не существует, так что он остается точь в точь таким, каким он был

при своем умирании. Но это, разумеется, не так и так быть не может. Это прямо противоречит учению Церкви, предполагающему те или иные изменения в человеке в течение загробного его существования. И это относится к человеку одинаково как в его единичности, так и в родовом его естестве. Изменение человека в загробном состоянии относится не только к его личному духовному самотворчеству, но и к судьбам рода, к которому он принадлежит, поскольку они продолжают изживаться по сю и по ту сторону гроба и включаться в личные судьбы индивида. Поразительный тому пример имеем мы в Слове Божиим относительно судеб избранного народа Божия. У ап. Павла, как и в других многочисленных пророчествах о судьбах Израиля, мы наблюдаем своеобразный антиномизм. С одной стороны, как народ, отвергшийся Христа и принявший на себя Его кровь, он является богоотверженным, засохшей смоковницей, а с другой стороны, пророчествует апостол языков, что весь Израиль спасется (причем эта всеобщность спасения прямо отличается и противопоставляется «остатку, сохранившемуся в нынешнее время» (Рим. 11, 5). Когда, где, как произойдет это спасение всего Израиля, который имеет слиться с «святым остатком» и быть помилованным (31–2), если только не мыслить продолжения земного пути спасения и в загробном мире?

Однако, следует еще принять во внимание, что все человечество проходит путь за гробом не в одинаковой мере, не в зависимости лишь от времени своего рождения и смерти. Неисповедимыми судьбинами Божиими для каждого лично и в родовом его бытии это происходит в соответствии с его особыми духовными нуждами и возможностями. Очевидно, для всех этих разных путей и судеб существует какая то эквивалентность, поскольку Бог не знает лицеприятия. А в эту эквивалентность разных путей включаются не только разные образы прохождения жизни в загробном мире, но и полное ее непрохождение, которое заменяется неким таинственным изменением на путях к общему воскресению: 1Кор. 15, 51–2; 1Фес. 4, 16–17. Эта необходимость предварительного изменения еще раз свидетельствует о неокончателности и

незаконченности земной жизни в отношении к жизни воскресения. Путь к парусии и всеобщему воскресению пролегает чрез долину смерти и загробной жизни, или же им равносильного «изменения»: «все мы не уснем, но все изменимся... ибо вострубит, и мертвые восстанут нетленными, и мы изменимся» (1Кор. 15, 51–2).

Каждая из обеих частей жизни, земная и загробная, представляет собой нечто самостоятельное, однако обе они лишь во взаимной связи выражают полноту жизни падшего человека. Разумеется, если бы не было первородного греха и его последствия – смерти, эта же самая полнота осуществлялась бы иным путем, без того болезненного разлучения души с телом, которое имеет место в смерти. То откровение духовного мира, которое становится уделом отходящих в мир загробный, совершалось бы прямым путем, и телесная оболочка не была бы к тому преградой, как теперь, но являлась бы прозрачной для явлений духовного мира, разлучение же людей в смерти вовсе не имело бы места. Но утраченное чрез грех в известном смысле восстанавливается чрез смертное разлучение, которое есть в этом смысле спасательный дар Бога Авраама, Исаака, Иакова, живых, но не мертвых. И в этом смысле смерть в Слове Божиим становится в ряд других величайших даров Божиих: «или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, – все ваше; вы же Христовы, а Христос – Божий» (1Кор. 3, 22–3). Такова иерархия даров Божиих, в которых смерть стоит в лестнице жизни творений.

Уразумевать поэтому смерть лишь как мздовоздаяние, некоторый уголовный придаток к земной жизни, совершенно недостаточно. Само собою разумеется, что «частный суд», как осуществленное в земной жизни самоопределение, как состояние, в котором отходит умирающий в загробный мир, сопровождает его в нем и есть, так сказать, исходное начало для его продолжающейся жизни. Однако понимать ее только как мздовоздаяние, награду или наказание, является, во всяком случае, недостаточным по всем вышеуказанным основаниям. Богословие обычно более всего занимается именно

пенитенциарными вопросами ада и рая, к которым католики еще прибавляют и чистилище. К этому присоединяется также вопрос о телесной стороне этих состояний, как райского блаженства, Так и адского горения (причем католическое богословие²⁴¹ старается выработать учение о разных видах огня, чистилищного и адского, восточное же в этом ему лишь неуверенно следует). Но, очевидно, состояние развоплощенности после смерти не оставляет места для телесных ощущений и допускает лишь, самое большее, некие их духовные символы или эквиваленты. Имеют ли эти состояния отношение к грядущей жизни телесного воскресения, нам неизвестно. Мы можем лишь вообще заключить, что в загробной жизни, как таковой, будет осуществлена вся полнота ее возможностей, для каждого по его чину и состоянию, особое же любопытство, сюда направленное, надо считать нездоровым и, во всяком случае, небогословским. Главное значение загробного состояния есть изживание полноты жизни, которое предваряет всеобщее воскресение и входит в полноту софийности твари. Софийность человека открывается не только в жизни, но и в смерти, – в здешнем и потустороннем мире, как общая и единая тема человеческого бытия. Обычно в богословии загробная жизнь не включается, но исключается из состава жизни человека, за нею признается лишь эпизодическое значение мздовоздаяния, в пассивном ожидании воскресения и парусии, между тем как она есть и путь к нему, быть может, даже более активный, чем жизнь посюсторонняя. Причина такого недостаточного понимания заключается в рационализме богословия, которое стремится уложить полноту жизни лишь в посюсторонние схемы, притом заранее выключая начала софиологии и заменяя их категориями уголовного права. Но жизнь едина здесь и за гробом, как раскрытие человеческой софийности.

Остается последний недоуменный вопрос, касающийся свободы, насколько она неотъемлемо присуща актуальности духа.

Земная жизнь обращена лицом к смерти, и она есть предмет ужаса, о котором стараются лучше забывать, страшный

час смерти и «предварительного суда», но при всем том и сверх того и радостный час посвящения или нового откровения, исполнение «желания разрешиться и со Христом быть», общения с духовным миром. Практически смерть, как ближайшее, что предстоит нам, заслоняет собой для нас отдаленное, – грядущее воскресение. которое превращается в абстрактную идею сравнительно с непосредственной конкретностью смерти. Но, очевидно, для загробного состояния все это существует иначе. Ибо отсутствует в нем перспектива угрожающей смерти с ее откровением, которое уже совершилось, ее место в грядущем принадлежит теперь всеобщему воскресению, которое естественно становится предметом для одних трепета и страха, для других радостного упования, для многих же, если не большинства, того и другого вместе. Во всяком случае, в отличие от здешнего мира, в загробном духовное небо горит упованием воскресения, и молитва «ей гряди» имеет там для нас неведомую силу. Разумеется, как дело Божие над миром, всеобщее воскресение составляет и здесь предмет веры и упования, свершение которого просто ожидается (ибо «не весте ни дня, ни часа, когда Сын Человеческий придет»). Но если даже для нас на земле даны указания относительно приближения времен и сроков, в которые включены и призывы к нашей активности в истории, то почему же станем мы почитать души отшедших, по крайней мере, избранных, лишенными того ведения и предведения об этом, коего они не были лишены даже и здесь, а также и активности в этом ожидании, поскольку таковая вообще свойственна душам отшедших? Если им дано принимать по своему участие даже и в земной жизни и истории, то тем более им дано любовью, мыслью и делом участвовать в мировой молитве о воскресении, в которой соединяются небо, и земля, и преисподняя:²⁴² ей гряди, Господи, Иисусе!

Отдел III. Эсхатология

Вступительные замечания

Эсхатология, как учение о τὰ ἑσχάτα конечных свершениях, лежащих за пределами теперешнего мира и ему трансцендентных, естественно, отличается такими особенностями, которые не свойственны другим отделам богословия. С одной стороны, примыкая ко всей системе богословия, как бы его завершая, она обращена ко всем его догматам, есть последнее слово христианской онтологии, в связи с которой она только и может быть излагаема. С другой стороны, как относящаяся по своему содержанию к новому и небывшему («de novissimis», по словоупотреблению католического богословия), она более, чем другие отделы богословия, опирается на откровение, данное в слове Божиим, как и во множестве текстов, рассеянных в разных священных книгах. Еще не было подведено догматического итога всем этим данным Откровения, – Церковь не установила **ни одного общеобязательного догматического определения в области эсхатологии**, если не считать краткого свидетельства Никео-Константинопольского символа о втором пришествии («и паки грядущего со славою судити живым и мертвым, его же царствию не будет конца»), а также о воскресении мертвых и жизни будущего века. Эти догматы веры, засвидетельствованные символом, на основании прямых обетований Господа, однако остаются также не разъясненными в богословии, хотя и почитаются как будто сами собою очевидными в догматическом сознании, чего, однако на самом деле и нет. Все же остальное, относящееся к разным сторонам эсхатологии, не имеет для себя догматического определения, но представляет предмет догматической доктрины, еще подлежащей свободному богословскому исследованию. Если скажут, что отсутствие прямого церковного определения возмещается наличием твердого церковного предания, патристического и иного, то в ответ на это приходится указать на неточность, а то и прямую неверность такого утверждения. Не говоря о том, что это предание по своему составу вообще недостаточно и пестро,²⁴³

самое же главное, здесь имеется отсутствие единого предания, с наличием, по крайней мере, двух совершенно разных вариантов: доктрина, ведущая происхождение от Оригена и стабилизированная в учении св. Григория Нисского и его молчаливых и открытых приверженцев, с одной стороны, и распространенное учение, имеющее многих представителей, но до сих пор еще не выдвинувшее таких, которые были бы равны по силе богословской мысли и значению выше названным. (Может быть, в эту же группу можно отнести и бл. Августина, величайшего из учителей Западной Церкви, однако, своеобразие его мировоззрения ставит его вообще особняком, в особенности для восточного богословия.) В отношении к отдельным патристическим доктринам, не меньше как при систематизации библейских текстов, еще необходимо исследование, предшествующее догматизированию. Пред лицом такого фактического положения вещей представляется неправильным, если догматическая доктрина, излагаемая в схоластических руководствах, выдает свое учение за авторитетные и обязательные догматы Церкви и с нарочитой настойчивостью требует им подчинения, как таковым. В ответ на подобное требование следует совершенно решительно и определенно установить, что здесь имеет место преувеличение и недоразумение. Доктрина, излагаемая в руководствах, отнюдь не представляет собой такого догматического учения, которому можно только подчиниться помимо собственной проверки и исследования, но выражает собою лишь мнение господствующего большинства, соответствующее состоянию богословской мысли, не более. Оно, будучи свойственно определенной эпохе прошлого, в настоящее время все более теряет свой авторитет и во всяком случае нуждается в новом пересмотре. Принимать же богословские мнения, свойственные притом лишь одному типу мысли, за догматические определения Церкви нет достаточных оснований. Эсхатологическое богословие остается открыто для исследования и ныне. Разумеется, это не в одинаковой степени относится к разным его сторонам, но имеет силу в отношении к самым основным и решающим. Опыт подобного исследования и

пересмотра эсхатологической доктрины (каковое уже производилось и производится в наше время, – из русских можно назвать проф. Несмелова, о. П. Флоренского, Бердяева) представляют собой и настоящие главы, посвященные софиологической эсхатологии.

На основании объективного положения вещей в православном богословии можно спорить, по крайней мере, о том, существуют ли в православии уже кристаллизовавшиеся догматические определения в области эсхатологии. Поэтому и отрицание наличия таковых, по нашему убеждению, не представляет собой нарушения *regula fidei*. Только католическая доктрина с ее склонностью давать догматические определения по возможности по всем вопросам утверждает себя компетентной к тому же и в области эсхатологии, и она заражает этим догматическим максимализмом и богословие православное, которому таковой сам по себе не свойственен.

Существуют черты, вообще свойственные эсхатологическому богословию, которые и делают его особенно не удовлетворяющим своей цели. Эти черты можно кратко определить как рационализм и антропоморфизм. В общей форме обе эти особенности могут быть выражены так. Рационализм стремится охватить предмет мысли рассудочными схемами, преодолевающими всякое противоречие и утверждающими свою самодостаточность для мысли. Вследствие этого, он заранее ограничивает область мысли уразумением последних судеб мира на основании четырех логических законов (тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания). Он или вовсе исключает из области бытия все, что в эти рамки не укладывается, или же, что еще хуже, насильственно приспособляет к своим схемам то, что в них явно не вмещается. Эсхатология же принципиально имеет дело с бытием, теперешнему миру трансцендентным и одною его мерой неизмеримым. Те же его определения, которые являются антиномическими, соединяют черты, на языке рационалистического мышления разрешающиеся в логические противоречия, или абсурды. Они для него подлежат устранению, упрощению, отрублению, рационализации.

Рационализм вовсе отрицает антиномическое мышление, которое свойственно эсхатологии. Тем самым устраняются и иные возможности бытия, кроме тех, которые доступны его теперешнему состоянию, т. е. в сущности отвергается тайна его, трансцендентная данному состоянию. Но именно это-то предположение и лежит в самом основании эсхатологии. Такое плоскостное мышление, знающее лишь два измерения, проявляет себя и в эсхатологической экзегетике, в которой им преодолевается антиномика эсхатологических текстов. Они приспособляются к жизни этого эона, переводятся на язык нашего мира, укладываются на прокрустово ложе не соответствующего своему предмету мышления. Благодаря такому переводу эсхатология, хотя и приближается к эмпирическому бытию нашего мира, но теряет свою силу и остроту.

Но рационализм есть и ни что иное, как антропоморфизм в мышлении. Антропоморфизмом в богословии (в отличие от истинного антропологического принципа) является применение к области божественной ограниченной меры человеческой, это имеет место в особенности в учении о суде и наказании. Благодаря этому антропоморфизму эсхатология перестает быть тем, что она есть и чем должна быть, т. е. онтологией и антропологией, раскрывающихся в последних судьбах человека. Онтологическая постановка вопроса заменяется уголовно-правовой, и масштабами кодекса о наказании меряются тайны любви Божией. Эта уродливость антропоморфизма, разумеется, устраняет софиологическое уразумение судеб мира и человека. Тайна глубины и богатства Премудрости Божией раскрывается в руководстве к устройству образцовой тюрьмы с бессрочным заключением. Эти и подобные мнимые догматы, без всякого колебания, включенные в догматику антропоморфизмом в качестве последнего и единственного слова, суть порождение скудости богословского разума и сухого, себялюбивого сердца. Эсхатология, насколько она есть откровение и пророчество, должна поставить пред собой в качестве задачи подлинно онтологическую экзегезу относящихся сюда текстов, искание их внутренней связи и богословского значения. Разумеется, при

этом опыте экзегезы должна быть учтена и принята во внимание совокупность учений, имеющих в предании истории и понимаемых не по букве, но по духу, в полноте исторического их контекста. Однако и при всем том эсхатология остается еще областью богословского исследования, на путях к грядущему догматическому определению, когда таковому, по велению Промысла Божия, суждено осуществиться в жизни Церкви. Впрочем, такое требование его является отнюдь и не безусловным. Ибо есть тайны будущего века, непостижимые судьбы и неисследимые пути Божии (Рим. 11, 33), которым, может быть, и не суждено до конца раскрыться в этом веке. Конечно, для практического руководства все же остается нам повеление и обетование Божие «ищите и обрящите, толцые и отверзется» (Мф. 7, 7). Но надлежит дать место и тайне Божией.

1. Конец века сего

«(Чаю) жизни будущего века», гласит символ веры Никео-Константинопольский, и это есть последнее слово его богооткровенной мудрости. Но начало жизни будущего века предполагает конец этого, в котором мы живем, а с ним и всего мира. Творение Божие, призванное к бытию Богом, нерушимо и бесконечно, и в этом смысле мир не знает конца, «вечен». Но тот образ мира, который сделался ему свойственен после грехопадения с началом нашего времени или этого века, преходящ и конечен: «преходит образ века сего» (1Ин. 2, 17). И именно в этом смысле говорится о конце этого мира и о кончине века. Ведение конца широко распространено в человечестве, ему свойственно инстинктивное убеждение о конечности мира, которая подобна и личной смерти. Оно находит свое выражение и в язычестве с его мифологией, и только духовная скудость современного позитивизма допускает ему вовсе уклоняться от этого вопроса или топить его в представлениях о бесконечном прогрессе, устраняющих подлинную катастрофичность мирового бытия. Откровение же, и ветхозаветное (с апокалипсисами и апокрифами), и новозаветное, – с одинаковой настойчивостью и определенностью учит о конце мира и истории, о том катастрофическом многоточии, которым заканчивается книга земного живота. Изображением последнего дня, дня Господня, переполнены и ветхозаветные пророчества (Псалмы, Исаия, Иоиль и др.), Откровение и «эсхатологические речи» Господа (особенно Мф. 24), и вся вообще новозаветная письменность. В символических образах мирового пожара и потрясения стихий здесь изображается неизобразимое, поскольку конец мира лежит за гранью его теперешнего бытия, ему трансцендентен. Идея претворения космоса, которое отнюдь не есть его уничтожение, а лишь преображение, выражается в образах разрушения старого и «творения нового неба и новой земли», причем это последнее не есть новый шестоднев творения из ничего, которое уже неповторимо, но обновление созданного мира. Это обновление есть творческое действие Божие над

миром, ему присуща в этом смысле новизна, здесь действует божественная, сверхтварная сила, миру трансцендентная. Она не может быть объяснена из жизни этого мира и его сил, она не вытекает из «эволюции» мира, но ей трансцендентна. Здесь как бы нарушается связь мировой причинности (которая, впрочем, никогда и не была сплошной и непрерывной, поскольку наряду с физической в мире действует и духовная причинность), и в жизнь мира входит сверхмирная сила, божественная. Однако и эта божественная сила не упраздняет собственного бытия мира, как не уничтожается он даже и в катастрофе или конце этого греховного мира. Здесь проявляется своеобразный «синергизм» мира, сотворенного изначально, с силой божественной, его обновляющей. Само обновление входит в жизнь мира, как трансцендентное ему начало, однако при том сохраняется и первоизданная полнота мира. Здесь тайна творческого всемогущества Божия, для человека отсюда совершенно недоступная. Однако действительность этого синергизма следует из того, свидетельствуемого Откровением, факта, что действие Божие наступает лишь в наличии известного состояния мира, его зрелости и даже изветшания. Мировая катастрофа не есть новый, как бы седьмой или восьмой день «Шестоднева», она остается в его пределах, хотя и переводит его в состояние, трансцендентное теперешнему. Один из излюбленных образов для выражения этой идеи есть огонь, расплавляющий, очищающий и переплавляющий элементы мирового бытия, но отнюдь не уничтожающий, кроме лишь тленного и уничтожимого (ср. с одной стороны, 2Петр. 3, 10: «небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись разрушатся, земля и все дела на ней сгорят», а с другой стороны, образ небесного Иерусалима, сходящего с нового неба на новую землю, в который «цари земные принесут славу и честь свою». Откр. 21, 24).

Т. о., утверждается онтологическая связь между нашим миром и грядущим, которые суть один и тот же мир, в различных его состояниях, но в то же время устраняется эволюционный переход от одного к другому, – они разделены – или соединены – между собою пропастью, трансцензом. Это же

самое должно быть применено и к временам и срокам этого свершения, которые прежде, как и теперь, вызывали недоумения и сомнения в том, когда это будет, и будет ли (ср. 2Пет. 11, 4–10). Мировая катастрофа, обращенная к миру, совершится в его пределах, но на самой грани его и в этом смысле уже за временем этого мира: «приидет же день Господень яко тать нощию», – трансцендентно к земному времени, помимо всякой его календарной даты, даже с упразднением календаря, распадением связи времен. (Замечательно, что этот же образ: «яко тать в нощи» применяется Господом и к Его второму пришествию, Мф. 24, 43, в аналогичном значении, см. ниже).

Но эта же самая сверхвременность во времени и потому календарная неопределимость конца мира утверждается не только в отношении к стихиям мира, но и к человеческой истории. Здесь эта же трансцендентная иноприродность конца в отношении к земному времени выражается в иных образах, но вполне аналогичного значения. В эсхатологических речах Господа указываются разные признаки приближающейся кончины века, и верующие призываются к внимательному наблюдению этих признаков, как будто указующих близость этого свершения (иные пытаются определить его в годах и событиях). И, однако, не взирая на это, в Слове Божиим решительно свидетельствуется неизвестность этого времени, как и внезапность наступления конца. Образы Евангелия говорят о неместимости этого конца в наше время с его сроками. Сеть времени разрывается, и сквозь нее внезапно просвечивает иное время, сверхвремя, и не как одно из событий этого времени с его временами и сроками, но ему трансцендентное. Подчеркивается именно разность, несовместимость времени века сего и «будущего» века. «Ибо как в дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех: так будет и пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24, 38–9). Жизнь человеческая связана своими вчера и завтра, между которыми висит сегодня, но последний день мира не имеет для себя завтра и не станет вчера, им вообще прекращается этот

счет времени, он находится вне его, в другой временности. В этом же времени его никогда и не будет. В этом состоит характер внезапности его наступления, которая есть трансценз: «как молния восходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (27). Подобное же значение имеют и тексты Мф. 24, 42, 44; «не знаете, в который час Господь ваш придет... ибо в который час не думаете, придет Сын Человеческий», потому духовно «бодрствуйте», и «будьте готовы». Это не значит, что второе пришествие совершится все-таки в один из часов жизни этого мира, или его календарных сроков, хотя и неведомый. Напротив, это означает, что того дня и часа вообще нельзя знать, потому что он и не принадлежит времени этого века, его жизни, но находится за их пределами. Конец подобен смерти, которая, хотя по сию сторону ее, для остающихся в мире происходит в данном месте в определенное время, но для самого умирающего происходит уже не в этом времени, но за его пределами, за гробом, с его собственными, иными временами и сроками. Однако здесь, при конце мира, уже не останется того, кто бы воспринял совершающееся, как событие этого времени, последнее просто гаснет, чтобы возгореться уже иначе, по-новому. Итак, можно знать о конце, что «близко, при дверях» (33), и должно всегда «бодрствовать», будучи «готовы», и, однако нельзя знать, в «который час Господь придет», ибо такого часа и не существует во времени этого мира, он наступает за его пределами. Он не войдет в ряд исторических событий, как падение Рима, крестовые походы, мировая война, его вообще нет в истории, п. ч. он лежит за историей. Поэтому-то конец есть предмет веры по преимуществу и потому так легко и естественно в него не верить, оставаться самодовлеющими в жизни этого мира. Так это было еще издревле, ибо всегда находились «говорящие: где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2Петр. 3, 4). Однако «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением, но долготерпит нас... Приидет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с

шумом прейдут, стихии же разгоревшись разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (9–10). «День Господень» непосредственно соединяется здесь с мировым пожаром, разрушением самого мира с его временем.²⁴⁴

Конец этого века есть дело Божие, определение воли Отца: «о дне том и часе (сказано на антропоморфном языке нашего времени) никто же весть, ни ангели небеснии (ни Сын – у Мк. 13, 32), токмо Отец Мой един» (Мф. 24, 36) «Несть ваше разуметь времена и лета, яже Отец положи в Своей власти» (Деян. 1, 7). Это значит, что конец века есть творческий акт Божий, который пребывает во власти Отца, Вседержителя, Творца. Хотя этот акт и находится (как уже указано выше) в синергическом соотношении с человеческой историей и свободой, однако он включает в себя творческое действие Отца над миром. Поэтому в отношении к собственной жизни мира он есть нечто новое, ему трансцендентное. Искать его эволюционного объяснения в естественной жизни мира, находить для него природную необходимость (как это делается иногда в апологетической ревности даже и у богословов) значит не понимать трансцендентного его характера, умалять его творческое значение. Эта его прямая зависимость от воли Отца и в этом смысле трансцендентность для мира находится в связи с неизвестностью его времен и сроков, его независимостью от жизни мира. Здесь мы имеем дело с действием всемогущества Божия, его откровением как бы в новом дне творения. Идея трансцендентного конца мира и этого века должна быть принята во всей ее силе. И в таковом качестве она может быть лишь предметом религиозной веры. Только сам Бог через пророков Своих может открыть об этом, и Христос свидетельствовал об этом, как Богочеловек, в осуществлении Своего пророческого, человечески-кенотического служения, проходя которое и сам Он в самоумалении Своем не знал времени конца (Мк. 13, 32), хотя после Своего прославления Он уже его ведает (о чем свидетельствует со всей силой Апокалипсис: «откровение И. Христа, которое дал Ему Бог» (1, 1). Но и при этом само определение, как и начало творения мира, принадлежит небесному Отцу.

2. Парусия

Кончина века приходит не обособленно, как отдельное событие, но в цельном эсхатологическом контексте.²⁴⁵ На этом фоне центральным свершением является **парусия**, *παρουσία*, второе при **пришествие** Господа нашего Иисуса Христа, обетованное в слове Божиим и догматически провозглашенное в символе веры. «и паки грядущего со славою».. Что такое парусия? Что она означает?

Прежде всего надо принять во внимание все черты, которые ей свойственны, согласно Откровению. Парусия есть, но буквальному смыслу, **пришествие** Господа в мир; так она определяется в ряде текстов: «**приидет Сын Человеческий...**» (Мф. 16, 27; Мк. 8, 38; Мф. 25, 31), «грядущий на облаках небесных» (Мк. 13, 26; 14, 62; Мф. 24, 30; 26, 64). Это пришествие, в отличие от первого, – бывшего «сшествием с небес», по слову Символа, – есть **второе**, уже возвращение в мир. Оно связывается с предшествующим отшествием из мира в Вознесении, согласно обетованию, данному апостолам через ангелов: «сей Иисус, вознесшийся от, вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1, 11). Вознесение уже предполагает грядущую парусию, так же, как и эта последняя – совершившееся Вознесение. Эта связь так и выражена в проповеди ап. Петра: «да приидут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, которого небо должно было принять до времени свершения всего»... (3, 20–1). Та же мысль вытекает из сопоставления и следующих двух текстов: «Наше же жительство на небесах, откуда мы ожидаем Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа» (Флп. 3, 20). «Пришествие Господа приближается» (Иак. 5, 7–8).

Итак, парусия есть **возвращение** с небес в мир вознесшегося Господа: «в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1Фес. 3, 13), «сам Господь сойдет с неба» (4, 16; 1Кор. 15, 23), «Христос... во второй раз явится.. для ожидающих Его» (Евр. 9, 28). Далее, парусия описывается, как **явление** Господа

И. Христа, и это есть одно из самых основных ее определений в Слове Божиим: «ожидаю явления Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1, 7; 2Фес. 1, 7, 1Тим. 6, 14; 2Тим. 1, 10; 1Петр. 1, 13; 2Тим. 4, 1: «в явление Его и Царствие Его»; Кол. 3, 4: «когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе»; 1Петр. 4, 13: «явления славы Его» (5, 4); 1Ин. 11, 28: «когда Он явится... в пришествии Его»; Откр. 1, 7). Обращает внимание тождество этого выражения в применении как в парусии, так и к земным явлениям Господа после Его воскресения; Мк. 16, 9, 12, 14; Лк. 24, 34; Ин. 21, 1, 14; наконец, свидетельство ап. Павла (1Кор. 15, 5–8) о явлениях Христовых. (Параллельно с выражением: «явился Иисус» имеем: «приблизился Иисус» (Мф. 28, 18, Лк. 24, 15); «пришел Иисус» (Ин. 20, 19), «стал посреди их» (26), «увидев Его» (Мф. 28, 17, Ин. 20, 14, 18, 25). Итак, парусия есть явление Господа, доступное и внешним чувствам – видения, слышания, осязания, вообще имеющее признаки земной конкретности.

Наконец, неизменным признаком парусии служит явление Господа **во славе**, с чем обычно соединяется, а в известной степени по смыслу тождественно, явление на облаках небесных (ср. явление славы в Преображении и в ветхозаветных доксологиях), а также сидение на престоле: «когда приидет во славе Своей и Отца и святых ангелов» (Лк. 9, 26); «приидет во славе Отца Своего со святыми ангелами» (Мк. 8, 38, ср. 13, 26); «увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 30): «когда же приидет Сын Человеческий и все святые ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей» (Мф. 25, 31; ср. 26, 64; Мк. 14, 62). Второе пришествие есть, таким образом, «явление славы Его» (1Петр. 4, 13) Образ этого пришествия характеризуется такими же чертами внезапности и трансцендентности, как и общее свершение кончины мира. Оно будет всеобщим: ««как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого» (Мф. 24, 27; Лк. 17, 24). Оно будет неожиданным прорезающим земную обыденность своею трансцендентностью (Мф. 24, 37–44; Лк. 17, 26–30). Оно будет неумолимо в своей очевидности: «тогда явится знамение Сына

Человеческого на небе, и тогда восплачутся все племена земные, и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 30).

После этой предварительной сводки библейского учения о парусии обратимся к догматической экзегезе отдельных ее черт, и, прежде всего, к самой основной: что есть сама парусия, в качестве паки – пришествия, возвращения Христа в мир, Им в Вознесении оставленный? Здесь нам предстоит возвратиться к основным положениям христологии,²⁴⁶ в частности, к догмату Вознесения, в связи со всем комплексом догматики Боговоплощения. При фактическом отсутствии общепринятого догматического учения о Вознесении, естественно, не могло быть и ясного учения о Парусии, поскольку оба они неразрывно связаны между собою, как две стороны одного и того же догмата. Чтобы измерить, так сказать, силу Парусии, как возвращения Господа в мир, нужно точнее определить силу Вознесения, как Его удаления из этого мира. Прежде всего, здесь надо совершенно устранить мысль об оставлении Им мира окончательном, с прекращением связи с ним, т. е. развоплощении, вследствие чего «сшествие с небес» с принятием человеческой плоти оказывалось лишь временным – и даже кратковременным – эпизодом в жизни мира, прерванным и законченным чрез Вознесение. Разумеется, такая мысль является худшим догматическим абсурдом, противоречащим собственному обетованию Господа: «не оставляю вас сиротами, прииду к вам. Еще не много, и мир не увидит Меня, а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы живы будете» (Ин. 14, 18–19), «се Аз с вами есмь во вся дни до скончания века» (Мф. 28, 20). Господь в Своем воплощении на веки «яже на земли соединил небесным».²⁴⁷ Эта связь нерасторжима и нерушима. Она осуществляется, прежде всего, **духовным** присутствием Христа в мире силою Пятидесятницы, которая наитием Св. Духа как бы духовно возвращает Христа, делает Его присутствие доступным, жизненно ощутимым: «живу не я, но живет во мне Христос». Эта духовная жизнь во Христе, действие Христа в человеке, сгущаясь в напряжении, может по особому смотрению Божию выражаться даже в небесных явлениях Христа, хотя и

совершенно отличных от Парусии. Сюда следует отнести, прежде всего, явление Христа Савлу на пути в Дамаск, о коем он сам говорит, в сопоставлении его с явлениями воскресшего Христа до Вознесения: «а после всех явился и мне как некоему извергу» (1 Кор. 15, 8). Однако тексты Деян. не позволяют вполне отождествлять этого особенного явления с ними.²⁴⁸ Таково же явление Христа в небесах первомученику Стефану, относительно которого особо засвидетельствована его духовность: «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 55). (Аналогичные явления бывали и святым, напр., преп. Серафиму). Это суть вообще свидетельства духовного сопребывания Христа с Церковью, сопровождаемого даже неким Его созерцанием.²⁴⁹ Наряду с этим, следует поставить Его пребывание, не сопровождающееся созерцанием Его образа, но лишь таинственным ведением силы Его, в таинстве Евхаристии (или даже помимо таинства пребывание Христа на земле через излившуюся воду и кровь из ребра Его на кресте, Св. Грааль). В божественной Евхаристии онтологическое значение имеет, конечно, пребывание Христа на земле в Св. Дарах, даруемых Им для причащения. Однако это пребывание Христа во плоти, чувственно осязательное и духовно удостоверяемое, остается таинственным или в известном смысле даже тайным. В нем зрится лишь вещество этого мира, таинственно преложенное в Тело и Кровь Христову, однако недоступно чувственному восприятию. Пребывание Христа во Св. Дарах остается зримо-незримым, таинственным. Чрез него преодолевается удаление Христа из мира, ибо устанавливается живая связь с ним чрез вкушение евхаристической пищи и питья (Ин. 6, 54), как бы евхаристический мост между небом и землею. Христос становится доступен миру во плоти, в прославленном теле, но лишь таинственно чрез причащение, Его же собственная жизнь остается сокрыта в небесах. Божественная Евхаристия есть дар и **плод** пребывающего боговоплощения, на веки нерушимого и по Вознесении. Однако она не преодолевает последнего в том смысле, что в ней не возвращается Христос на землю так, как

Он был на земле в дни земного служения, и как обещано это ангелами на горе Вознесения. Хотя Евхаристическое пребывание Христа на земле в себе имеет нечто от Парусии, однако оно не только не устраняет грядущего ее свершения, но само ее призывает. Полнота обетования Господа относится не к таинственному лишь, но явному Его пребыванию «со всеми во вся дни», и молитва: **маранафа, ей гряди** родилась из пламенного евхаристического чувства первохристианства. Можно сказать, что Евхаристическое пребывание Христа и Парусия в этом смысле связаны между собой в отношении пришествия Христа в мир, как обетование и исполнение. Однако **таинственное** пребывание Христа на земле, которому не препятствует, но соответствует Его пребывание на небесах, с седиением одесную Отца, не только не исчерпывает всех возможностей общения со Христом, связанных с боговоплощением, но определенно их ограничивает лишь образом духовно-таинственным, и в этом смысле спиритуалистическим. Для этого последнего как будто и не существует его новое пришествие в мир, с пребыванием на земле, во всей полноте доступности Его человекам. В этом смысле оно даже меньше того, какое имели окружавшие Христа на земле до Его смерти и воскресения,²⁵⁰ а также и после Его Воскресения до Вознесения.²⁵¹ Парусия, как паки-пришествие Господа в мир, выражается поэтому, прежде всего, в **явлении** Его, в Его видимости. **Это** именно, прежде всего, и выражено в словах ангелов при Вознесении: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как **вы видели Его** восходящим на небо» (Деян. 1, 11).

Но очевидна уже наперед вся разница между кенотическим явлением Его в земном унижении, и даже по воскресении, когда все-таки возможно было видеть и не сразу узнать Его даже близким и любящим (Мария Магдалина, Петр и Иоанн, два ученика на пути в Эммаус). В Парусии же это явление будет молниеносным, блистающим и всеобщим, – нельзя будет не видеть и не узнать того знамения. Когда явится «знамение Сына Человеческого на Небеси», «тогда восплачутся все племена земные, и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках

небесных с силою и славою великою» (Мф. 24, 30). «Се грядет с облаками, и узрит Его всякое око, и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр. 1, 7; ср. 2Фес. 1, 10). Можно сказать, что как в загробном мире является невозможным отрицание бытия Божия, которое становится самоочевидным, так и здесь подобной же самоочевидностью станет уже сошествие с небес Христа, Сына Божия, Сына Человеческого. Поэтому первое пришествие Христово в уничижении оставляло полную возможность его не заметить, презреть, возненавидеть; второе пришествие «во славе» совершенно исключает такую возможность. Христос здесь и является таким, каким Он есть, Господом во плоти.

Удаление Господа из мира в Вознесении имеет не окончательное, но лишь промыслительное значение в спасении мира чрез боговоплощение. Вознесение Господа во плоти есть, прежде всего, завершение кенозиса, вместе с прославлением Господа в человеческом естестве, – чрез одесную Отца седение; далее, оно имеет значение для завершения спасительного подвига чрез ниспослание Св. Духа в Пятидесятницу, в десятидневии в небесах. Но спрашиваем себя: исчерпывается ли это завершение даже Пятидесятницей для сидящего одесную Отца Сына Божия, и не остается ли еще новых времен и сроков в соделании Им нашего спасения? Все ли оно уже совершено и закончено, или же и для пребывания во славе, и после преодоления кенозиса, остается нечто несовершенное в деле Христовом, еще предстоящее и, следов., связанное с новыми временами и сроками? На этот вопрос, человечески дерзновенный, мы имеем, однако определенный ответ в Откровении. Им свидетельствуется, что вечная жизнь Христа в небесах, одесную Отца, т. е. во всей силе божественности, непостижимым образом, антиномически, остается связана с временами и сроками этого мира, и теперь срок этот определяется от Вознесения до Парусии. Таким образом постигаем мы еще и новое значение пророчесственных слов ангелов, обращенных к ученикам по Вознесении; «приидет (Иисус) **имже образом**, яко видесте его грядущим на небо» (т. е. еще в пределах земных свершений). Мы уже знаем также и

свидетельство апостольское: «да приидут времена отрады от лица Господа, и да **пошлет Он предназначенного** вам И. Христа, которого небо должно было **принять до времени свершения всего**»... (Деян. 3, 20–21). Здесь прямо и определенно устанавливается новое время и срок уже в небесах. Точнее можно определить его от Пятидесятницы до Парусии, нового сошествия Христа с небес. Этот срок определяется свершением не только в мире, куда Господь приходит, но и в небесах, откуда Господь приходит. Для нас сокрыто неведением то, что именно совершается с Господом, сидящим в небесах одесную Отца. Однако откровение удостоверяет нас именно в таком предстоящем свершении. Об этом же свидетельствуют и следующее таинственные слова Господа в прощальной беседе с учениками: «и когда пойду и приготовлю место вам, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были где Я» (Ин. 13, 3). Его наступление происходит волей Отца, который «пошлет» (20) «предназначенного вам» (т. е. в определенное время и срок) Иисуса. Отец ведает «день и час» Второго пришествия, ибо Он Сам его определяет, посылая Сына, Который и в этом творит волю Отца. Однако Сын не только посылается, но и Сам грядет в мир, подобно тому, как воскрешаемый Отцом Он и Сам воскресает, а возносимый Отцом и Сам возносится. При этом как Воскресение, так и Вознесение предполагает совершительное действие Духа Св., почивающего на Сыне, и это же самое мы должны утверждать и относительно Парусии. Сын, хотя и сам приходит в мир, в Парусии, однако Он посылается Отцом, действием Духа Св., «Духа Славы, Духа Божия», «в явление Славы Христовой» (1Петр. 4, 13). Поэтому, прежде всего, следует установить, что и Парусия, как и все события Боговоплощения: Рождество Христово, Крещение, Воскресение и Вознесение, являются делом Св. Троицы, в соответствии ипостасному характеру каждой из ипостасей, есть в этом смысле троичное свершение. Следует заранее совершенно исключить возможность предположения, будто Христос в Парусии, посылаемый в мир Отцом, в этом свершении остается не соединен с Духом Св., Который, будучи уже послан в мир, пребывает и в небесах, и в

мире единовременно. Тем самым Он являет Собою божественный путь с неба на землю, который уже ранее проложен был Его сошествием с неба для боговоплощения и завершен Вознесением и Пятидесятницей. Вообще троичное богословие не знает диадического лишь действия Отца и Сына без участия Св. Духа. Поэтому и вообще Парусия должна быть явлена в богословской мысли, как новое откровение Св. Троицы в творении: Отец – посылающий, Сын – грядущий, Дух Св. – уже посланный и Сына в мире сдвигающий.

Основная характеристика Парусии есть явление Христа **во славе**, в прямое противоположение первому Его пришествию в мир – в уничижении. Тогда Христос пришел в мир, родившись в Вифлееме, никем почти не знаемый и не замеченный, в скотий пещере в зимнюю ночь; теперь Он приходит на облаках небесных, зримый всеми племенами земными. Тогда лишь в небесах Его славословили ангелы, теперь же Он приходит во славе, окруженный всеми святыми ангелами, для всех людей зримый. Надо помнить, что встреча грядущего Христа происходит за гранью смерти или «изменения», т. е. уже в ясновидении духовного мира вообще, почему и сопровождение свв. ангелов, так же, конечно, как и святых, «Христовых в пришествие Его» (1 Кор. 15, 23), будет для всех явно. Явно будет для всех и пламенное знамение Сына Божия, оно же есть и «знамение Св. Троицы», честный Крест. Здесь уже можно установить различие между земными явлениями Господа и Его же явлением во славе в Парусии. Господь жил среди человеков в этом мире, как нам со-Человек, Его «мы видели своими очами, рассматривали, и осязали руки наши» (1Ин. 1, 1), причем, сами оставаясь в этом мире, в нашей собственной телесности. Уничтожение Господа было столь глубоко, и завеса плоти, сокрывавшая Его Божество, была столь непроницаема, что наше естество не потрясилось Его явлением, которое не превышало человеческих сил. «Явлений» прославленного Христа, имевших место после Воскресения Его, удостаивались только избранные (1 Кор. 15, 5–8). Эти явления, конечно, уже отличались от того видения Господа, которое было доступно всем во время Его земного служения. Они были именно

явлениями Воскресшего, как свидетельства об Его воскресении, чрез которое Он уже возвысился над миром и отделился от него, пока не был вовсе из него восхищен Вознесением. Эти явления Прославленного Господа служат как бы промежуточной ступенью ко встрече Его во славе, которая относится к Парусии. В них становится Христос зримым для всех в блистании Божества в прославленном человечестве: Бог в человеке и Человек в Боге, Богочеловек, влекущий к Себе все племена земные («и когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе»: Ин. 12, 32).

Явление Христа в Парусии не знает для себя никаких ограничений, будучи всеобщим, повсеместным и всевременным, его видят ему радующиеся и его трепещущие, любящие и ненавидящие. В этой всеобщности есть такая принудительность очевидности, которая аналогична очевидности бытия Божия и всего духовного мира в загробном состоянии. Это явление Христа антропоморфно-символически описывается, как пришествие Его на облаках небесных. Очевидно, все эти выражения, приурочивающие Его явление к определенному месту и времени, совершенно не адекватны, поскольку в нем мы имеем иную временность и пространственность, нежели наша, если только здесь вообще уместно о них говорить. Явление Христа в Парусии вообще выводит нас за пределы этого мира, как метафизическое или метакосмическое. Это «мета» μέτᾱ есть устранение порога между двумя состояниями бытия мира. Христос чрез Парусию не явится в пределах этого мира под этим небом и на этой земле и пред этим человечеством. Оно уводит Его в новом мире, и самое это явление будет уже совершившимся коренным изменением отношения между Богом и миром.

Это изменение выражается, с одной стороны, в новом приближении Бога к миру чрез Парусию, а с другой – и в новом приближении творения к Богу. Наша теперешняя жизнь отделена от Парусии, а вместе и приближается к ней через смерть и загробное состояние или эквивалентное ей «изменение», за которым следует воскресение. Это последнее не есть простое оживление умерших в их телах, но и их изменение в

соответствии прославленности Христова человечества. Это выражено на символическом языке Слова Божия таким образом: «Сам Господь при возвещении при гласе Архангела и трубы Божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде, потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1Фес. 4, 16–17). Здесь говорится о «восхищении», которое равнозначуще трансцензу смерти и воскресения, о встрече с Господом «на воздухе» и «всегда пребывании» с Ним.²⁵² Это всеобщее изменение распространяется и на весь природный мир, так что вообще парусия совершается не в этом мире, но на новой земле и под новыми небесами. Теперешний же мир, эти небо и земля, Христа снова вовсе и не увидит. Поэтому парусия не есть событие в жизни этого мира, и тем менее **одно** из его событий, но она есть свершение, изменяющее всю жизнь этого мира, как и всего человечества, проходящего через воскресение. Явление Христа на небе, Его сошествие с него на облаках небесных в сопровождении ангелов и святых, видимое одновременно во всех местах, всем человечеством, есть, конечно, лишь символический образ того, что неописуемо и невыразимо на немоном языке нашей пространственности и временности. Это значит лишь, что весь мир и все человечество окажутся пронцаемы явлением Христовым, его восприимут и ощутят.²⁵³ К этому надо еще присовокупить, что это явление совершится одновременно не только пред всем человечеством, но пред всеми святыми ангелами, в сущности в него **по своему** включаются даже и падшие духи, которые, разумеется, уведают пришествие Господа, прежде всего, как совершившееся изгнание из мира князя мира сего и их самих, обличение и суд. Одним словом, картина явления Господа совершенно не представима, и она служит, лишь для выражения общей мысли, что Господь в парусии будет явлен и доступен **всему** творению, которое станет прозрачно для Его присутствия.

Наряду с этим **вселенским** характером парусии, следует установить, как самую основную ее черту, пришествие Христа **во славе**. Что же означает в данном случае **слава**? Очевидно,

здесь, прежде всего, имеется в виду противоположение кенозису, пришествию Христа в уничижении. Время последнего миновало. В ответ на уничижение «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени», – «Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 9–11). Христос по Вознесении уже прославлен у Отца «славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5). Эта предвечная слава, присущая Логосу, стала свойственна и Богочеловеку в соединении обоих естеств, как Божеского, так и человеческого, и она сопровождает Его в явлении миру. В предварении эта слава была явлена, как осияние светом преображающим, на горе Фаворской. Но это было только явление славы, но не сама Слава. Что же есть Слава? Слава во Св. Троице соответствует откровению Третьей Ипостаси в двоице самооткровения Отца: Слово всех слов – Истина всякого бытия, осуществляемая Духом Святым, на Сыне почивающем. Сын и Дух Святой, как самооткровение Отца, соединены нераздельно и неслиянно. Дух Св., почивающий на Сыне, как ипостасная Слава Божия, и есть именно та слава, о которой они свидетельствует: «прославь Меня Ты, Отче, у Тебя самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17, 5; однозначно и 17, 24; «да видят Славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира»). «Прежде основания мира» есть образное, антропоморфное выражение, которое, конечно, не может быть понято буквально, как определение временного последования: именно **прежде** бытия мира или после его основания, чем вносилось бы время в недра бытия Божественного. Но оно выражает соотношение между собственной жизнью Бога в Себе, как Абсолютного, и Его откровения в мире, как Творца, Троицы имманентной и икономической.

Кенозис Сына в его сошествии с небес предполагает совлечение Славы, конечно, не в «небесах» т. е. в Троице «имманентной», но в мире, явление ему в бесславии, в образе человеческом, причем это Его земное служение становится и прославлением Его, преодолением бесславия и приведением состояния земного в соответствующее славе небесной: «Я прославил Тебя на земле, совершил дело, которое Ты поручил

Мне исполнить» (Ин. 17, 4), а в ответ на это и Отец прославляет Его. Это прославление выражается в ряде последовательных свершений. Первое прославление происходит при Крещении в сошествии Св. Духа, второе – в Преображении, когда осенение Св. Духа зримо, как свет Фаворский преображающий, третье – в Воскресении, в котором Господь восприимлет уже прославленным Свое тело, четвертое – в Вознесении и одесную Отца Сидении, – для мира незримо и запредельно, – Господь возносит в небо духовно-энергетическое тело славы, тело Вознесения. Последними ступенями завершается кенотический путь прославления Господа, Который и в Богочеловечестве Своем приемлет Славу, Ему свойственную предвечно, или «до создания мира», т. е. всю полноту единения с почивающим на Нем Духом Святым. Нераздельная и неслиянная двоица Сына и Духа Святого в кенозисе Сына по Богочеловечеству и Сама претерпевала некоторый внутренний, взаимный кенозис как бы известного разделения. Сын совлекался Славы в Своем кенозисе, Дух же Св. в собственном кенозисе отделялся от Него, ограничивая полноту Своих даров, так сказать, умерял Свое на Нем почивание. Оба кенозиса идут параллельно, отчасти соединяясь, отчасти разделяясь в путях Своих. В частности, в Вознесении преодолевается кенозис Сына, принятый в Его сошествии с небес, но вступает в силу кенозис Св. Духа, также в Его сошествии с небес (хотя, соответственно ипостасному свойству Его, Он не оставляет и небес, Собою соединяя небо и землю). Это сошествие Св. Духа уже само по себе есть акт кенотический, как таковой, поскольку действие Св. Духа в мире остается ограниченным мерою тварного восприятия, ибо мир еще не может вместить, не расплавляясь и не сгорая, силы действия Св. Духа в полните. В кенозисе сошествия в мир эта сила, самоограничиваясь, как бы обессиливается, синергизм благодати с тварной свободой здесь приводит и к такому самоограничению. Парусия же, каик пришествие Господа во Славе, приносит миру, прежде всего, прекращение этого кенозиса Славы, т. е. Духа Св., который имел место, начиная с Пятидесятницы. «Дух Славы, Дух Божий» (1Петр. 4, 14), уже пребывающий в мире, становится явным в

«явлении славы» (13) Христовой. **Слава**, в которой совершается Парусия, не только принадлежит Христу, но чрез Него сообщается и миру, в котором уже пребывает кенотически Дух Св. Необходимо поэтому понять Парусию не только в отношении к Самому Христу, но и к Двоице Сына и Духа Св., а далее и ко всей Св. Троице. Парусия, как явление во Славе, одновременно есть осязаемое явление Духа Св., на Сыне почивающем и в мире пребывающем. Христос, который в восшествии Своём на небо ниспосылает в мир ипостасного Духа Св. от Отца по Вознесении, в Парусии приносит вместе с Собой и откровение Духа Св., как Славы, можно сказать, его как бы снова действительно посылает в мир. Парусия Христова есть в этом смысле и Парусия Духа Св., которая лишь начинается с Пятидесятницы, но осязаемо совершается вместе с Парусией Христовой.

Обозрим мысленно еще раз этот путь с неба в мир и из мира в небо. Сошествие с небес Христа в боговоплощении подготавливается и совершается предварительным сошествием Св. Духа на Деву Марию, Духоносицу, в Благовещении, оно есть тот образ, в котором сошел Господь с неба, – богоприятие и Богорождение. Далее Сам Господь, как Богочеловек и Духоносец, силою почивания на Нем Духа Св. и собственным Своим служением, соединяет небо и землю. Но когда исполнилась мера Его кенозиса, Он этим же самым путем двоичного соединения обеих открывающих ипостасей, вознесся от мира на небо с тем, чтобы уже с небес еще раз ниспослать Св. Духа в собственной Его Ипостаси. Этим была вполне восстановлена связь неба и земли, совершилось обожение твари, и Дух Св. являет на земле Христа Своею благодатью духовно. Однако и это духовное явление Христа также не есть окончательное, так же, как и явление самого Духа. Христос, явившийся на земле, воплотившийся и вочеловечившийся, вознесшись на небо, как бы снова лишил тем самым мир и человечество того, что им уже было дано и уведано. Подобным образом и огненные языки Духа Св., сверкнув в Пятидесятницу, рассеялись в пространстве, как бы погаснув, и умолкло Его дыхание бурно, как бы растворившись в воздухе. Однако,

остается для полноты нового свершения еще Парусия, в которой Христос снова является в мир, но уже во Славе, т. е. не только сам Он снова становится ему видим и доступен, но видима и Сама эта Слава, Слава Пятидесятницы, Дух Св.. **Парусия знаменует силу не только Боговоплощения, но и Пятидесятницы, Христа во Славе и Славы во Христе, явление в Нем, с Ним и через Него и Духа Святого.** В Парусии Христос приходит в мир таков, как Он пребывает на небесах, в «седении одесную Отца», в полноте Божественной Славы. Завеса кенозиса уже не закрывает Его Божества, Воссиявающего Светом присносущным Духа Св. Именно для такого явления во Славе посылается Отцом и сходит с небес Христос в Парусии для пребывания на земле, которое, конечно, соединяется и с Его премирным пребыванием во Св. Троице на небе: «и тако всегда с Господом будем» (2Фес. 4, 17). Но как же может вынести человек эго явление Господа во славе, и при этом не ослепнуть, не опалиться сиянием Божества, как **возможна** для мира Парусия? Может ли он ее вынести? На гору Фаворскую Господь призвал лишь трех ближайших учеников, и явление славы ограничил только этой горой. Но что было бы, если бы уже тогда лучи света Преображения достигли тьмы, клубившейся под горой, и осветили бы толпу, в страхе и бессилии собравшуюся около бесноватого? Отсутствие здесь такого явления само уже свидетельствует и об его ненужности, и о невозможности, и потому оно осталось видимо только апостолам, «якоже можаху», да и то лишь троим избранным. Между тем в Парусии оно становится доступно для всех. Почему станет это возможно? На это может быть дан только один ответ: Слава Христова, явленная в Парусии, вошла в мир и осияла человечество,²⁵⁴ так что весь мир встретил Христа, грядущего во Славе. Христос осиян этою Славой, которая и прежде была уже в мире, хотя еще не явленная. Это есть Дух Святой, сошедший в Пятидесятницу, Его сила и явление.²⁵⁵ Кенозис Духа Св. при сошествии в мир состоит в умерении Его даров, в ограниченности Его действия. Мир природный сохраняет свою неизменность в тварном бытии, в своей как бы непроявленности, незавершенности. Ему еще предстоит

полнота этого проявления, прозрачность для Духа, явление во славе, прославление. Это прославление связано не с новым пришествием Духа, ибо Он уже пребывает в мире, но с полнотой Его действия. Эта полнота есть преобразование мира в связи с Парусией, то новое небо и новая земля, в которые Христос приходит. То, что Парусия в Слове Божиим приурочивается к мировому пожару, разрушению мира, за которым следует его преобразование, не есть рядоположение или временное совпадение двух параллельных событий. Это есть одно и то же свершение, – пришествие Христа во Славе и явление Славы миру, – действие Духа Св. Этот «огонь», которому «сберегаются нынешние небеса и земля» (2Петр. 3, 7), ко дню Божию, когда «воспламененные небеса разрушатся и стихии растают», есть прохождение мира чрез Пятидесятницу. Огненные языки ее становятся пламенем мирового пожара, не сожигающим, но переплавляющим мир.²⁵⁶ В этом образе мы имеем иероглиф мировой Пятидесятницы. Если Парусия есть второе пришествие Христа в мир во Славе, то она же есть и новое явление Св. Духа, Славы Божией на Христе и в мире. Оно не есть новое Его пришествие, ибо пришедший в Пятидесятницу Дух Св. не оставляет мира, хотя в нем до времени как бы сокрывается. Об этом говорится на символическом языке Откровения, как о граде св. Иерусалиме, нисходящем с неба от Бога: «храма я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель – храм его и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо Слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (21, 22–3).

Воспламенение и разрушение стихий, вообще гибель старого мира, его катастрофа, не должны быть понимаемы, как физическое действие сил, принадлежащих этому миру, наступающее эволюционно в силу имманентного его развития, хотя и катастрофически по образу своего свершения. (Мир уже знал и знает подобные катаклизмы в своей истории). Конец мира есть не физический, но мета-физический. Мир и не кончается, но лишь преобразуется в новое бытие, в новое небо и новую землю. Изменения, которые в нем произойдут, не ограничатся новой лишь комбинацией тех же космических

элементов и действием прежних космических сил, но хождением новой сверхкосмической силы в бытие мира, его преображающей. Это вхождение отразится и на всей физической структуре мира, поскольку он сохранится в естественном своём бытии, причем это последнее раскроется для принятия нового элемента бытия, «славы». И это явление славы, прославление мира внутренне изменит его бытие во всех элементах, по-новому их окачествует. Мы знаем, что мир «физический», его вещество (ὕλη), не замкнут для духа и не чужд ему. В порядке сотворения мира из ничего мир Духом Святым получает свою реальность, вещество и его элементы, так что самые материальные его элементы оказываются и наиболее духовными по силе своей реальности. Далее, многообразие мира, его все, вселенскость, в смысле наличия всех его образов, идей, или слов (λόγοι), вместе с их внутренним взаимопроникновением в «логической» связи, также получает реализацию от Духа Святого, Который есть реальность «космоса», вселенского бытия. С этой стороны мир причастен духу в реальности своей. И, наконец, в жизни своей, в органической своей причинности мир и не существует» как только вещественный, материальный, самозамкнутый в космичности своей, он открыт духу, материально-духовен. Жизнь мира в его причинности нормально вмещает не только космические, природные его элементы, но и «духовную причинность»,²⁵⁷ и только самоослепление материализма мнит его лишь материальным или вещественным, на самом деле он духовно-материален. Эта духовная причинность входит в него чрез мир духовный, как блюдо святых ангелов, и чрез причастность его человеку, его человечность. Но сам человек, и вместе с духовным миром, открыт действию благодати, духа Божественного, который всегда, хотя и неприметно, воздействует на мир силой духовно преображающей. Чрез эту связь с духом мир спасается от своего деистического обособления от Бога, от самозамкнутости и самодовлеемости. Мир имеет открытые двери для духа, для сверхфизического на него воздействия, которое – пред лицом ограниченных законов одного лишь этого мира – есть чудо. Последнее вовсе не есть

упразднение их или разрушение мира с его законами, напротив, само оно включено в постулаты мирового бытия. Мир ждет и жаждет чуда, которое есть сверхфизическое воздействие на мир природный, физический, в раскрытие основной его структуры с ее двойственностью. Чудо теряет свою чудесность, оно даже является единственным законом мира, поскольку последний и сам становится духовен, прозрачен для духа. Его собственное физическое бытие теряет свою отчужденность от духа, но становится прямым его откровением. При этом является прозрачным и всяческое содержание этого бытия, идеи мира светятся в веществе, так что весь мир действительно предстает в гармонии космоса, т. е. в красоте. Преображение мира в славе есть его явление в красоте.²⁵⁸ Т. о., при сохранении всей физической природы мира, нерушимо положенного к бытию в Шестоднев, в преображении изменяется или, вернее, раскрывается метафизическая его структура. В своей прозрачности, внутренней самоочевидности, мир становится сообразным своей идее и в таковом качестве облеченном красотой. И это одинаково распространяется и на природный мир, и на человека, соответственно свойству каждого из них.

Но прежде, чем перейти к особому рассмотрению этих изменений, постараемся догматически выразить самое основание этого преобразования. Как возможна «слава» мира и ее вхождение в него, и что оно означает? Это может быть понято лишь софиологически. Мир с человеком во главе есть тварная София. Это значит, что онтологическая основа его бытия – софийна, она есть божественная сила, погруженная в тварное бытие, – мира, созданного из ничего, но на основе тварной свободы. Эта основа вмещает в себя **«все»**, облеченное силою реальности, и притом «добро зело», она нерушима в творении. Однако она пребывает еще в состоянии становления, самоосуществления на основе тварной свободы. Тварная София есть в этом смысле и становящаяся, творение проходит путь к полноте своего ософиения, к славе. На этом пути руководящее значение принадлежит человеку, как живому образу Божию, ипостасному носителю тварной Софии. В человеке должно было совершаться ософиение, приведение к

Богу творения из внебожественного бытия, в «свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21), вместе с нашим собственным «усыновлением, искуплением тела нашего» (23). Но человек пал на путях тварной свободы, прельщенный диаволом, и увлек за собою тварь, которая «покорилась суеде по воле поморившего ее (20). В этом падении «все согрешили и лишены славы Божией» (3, 23), которая была присуща творению из начала еще в предварении. Восстановление софийности творения относится не к его основе, которая нерушима, но к его состоянию, к возвращению славы и в этом смысле спасению. Это то и стало делом Второго Адама, вочеловечившегося Бога, в единении с Духом Святым, Силой Богочеловечества. Оно содержит в себе всю полноту спасения или ософииения мира, возведение его во славу, не только утраченную человеком, но и большую той, славу божественную: «славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» (Ин. 17, 22) В Богочеловечестве, чрез воплощение Сына и сошествие Духа Святого, мир и человек получили полноту ософииения, София Божественная соединилась с Софией тварной, произошло совершенное обожение творения в соединении двух природ во Христе Духом Святым. Это свершение осуществляется в двух направлениях: изначально в кенотическим, – чрез сшествие с небес для приятия «зрака раба», а затем в противоположном, – чрез прославление. Это последнее совершается в ряде событий: Воскресение Христово, Вознесение в небеса, Пятидесятница, Второе пришествие, в «котором Господь, приходящий во славе, приносит ее миру, обожает его действием Св. Духа. Мы знаем, как совершалось прославление Христа до того, пока Он снова не получил в одесную Отца седении славу, которую имел до создания мира, чтобы прославить и Свое человеческое естество. Но это прославление Христово, в себе уже включавшее предначертание прославления всего творения, должно было осуществиться и в последнем. Можно сказать, что Христос оставил мир в вознесении на небо и потому, что тварный мир был неспособен приять и вместить Его пребывание во славе. Однако такое удаление его из мира было временно, и мир имел еще созреть для нового приятия Его. Но, разумеется,

такая зрелость не могла быть осуществлена собственными силами мира, покорившегося суете, и человека, отпавшего от Бога. Чтобы спасти мир и человека, «Слово плоть бысть». Христос «заблудшее горохищное обрет овча, на рамо восприим ко Отцу принесе», Он положил начало новому человечеству и новому миру. Для того, чтобы это начало могло возрасти, в мир послан был Христом от Отца Дух Святой. Мир, который всегда имел силу Святого Духа в софийности своей, хотя и тварной, однако сам по себе, конечно, был бы неспособен приять и вместить сошествие Св. Духа. Однако для Него путь был проложен боговоплощением Христовым. Св. Дух приходит в мир уже в качестве «другого» Утешителя, принося Собой Утешителя Христа «Он с вами пребывает и в вас будет. Не оставлю вас сиротами, прииду к вам» (Ин. 14, 13–19). Дух Святой осуществляет освящение мира, совершает дело Христа, на Котором Он почивает. Пятидесятница есть в этом смысле совершающееся и продолжающееся в плодах своих боговоплощение. Оно совершается в Церкви и чрез Церковь, которая есть тело Христово в мире и храм Духа Святого. И однако это освящение и обожение до парусии является неполным, лишь предсовершающимся, ибо действие Св. Духа остается кенотически ограниченным. Но этот кенозис Духа Святого вместе с Парусией заканчивается, миру явлена становится вся сила Пятидесятницы, он освящается, обожается, прославляется силою Св. Духа, и в силу этого действия Пятидесятницы наступает Парусия. Здесь нельзя сказать, что происходит прежде и после, ибо это есть один тождественный акт, совершающийся на Небеси и на земли, который означает конец кенозиса Божьего и начало обожения мира. Отец посылает Сына в мир и как бы вторично низводит с Ним Духа Святого для совместного свершения Парусии и преображения мира. Сын волит снова исполнить волю Отца, уже в заключительном, обобщающем акте, совершить спасение мира и «яже на земли соединить небесным», Дух же Святой следует сходящему с небес Сыну, осеняя Его Славой, которая есть уже одна и та же на небесах и на земле, сущая прежде создания мира и ныне Ему свойственная. Мир приготовлен к восприятию

этой Славы, поскольку он уже воспринял и в себе имеет Христа и почивающего на Нем Духа Святого. Доселе, до Парусии, Дух Святой, пришедши в мир, действовал здесь только по силе духовного в нем присутствия Христа; после же Парусии, с новым пришествием Христа в мир, для этого действия уже нет границ, ибо Христос, сущий в мире, приемлет для него полноту Св. Духа. Поэтому Парусия означает и как **бы** второе пришествие в мир Св. Духа, – Царствие Божие, пришедшее в силе Как мы знаем, в одном из вариантов прошение Молитвы Господней: «да придет Царствие Твое», читалось так: «да приидет Дух Святой», т. е. оно -относилось прямо к парусии Св. Духа. Но так как в парусии нераздельно соединены пришествие Христово с явлением Славы Его, т. е. Св. Духа, то молитва о Пруссии **одинаково** относится к Сыну и Духу Святому. Отсюда проистекает важное заключение, что рассматриваемое прошение Молитвы Господней и первохристианская молитва: «прииди» (Откр. 22, 17) или «ей, гряди, Господи Иисусе» (20) **однозначны**. И хотя эта последняя молитва умолкла в прямой, христологической форме, но она никогда не умолкает и не может умолкнуть в Церкви, – хотя и звучит более сокровенно.²⁵⁹ Эта же молитва от лица духоносной Церкви так выражена в Откровении; «и Дух, и Невеста говорят: прииди» (22, 17).

Царствие Божие нарочито относится к явлению силы Св. Духа, которое завершает откровение всей Св. Троицы. В этом смысле характерны тексты, относящиеся к Преображению, которое, как явление Христа во славе, есть предварение Парусии, так оказать, частная Парусия перед апостолами на горе Фаворе.²⁶⁰ «Ибо приидет Сын Человеческий во славе Отца Своего... истинно говорю вам: есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего во Царствии Своем» (Мф. 16, 27–8), и далее идет повествование о Преображении Господнем. Это указание о «некоторых из стоящих здесь» явно относится к троим апостолам, бывшим на Фаворе, а самое предварение Преображения предшествуется словом о Парусии, и как будто то и другое в каком-то смысле отождествляются. При этом еще присоединяется указание о пришествии Сына Человеческого в

Царствию Своем, которое тем самым отождествляется и со Славой и с Парусией.²⁶¹ Таким образом, Преображение Христово есть и явление Царствия Божия, и явление Славы, Духа Святого. В этом событии жизни Христовой открывается и явление Св. Духа, на Нем почивающего. Здесь содержится откровение не только Второй, но и Третьей Ипостаси, исходящей от Отца, – Преображение есть поэтому праздник столько же «Господский», сколько и Духа Святого. Но подобное же значение имеет и Парусия: она есть явление Христа во славе, т. е. в осиянии почивающего на Нем Духа Святого, а вместе и явление Славы самой, т. е. Святого Духа, как преобразующего присносущного света. Это и есть исполнение Первосвященнической молитвы Христа о даровании Ему славы, Которую имел Он до создания мира, т. е. о полноте явления Св. Духа.

Такой двойственный характер Парусии до известной степени затемняется тем, что Третья ипостась не имеет для Себя личного явления, она в прозрачности Своей как бы растворяется и тем сокращается в других ипостасях: говорится о славе Отца и о славе Сына, в которой или с которой Он приходит в Парусии, но не о Славе самой. Здесь возникает, прежде всего, соблазн понять славу, как атрибут или «свойство» Отца и Сына, отдельно или же сообща Им Обоим присущее. Однако, это искушение должно быть отвергнуто вполне решительно. Такое атрибутивное истолкование массивного явления Славы, как мы имеем его в доксофониях В. 3. (Моисею, Исаии, Иезекиилю) и в Евангельском повествовании, совершенно недопустимо: слава не качество или свойство, которое может быть или не быть, но сама Божественная сущность, реальности коей свойственна божественная вечность. Слава есть Божественная София, Божество, как таковое. Но это Божество есть откровение Отца в двуипостасной двоице Сына и Духа Святого, в обращенности к Сыну, как Премудрость, и к Духу Святому, как Слава. Если Христос есть ипостасная Божия Премудрость, как ипостасированное ее откровение, то и Дух Святой в подобном же смысле есть ипостасная Слава. Однако, в отличие от **явной** ипостасированности Премудрости во

Христе, Слава остается сокровенна в ипостасности своей, поскольку Дух Святой не имеет Своего ипостасного явления как такового. Здесь, в Парусии Св. Духа в мир, мы имеем параллель Пятидесятнице, которая, будучи ниспосланием в мир **ипостасного** Св. Духа, являет Его в видении огненных языков, т. е. не-ипостасно: ипостась Его остается сокрыта. Подобно и здесь в Парусии сама ипостась Св. Духа сокрывается в Славе, которая однако есть в то же время и Славящий (поэтому и кощунственно истолковывать эту ипостасную Славу просто как свойство, или качество, или акциденцию, присущую лишь данному событию в жизни Христовой, тем более, что это заранее исключено и указанием Евангелия о Славе, как Славе Отца и Сына). Слава, как Царствие, пришедшее в силу, являет **Царем** приходящего во Славе, т. е. приносящего откровение и почивающего на Нем Св. Духа, Его сияние (Мф. 25, 34) «тогда окажет **Царь**» (Мф. 25, 34). Дух Святой есть подающий Царство, но, ипостасно сокрываясь, Он и **есть Царство** (как и Слава); Сын, приемлющий Царство от Духа Святого, Сам **есть Царь**, как получающий Царство. Здесь мы имеем предвечное истощание Второй и Третьей ипостасей во взаимности Их любви: Сын приемлет Славу от Духа Святого, а Сей – Слово от Сына. Как «глаголавший пророки», Он «напомнит все, что Я говорил вам» (Ин. 14, 26). Поэтому о Славе чаще всего говорится именно в применении к Сыну: «ныне прославися Сын Человеческий» и т. д.²⁶²

Парусия, как явление («пришествие») обоих открывающих ипостасей, Сына и Духа Святого, есть совершенное Богочеловечество, Образ Божий, явленный в человеке. В явлении Славы Иезекииелевом образ человеческий включен в явление славы космической. Полнота Богочеловечества есть двоица Второй и Третьей ипостасей, которая в человеческом образе раскрывается, как сотворение человека в двоице: то образу Своему сотворил его, мужчину и женщину сотворил их». Как явление небесного человечества в Богочеловечестве («никто не восходил на небо, как только сшедый с небесе Сын Человеческий, сущий на небесах» Ин. 3, 13), Парусия есть явление во Христе со Славой Двоицы ипостасей, Сына и Духа.

Как явление Богочеловечества, она же есть явление Христа в Церкви и с Церковью, Телом Христовым, в Котором живет Дух Святой. Можно спрашивать: если Христос придет с Церковью, то к кому и куда будет это пришествие, что есть его, так сказать, область и удел? Здесь нужно различать, с одной стороны, то, что может пребывать в единении со Христом в Его прославленной Церкви даже и прежде суда, а с другой – весь невод, влекущий добрые и худые рыбы, или все поле, на котором растет не только пшеница, но и плевелы. Как и на частном суде по смерти уже совершается некое предварительное определение, так и во всем теле Церкви существуют такие ее члены, которые уже по общему их состоянию достойны участвовать в Христовой Парусии с осенением ее духоносной славой в особом, исключительном смысле. Это, впрочем, не изменяет того общего факта, что все человеки, безо всякого исключения, в том числе и те, которые придут со Христом или встретят Его на облаках, предстанут пред страшным Его судищем, вместе даже и с ангелами. На это имеются некоторые указания в Слове Божиим, правда, глухие, однако достаточно вразумительные. Так, 1Кор. 15, 23–4 говорится о всеобщем воскресении, что «во Христе все оживут, каждый в своем порядке; первенец Христос, затем Христовы, в пришествие Его». К этому, очевидно, надо примыслить: а затем и все остальные. Подобное же указание находим в 1Фес. 4, 16–17; «Господь... сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде. Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе». Здесь, очевидно, подразумеваются еще и другие, не разделяющие этой блаженной участи. Подобное же различие содержится и в общем контексте 2Фес. 1, 10: «когда Он придет прославиться во святых Своих и явиться дивным в день оный» (по-видимому, здесь говорится не о Страшном Суде, а об явлении Господа в Парусии. Не сюда ли относится также и присутствие на Фаворе избранников Божиих Илии и Моисея в предварении Парусии в Преображении?).

Следует отметить повторяющееся, кажется, во всех эсхатологических текстах, относящихся к Парусии (см. выше),

указание, что Христос явится со всеми Святыми ангелами. Это сопровождение небесных сил, – «с силою многою» (Мк. 17, 226), – может быть, так же, конечно, понято, как проявление славы, присущее величию Божию, оно, во всяком случае, имеет и это значение. Однако еще более существенное его значение состоит в том, что свв. ангелы в совокупности своей («все») составляют небесную Церковь. Ангельская Церковь, после низвержения сатаны и аггелов его, уже не знала умаления вследствие греха, и в этом смысле всегда была открыта «славе». Поэтому слава парусии и не распространяется на нее как ее **собственное** прославление. Но свв. ангелы участвуют во вселенском прославлении мира человеческого, с которым они чрез это вступают в новое общение, более прямое и полное, чем даже в состоянии загробного мира. Судьбы человеческого мира, которому они служат, постольку суть и их собственные судьбы. Поэтому после Парусии их отделенность от него, которая ныне является естественной, была бы дефектом, как для их собственного, так и человеческого бытия. Ангелы будут по своему судимы Богом и людьми за свое служение миру, но они явятся и необходимыми свидетелями его жизни и судеб. Сами свв. ангелы, как предстоящие престолу Господню, суть тварная слава Божия, а потому они необходимо войдут в явление славы Божией, как торжества Церкви небесной.

Но идя далее в раскрытии Парусии, мы останавливаемся в благоговейном недоумении: Господь в славе приходит со всеми свв. ангелами и со святыми, со всей святыней земной и небесной. Но где же Она, Пречистая и Преподобная, во Успении Своем в небеса вознесенная и «одесную Сына» сидящая?²⁶³ Или Она, Духоносица, является умаленной и не может войти во Славу Сына Своего? Или Она остается в небесах в то время, когда совершается Второе Пришествие Сына ее в мир, которого Она «не оставила и во Успении»? Или и Ей предстоит перейти порог всеобщего воскресения, чтобы вознестись в сретении Христа со святыми Его? Однако, разве Она уже не была воскрешена Сыном Своим в честном ее Успении? Достаточно об этом помыслить, поставив пред собой все эти вопросы, чтобы тотчас стало очевидно, что Матерь

Божия не может быть отстранена от Славы, или быть оставлена в небесах, чтобы ожидать нового воскресения. Она грядет в мир, грядет в мир с Сыном Своим во Славе Его, грядет в Парусии, Ибо Парусия Сына есть необходимо и Парусия Богоматери, ибо Она-то и есть тварная Слава мира, Слава Христова человечеств, само ипостасное человечество Его. Она есть Духоносица, живые врата (Иез. 48, 1), которыми совершается Парусия Духа Святого, Его явление в мире.

Однако, как дерзаем мы это утверждать? Где это сказано в Слове Божиим или даже предании церковном? Правда, об этом прямо ничего не говорится в Слове Божиим, но сказано ли в нем и многое другое о Ней, что содержит Церковь в своем учении: сказано ли об ее Рождестве? Введении во храм, о честном Успении, Воскресении и Вознесении? И не осуждается ли человеческой слепотой на этом основании все церковное почитание Богоматери? И не стало ли для нас давно уже ведомым и даже как бы привычным, что священным умолчанием увенчивается **смирение** честнейшей херувим и славнейшей без сравнения серафим Рабы Господней? И здесь, в Откровении о Парусии, это увенчание умолчанием свидетельствуется еще победнее и неотразимее во славу Богоматери, нежели все другие. Она и здесь, в Парусии, пребывает одесную Сына Своего, как и в Своем Вознесении. Она не забыта и не отстранена, ни свв. ангелами, ни святейшими человеками, ибо Она то и есть всея твари высшая и святейшая. Или арх. Гавриил грядет со Христом среди воинств небесных, а Та, к Которой он послан был рещи: Радуйся, благодатная, Господь с Тобой, здесь отсутствует? или шествуют за Христом преп. Сергей и Серафим, а Та, к «чьему роду» они причислены, не присутствует? Одним словом, здесь мы имеем молчаливую догматическую самоочевидность, которая сама собою раскрывается, как только мы ставим перед собой вопрос о ней. Но она сокрыта в молчании...

Однако на этот раз как будто безмолвствует и предание, от которого имеем мы ведение о земной и посмертной жизни Пресв. Богородицы. Но это безмолвие не совсем полное, ибо оно нарушается, правда, одним лишь молчаливым,

иконографическим жестом: в иконных изображениях Страшного Суда Богоматерь сидит одесную Сына Своего, Сама не будучи судима, но умоляя Его о прощении (и эта последняя мысль о Предстательнице на Страшном Суде находит подтверждение и в некоторых литургических текстах). И этого **свидетельства уже достаточно**. Это есть то догматическое зерно, из которого вырастает основанное на свидетельстве Церкви догматическое учение, которое и надо теперь выявить.

И прежде всего, в чем оно состоит в отношении к Парусии самой, как пришествию Христа во Славе, т. е. во Святом Духе? Насколько явление Христа, воплотившегося Бога, видимо и осязаемо, настолько же явление Св. Духа ощутимо, но невидимо, как таковое, ибо ипостась Духа не воплощается, Она обнаруживает Себя лишь как Слава Христова. Но эта Слава есть не только собственное прославление Христово, но и Церковь, небесная и земная, уже прославленная. Кто же может представлять прославленную Церковь, как ее средоточие, ее сердце, если не Богоматерь? Конечно, Пречистая Матерь Божия, которая, как давшая человечество Сыну Своему, есть ипостасное Тело Христово по преимуществу, но и храм Духа Святого, как Духоносица. И это место в возглавлении Церкви принадлежит Ей не только после всеобщего воскресения, уже и с самого начала его, но и – если так можно выразиться – **перед** всеобщим воскресением. Она упреждает в нем воскресающее человечество, ибо была воскрешена во Успении Своем, и Она уже нарочито прославлена Сыном в седении Ее в небесах одесную Его, вознесшего ее в небо и прославившего Свое человечество («плоть»), как ипостасное человечество. Это нарочитое прославление Богоматери в небесах завершает ряд ее благодатствований Духом Святым, начиная с ее зачатия,²⁶⁴ во Введении во Свята Святых, в Благовещении и в Успении. Как храм, в который чрез Благовещение вселился Сам Дух Святой, Она есть Духоносица, прозрачный человеческий образ откровения Св. Духа, Который по ипостасному Своему свойству, хотя и не воплощается, но воплощает и прославляет. И Та, Которая удостоена вселения Духа Святого, единственная из творений Божиих, Она есть человеческий ипостасный образ

Духа Святого. В этом смысле можно сказать, что Она есть не воплощенный, но явленный в человеческой ипостаси Дух Святой. Большого и полнейшего Его явления нет и уже быть не может Посему в небесах после Вознесения Христа, а с Ним и Богоматери, вместе с «Небесным Человеком» (1Кор. 15, 47–9) существует и человеческий образ Духа Святого, не по воплощению, которого быть не может, но по совершенной сообразности Ему духовной. Отсюда заключаем, что в Парусии, которая предполагает откровение обеих ипостасей, наряду с Богочеловеком, воплощенным Логосом, в мир возвращается и Духоносица, образ Третьей ипостаси. Парусия в этом смысле должна быть понята, как возвращение в мир Христа и Богоматери. Богоматерь и в Успении принадлежит миру («мира не оставила еси») и в него **возвращается в Парусии**. Ее пребывание «в небесах» является, конечно, иным «ежели Христово. Господь и после Парусии предвечно с сидит одесную Отца, пребывает на небе и на земле, как и Дух Святой. Пребывание же в небесах Богоматери соответствует ее совершенному освящению и обожению, в котором за Ней последует и человечество в прославленной Церкви. «Царствие Божие»²⁶⁵ «приидет» в мир, а не будет, наоборот, изъято от мира «на небо», или, иначе, сам мир станет местом Царствия Божия: «и ничего уже не будет проклятого, но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрим лице Его, и имя Его будет на челах их... и будут царствовать во веки веков» (Откр. 22, 3–5). И средоточие этого Царствия Божия на земле, престол Агнца, будет Пресвятая Богородица. «Успение» ее включает, конечно, всю полноту свершений, т. е. не только блаженную ее кончину, но и воскресение и вознесение. Однако все это во всей совокупности онтологически не составляет «оставления мира». Пресвятая Богородица во всей Своей славе не перестает быть творением, связанным со всем миром, который и прославляется в Ней и Ею (ср. космические ее иконы, как напр., Неопалимая Купина). Она и есть его слава.

В связи со всем сказанным, неизбежно возникает и дальнейший, уже почти безответный вопрос: когда совершается эта парусия Богородичная? Не следует ли думать, что она

имеет место, во всяком случае, **не позже** Парусии Христовой, поскольку Церковь прославленная, ангелы и святые, согласно Откровению, **сопровождают** Христа, грядущего во Славе? Однако нет очевидности к тому, чтобы устранить возможность даже ее предшествования. Богоматерь, остававшаяся в мире после Вознесения, так сказать, одна, без Сына Своего, может и **предварить** Его пришествие в мир также одна, если это нужно для человечества, которое нуждается в размягчении сердец от видения ее зрака. Некоторые наведения к тому мы имеем в сказаниях прологов и житий, содержащих общую мысль, что «неоставление мира» Пресв. Богородицей выражается в ее схождениях в мир, ее явлениях в нем. В том общем приближении неба к миру, которое предшествует Парусии, является допустимым и предшествующее Парусии особое явление в мире Пресв. Богородицы. И в таком случае, не сюда ли относится видение пророческое: «наступил брак Агнца, и жена Его приготовила Себя. И дано было Ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне ангел: напиши: блаженны званные на брачную вечерню Агнца» (Откр. 9, 7). И далее: «и сказал мне: итйди, я покажу тебе жену, невесту Агнца. И вознес меня в духе на великую и высокую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (21, 9–10). И, наконец, последнее: «и Дух, и Невеста говорят: прииди». (22, 17). Святость святых, небесный Иерусалим, в соотношении с Невестой Невестной, на символическом языке тайнозрителя, не говорят ли о явлении в мире сей духоносной Невесты, углаждающей путь Господа? Однако доселе это остается под покровом священной тайны, который сам собою отнимется с приближением времен и сроков, когда станет доступен вещему слуху зов Невесты: прииди, и зрящему взору видение Самой Невесты...

Следует еще отметить, что собственный удел Пресв. Богородицы ставит Ее Саму **вне**действия Парусии, ибо таковое для нее уже совершилось в честном ее Успении. По верованию Церкви, правда, не имеющему для себя свидетельства в Слове Божиим, но непреложно утвержденному литургическом ее

преданием, Господь сам приходит с неба при ее успении, чтобы принять ее святую душу, воскресить ее святое тело и вознести Ее в небеса для жизни в общении Своём, а чрез то в нем и со всей Св. Троицей (хотя, конечно, и не в недрах Ее). Здесь, в небесах, совершается ее предельное обожение и тем исполняется высшая цель творения, его теодицея. Посему и присутствие Богоматери в Парусии и на Страшном Суде **существенно иное**, чем всех, безо всякого исключения человек, даже и ангелов, ибо все они находятся все-таки по сю сторону Парусии и Суда, все они, даже и ангелы, еще будут судимы. Но Пречистая не будет судима, хотя Она также и не судит, ибо и Она не Бог, но лишь Мать Божия. Судит же Христос, как Богочеловек, Которому весь суд отдан Отцом. Она же не судя милосердует, как Мать. На Ней почил Ипостась любви, Дух Святой, Который также не судит, но сам Собой есть суд миру. В этом особом характере присутствия Богоматери на суде содержится новая тайна об ее делах любви после суда в отношении к осужденным. Но здесь уже поистине «блюдити убо нам удобнее молчание»...

Возвращение Богоматери с небес в мир после воскресения означает начало всеобщего воскресения, ибо Ей, как уже воскрешенному и прославленному творению, не соответствовало жить в отпавшем от Бога мире, среди одевшегося плотью человечества. Оно само должно уподобиться Ей, чтобы жить с Нею в одном мире. Ее явление в мир, «Жены облеченной в солнце», есть уже знамение воскресения, как и знамение Сына Человеческого на небе, святой крест. Последний, нося «Троицы триипостасный образ», есть поэтому знамение Славы, предвечно свойственной Св. Троице, в тварном же мире Сыну Божию – Сыну Человеческому, пришедшему в мир для пропятия. Крестная смерть есть путь к прославлению и знамение славы. И эти знамения воскресения, явление Креста в небесах и Богоматери на земле, свидетельствуются трубой архангела, будящего мир от смертного сна.

Явление Богоматери именно и означает **начало** воскресения мертвых, потому что Она, как сама воскресшая,

может явиться лишь воскресшему человечеству вместе с воскресшим Господом (который являлся на земле, хотя по воскресении и в прославленном теле, однако же еще не во славе). Пребывание Богоматери в небе означает, очевидно, не то же, что седение Господа одесную Отца. Он пребывает в небесах, как Един сый Св. Троицы, как Бог в ее недрах. Пресвятая же Богородица, будучи творением, в это небо небес не восходит. Христос к Ней обращен Своим человечеством. Как высшая всея твари Она пребывает на грани неба и творения, будучи вершиной мира, которая касается неба, освящаемая всей силой Божественной Софии, откровения Св. Троицы. Но Сама Она все-таки остается Софией тварной. Это пребывание Богоматери в небесах может быть определено, как тварное небо, которое непосредственно озаряется небом божественным. В Парусии во Христе и Богоматери соединяется, таким образом, явление самого Божества, Божественной Софии, во Христе, а вместе с тем ее же явление в творении. Тем свидетельствуется совершившееся богочеловечество, – боговоплощение Христа и обожение твари, причем далее сила обожения распространяется и на все творение, которое загорается божественным светом преображения.

Где же место Предтечи, более которого (пророка) никто не восставал из рожденных женами (Мф 11, 11, Лк. 7, 8), (конечно, по Богородице), ангелочеловека и «ближнего друга Христова»?²⁶⁶ Конечно, оно там, где ему естественно быть – в ближайшем окружении Христовом, вместе с Пресв. Богородицей, согласно иконографическому свидетельству Церкви: иконы «Деисис», София Премудрость Божия (Новгородская) и др. На иконных изображениях Страшного Суда он удерживает то же место; в возглавлении ангельского чина (в качестве первоангела, как бы заменяя падшего Денницу), выше апостольского, пророческого и всех прочих чинов человеческих. Однако же остается различна мера Предтечи, первого Сына Церкви, главы ангельского собора и человеческого рода, и Богоматери – Духоносицы, Царицы неба и земли, олицетворения Церкви, как человечества Христова. Предтеча, хотя и первенствуя, принадлежит к Церкви, Богоматерь же в Ней главенствует, и в

небесах нет никого, кто стоял бы ближе ее ко Христу («и даже усыновленный Ей со креста возлюбленный ученик Иоанн, который все-таки остается лишь одним из апостолов»). Различие в уделе Предтечи и Богоматери выражается и в том, что Предтеча воскрешается лишь вместе со всем человеческим родом, между тем как для Богоматери смерть была уже ранее побеждена в честном ее Успении, чрез воскресение из мертвых, вознесение и небесное прославление.

Предтече, как «Другу Жениха»,²⁶⁷ Крестителю Христову и ангелочеловеку, принадлежит совершенно единственное место во всем человеческом роде, как ни трудно оно поддается догматическому определению. Особое служение проходится им и за гробом, где он «благовествует сущим во аде Бога, явльшегося плотию»,²⁶⁸ а это также ставит его самого, как в мире загробном, так и в воскресении в исключительное положение сравнительно со всем человечеством. Отсюда проистекает с достаточной очевидностью и дальнейшее догматическое последствие; хотя Предтеча и присутствует на судище Христовом со всем человечеством, но сам он ему не подлежит. Этим ангелочеловек становится выше даже и ангелов, которые все-таки имеют быть судимы, по свидетельству апостола, даже при участии людей (Кор. 6, 3). Тот, кто призван был «коснуться верху Царя Христа» для Его крещения, хотя и разделяет со всеми людьми грех первородный, но сам является свободен от личного греха. Как же можно иначе понять свидетельство Христово о наибольшем из рожденных женами, притом данное накануне мученической его кончины в темнице? Этой личной безгреховностью Предтеча сближается с Пречистою, хотя, конечно, в дальнейшем пути освящения и он отличается от нее, честнейшей небесных сил бесплотных. Пречистая присутствует на суде, как милосердующая Мать, Ходатаица о милости, являя Собою болезнующее человеческое естество; если Судия – Сын есть сама Истина – Справедливость, то Она есть Утешение Утешителево. Но этого единственного дара не дано даже и Предтече, как не свойственного его служению. Однако сам он, бесспорно, принадлежит к числу тех, о которых сказано, что

«они на суд не приходят», как имеющие жизнь вечную, ибо «перешли от смерти в жизнь» (Ин. 5, 24). Это не освобождает их от присутствия на суде, ни даже от личной судимости, однако уже при наличии очевидной их конечной оправданности. И это то дает им дерзновение, имея во главе наибольшего из рожденных женою, **вместе** с милосердою Материю и в след ее, иметь дерзновение молитвы о милости на Страшном Судище Христовом: узы любви, связующей человечество, не упраздняются и не могут, не должны упраздниться даже последним трепетом перед судом Правды самой, и она не должна уступить страху себялюбивому о своей собственной судьбе.²⁶⁹

Итак, Предтеча на суде, сам более, чем кто-либо, «не приходя на суд», присутствует на нем во главе молитвенного общения святых (*communio sanctorum*), ангелов и человеков,²⁷⁰ которое никогда и нигде не прекращается, образуя собой «Собор Предтечи», (празднуемый в наутрие Крещения). Но этот собор сам имеет водительство и черпает силу еще в ином, высшем «Соборе Богоматери». Таково соотношение обоих «предстоящих» в «Деисисе», как молении перед Христом о всем творении.²⁷¹

3. Преображение мира

Явление Христа в Парусии связывается в Слове Божием с гибелью и преобразованием, или новым творением мира (Откр. 21, 5; Ис. 65, 8; 65, 17), как две разные стороны одного и того же свершения, причем связь эта не только временная, хронологическая, но и внутренняя, онтологическая: «и вдруг, после скорби дней тех. солнце померкнет и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда явится знамение Сына человеческого на небе» (Мф. 24, 29–30). В эсхатологической речи Господа непосредственно сближаются («вдруг... тогда») мировая катастрофа и Парусия, причем это сближение означает внутреннее единство этого события, – конец эоны. Символический язык образов, в которых оно описывается, очевидно, совершенно не допускает буквального истолкования. В общем он соответствует языку апокалипсисов этого времени. Им выражается та основная мысль, что мир постигает катастрофический трансценз, который есть, с одной стороны, гибель его в огне, в мировом пожаре, и в то же время преобразование изнутри. Мир становится новым, как «новое небо и новая земля» (в наиболее резкой форме это сопоставление в 2Петр. 3, 7–13). Если первая сторона этого свершения, мировая катастрофа, – наполняет сердца невыразимым природным ужасом (*terror antiquus*), как врата смерти, не только личной, но и мировой, чрез которые притом проходит все творение, сама «душа мира», то вторая сторона исполняет сердца радостной надеждой воскресения. Образы мировой катастрофы свидетельствуют не только о физическом, но и метафизическом или, по крайней мере, метаэмпирическом характере свершения: «небеса с шумом **прейдут**, стихии же разгоревшись разрушатся... растают» (2Петр. 3, 10, 12). Можно подыскивать физические и исторические образы для изъяснения этих катастроф (и «военные слухи», и «глады, и моры, и землетрясения по местам» Мф. 24, 7), однако все это, как лишь «начало болезней» (7), есть «еще не конец» (6), напротив, находится по сю сторону мирового бытия. Здесь еще

остается место для убеждения в прочности этого мира («ибо когда будут говорить: «мир и безопасность», тогда внезапно постигнет их пагуба, подобно тому, как мука родами (постигнет) имеющую во чреве, и не избегнут», – 2Фес. 5, 3). Иными словами, в соответствии всей глубине мировой катастрофы, конец совершится не только в физическом плане, который ограничивался бы лишь **изменениями** мирового бытия в пределах мировой эволюции. Он выводит за эти границы, предполагает метаэмпирическое его изменение, о чем возвещают апостолы и пророки и Сам Господь наш. В богословском уразумении конца пред нами встает вопрос: что же означает это преображение мира в обоих его аспектах: как в гибели, так и в воскресении мира?

Прежде всего, конец мира должен быть понят **в связи с** Парусией и даже в известном смысле, как Парусия в космическом аспекте. Земля и мир не есть лишь физическое или географическое (космическое) место для Парусии в чисто внешнем смысле, но метафизическое ее вместилище. Оно должно соответствовать своему предназначению, – быть достойным встречи Господа во Славе. Ибо мир в теперешнем достоянии не может вместить Парусии, он загорается от ее приближения, расплавляется в ее огне. В этом смысле **теперешний** мир вовсе и **не увидит** грядущего Господа, и на этой земле не совершится Его пришествие в пополающей Славе. **Внутри** самого мира должна прежде того совершиться эта Парусия, он осветится ее молнией, имеющей сверкнуть ему от востока и даже до запада. Мир не останется индифферентен в своем состоянии к приближению грядущего Господа, его же трепещет вся тварь. И этот трепет твари будет ее возгорением.

Следующий вопрос относительно действия Парусии касается того, какой именно стороной обращена она к миру в его преображении. Парусия должна быть понята не только, как явление Христа во Славе, но и как общее троичное Богоявление; Отец посылает Сына, грядущего во Славе Духа Святого. Но по отношению к преображаемому миру Парусия обращена нарочитым действием Духа Святого, прославляющего и преображающего всю тварь. Здесь мы должны вспомнить все

то, что мы знаем о действии Третьей ипостаси в мире²⁷² при его творении. Духу животворящему принадлежит облечение слов Слова, имже вся быша, в бытие, в реальность, а через то – и облечение мира красотой; «да будет», – и «бысть добро зело». Это есть осияние в Софии Божественной Софии тварной, явление Бога в творении. Однако это осияние для тварной Софии имеет свою меру, оно остается ограниченным всю ограниченностью тварного бытия в его самости, которая связана с его реальностью. Здесь миру по его творении должно было предстоять дальнейшее его прославление (или ософииение) в связи с человеком, возводящим его, вместе с собой, к новому бытию. Однако на этом пути совершилось падение человека, вместе с которым и «тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее) в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 20–1), а посему «вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (22). Во Адаме Новом предсовершилось это ее освобождение, а чрез ниспослание Им он Отца Духа Утешителя, «утешающего» и обновляющего тварь, оно завершилось. В мире воссияли огненные языки Пятидесятницы. В сошедшем в мир и в нем пребывающем Духе Святом уже присутствует Слава мира. Однако эта Слава мира остается еще не явлена, и тварь стенает и мучится донныне. Это связано с кенозисом Духа Святого, Который осуществляет Свою обновляющую и преображающую силу лишь в меру восприятия твари, ее способности к такому восприятию. Само же это восприятие, как и ниспослание Св. Духа в мир, связано с боговоплощением, с коренным изменением природного бытия мира в его глубине: плоть мира стала плотью Христовой в Его человечестве. Поэтому и мир оказался способен вынести Пятидесятницу, принять огонь Духа Святого, не попялясь им. Однако, как Христос в земном служении Своем до конца проходил путь уничижения и прославления, так и мир, ставший Его плотью, и донныне еще проходит этот кенозис Духа, как бы бездейственного в мире. Кенозис Духа в мире есть еще продолжающийся в нем кенозис Христа, хотя он уже и миновал для Него самого в преславном Его Вознесении. Однако и при

этом кенозисе Духа мир приемлет чрез Церковь освящающую Его силу чрез таинства и освящение мира в человеке. Мир незримо движется к своему преображению. Действие благодати Св. Духа уготовляет мир к принятию Парусии, которая предполагает и его прославление. Явление Господа во Славе, т. е. во всей силе Св. Духа, и есть преобразование мира. Доколе Господь был в мире в уничижении, действие почивавшего на Нем Духа Святого было ограничено и проявлялось лишь в связи с Его служением в силе чудотворения. Воскресший же и прославленный Христос уже не являет Себя в мире, кроме как в «явлениях» ученикам и избранным, а в Вознесении во славе Он как бы уносит эту славу Свою из мира, оставляя его сообразным Своему уничижению, каковое и определяет меру действия Пятидесятницы в мире. Мир, из которого удалился Христос в Вознесении, присутствуя в нем лишь духовно в Духе Святом, остается лишен славы Его. Его «небо должно было принять во времени совершения всего, что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века» (Деян. 3, 21). Но в Парусии Христос приходит в мир во Славе, а это значит, что и мир входит в Славу Христову. Хотя он и проходит через огонь преобразования, но не пополяется им, потому что уже имеет свою огнеупорность. Он не сгорает, ибо в мире присутствует Христос, и если Христос во славе, то и мир во славе. Но это прославление и преобразование мира означает не что иное, как прекращение кенозиса Св. Духа, Который действует в мире уже всею Своею силою. Эта Его безмерность и есть Парусия Св. Духа вместе с Парусией Христовой. Св. Дух, сошедший в мир в Пятидесятницу, но сокрывавшийся в ней, в Парусии является в нем всею своею силой и славой, и уже не в отдельных языках пламени на головах апостолов, но в огне мирового преобразования.

Когда говорится о конце мира, применяется образ **огня**: «а нынешние небеса и земля... сберегаются огню...» (2Петр. 3, 7), «стихии разгоревшись разрушатся, земля же и (все) дела на ней сгорят» (10). Образ огня многократно встречается в Слове Божиим в самых разнообразных смыслах, – в буквальном и в переносном (как гнев Божий). Но особое место среди этих

значений занимают тексты, относящиеся к теофаниям и доксофаниям, явлениям Бога и его Славы, таково явление в огне Купины Неопалимой (Исх. 3, 2; 19, 18), видение славы Иезекииловой (1 и далее) (с явлением огня аналогично и тождественно явление **облака**: Быт. 9, 13–14; Исх. 19, 9; 14, 15–18; 34, 5; 60, 34–8; Числ. 9, 15–19; 3Цар. 8, 10; 2 Пар. 5. 13). Эти явления Божества в огне и облаке более определенно уясняются в Н. Завете, как именно пневматологические, в значении действия Духа Святого. Здесь руководящим является слово проповеди Предтечи о Грядущем: «Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11 = Лк. 3, 16). Это же отождествление в словах Христовых о Пятидесятнице: «будете крещены Духом Святым» (Деян. 1, 5). В связи с этим стоит явление Преображения Христова в свете, конечно, небесного огня, и в облаке, т. е., очевидно, в силе Духа Святого. И, наконец, сошествие Духа Святого в явлении огненных языков есть явное свидетельство об этом отождествлении божественного огня с действием Третьей ипостаси. Это излияние Духа Святого в первой Пятидесятнице имеет действие преимущественно экклезиологическое, выражается в основании христианской Церкви на земле, но оно же имеет значение также и эсхатологическое, относится к кончине века и ее свершению в природно-человеческом мире. Характерно, что пророчество Иоиль (3, 1–5; Деян. 2, 17–21), примененное ап. Петром в отношении к Пятидесятнице, во второй части имеет именно этот явно эсхатологический характер, относится к кончине века: «И явлю знамения на небе и на земле: кровь и огонь и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна в кровь пред тем, как наступит день Господень, великий и страшный» (Иоиль 3, 3–4). Это пророчество текстуально различается в своих образах от Малого Апокалипсиса, – речи Господа (где говорится: «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды опадут с неба, и силы небесные поколеблются» – Мф. 24, 29), но является тождественно с ним по своему эсхатологическому содержанию. Однако существенно отметить, что это сотрясение природы, будучи в Мф. 24 связано с приближающимся явлением Христа во Славе, с Его Парусией, в Деян. 2 = Иоиль 3, определенно

связано с осуществлением Пятидесятницы, с первой Парусией Духа Святого. Именно Дух Святой силою Своею совершает преобразование вселенной чрез разрушение древнего, греховного, несовершенного мира, и чрез творение нового мира, с обновлением всей твари, это и есть сила Огня, сожигающего, расплавляющего, переплавляющего, просветляющего, преображающего.

Здесь пред нами проявляется во всей силе парадоксальная антиномичность соответствующих образов, которая с особой ясностью выступает в Мф. 24, Петр. 3, Откр. 21. Прежде всего, Огонь небесный зажигает и расплавляет мир: таково первое действие Св. Духа в мире в Его Парусии. Третья ипостась животворит и утверждает мир в его бытии. Но в то же время «небеса и земля, содержимые Словом Божиим» (2Петр. 3, 7), т. е. вмещающие в себя полноту («все») божественных сил (или идей) Слова, «сберегаются Огню на день суда». Огонь животворящий становится сожигающим. Это состояние «сбережения» относится, прежде всего, конечно, к кенозису Духа Святого, который, хотя в творении и блюдении мира животворит его, но в кенотической мере ограничивает силу Своего действия в мире в той степени, в какой тварь может воспринять его, не испепеляясь. Он способен выносить лишь ограниченную теплоту, так сказать, как температуру мира, которая, повышаясь далее известного предела, его уже расплавляет. Однако эта начальная мера утверждения и сохранения мира действием Духа Святого не есть окончательная в своей кенотической ограниченности. Правда, она еще и более умеряется чрез грехопадение человека и связанную с ним болезнь всего творения в подчинении его суете». Но с Пятидесятницы эта сила потенциально уже становится присуща миру во всей полноте чрез ипостасное сошествие Св. Духа. Пятидесятница включает в себя не только то, что можно в известном смысле назвать апокатастасисом твари, освобождением от суеты первородного греха, но и ее прославлением и преображением. Подобно тому, как в Воскресении Христовом предсовершилось и грядущее воскресение всего человечества, так и в сошествии Св. Духа в

Пятидесятницу предсвершилось всеобщее преображение мира (согласно пророчеству Иоила, примененному ап. Петром). Однако и то, и другое остается сокрыто в онтологических глубинах бытия и ждет своего обнаружения в нем. Мир чрез действие Церкви в излиянии ее даров приуготовляется, зреет для встречи Пятидесятницы во всей полноте ее силы, хотя последняя и доселе умеряется кенозисом Св. Духа. Этот кенозис упраздняется лишь в Парусии Христовой, которая есть и Парусия Св. Духа. Спрашиваем себя: как же возможна была Его «первая» Пятидесятница? как тогда вынес мир сошествие Духа Святого? как не воспламенился он от огненных Его языков, и почему не начался тогда же мировой пожар, который имеет наступить в конце мира?²⁷³ Пятидесятница стала возможна лишь в связи с вочеловечением Христа, который и «умоляет» Отца на этом (онтологическом) основании о ниспослании Духа Святого и Сам Его от Отца посылает. Дух Святой во Св. Троице предвечно почивает на Сыне, и так как по боговоплощению весь мир становится вместилищем Христовым, принадлежит Его человечеству, то для сошествия и пребывания Св. Духа в мире уже есть место в нем. Это место есть сам воплотившийся Сын, мир как тело Христово, которое в Пятидесятнице становится и храмом Св. Духа. Однако Христос, вознесшийся во славе на небеса, в известном смысле оставил мир. Хотя Он духовно-действием Духа Святого – и «не оставляет» его, но это Его лишь духовное и таинственное присутствие в мире лишает последний славы Его, и чрез это являет Христа, как бы в еще продолжающемся кенозисе. Эта антиномика, существующая между жизнью в воскресении со славой и в унижении так выражается у ап. Павла: «итак, если **вы воскресли со Христом**, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога. Ибо вы **умерли** и жизнь ваша **сокрыта со Христом** в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол. 3, 1–4). Здесь соединяется в христианине воскресение и смерть, сокрытая жизнь во Христе и явление во славе. Все это есть, несомненно, описание продолжающегося кенозиса Христа на земле в Христовых. Ср. 1Петр. 4, 13; 2 Кор. 1, 5; Гал. 2, 19–20.

Но этот кенозис Христа, продолжающийся в мире, сопровождается и соответствующим кенозисом Духа Святого. Если сошествие Духа Святого сделалось возможно по силе боговоплощения, то Слава Христова, которая есть Дух Святой, сокрыта в небесах, а потому остается не явлена на земле, она действует сокровенно в Церкви и чрез Церковь. Она ведет и уготовляет мир к его концу и славному преображению, когда наступает его зрелость и «ветви» смоковницы становятся уже мягки и пускают листья», и становится «близко лето» (Мф. 24, 32), срок, который «Отец положил в Своей власти» (Деян. 1, 7) Парусия Сына ведет с собою и Парусию Духа Святого. Христос Своим пришествием во Славе приносит эту Славу и всему миру.

Слава, т. е. полнота действия Духа Святого, потому является в мире, что в него приходит Христос, Который приемлет ее в Себе для **всего** мира. Через это приятие Он охраняет мир от палящего ее огня, который становится «светом тихим», кротким сиянием Святыя Славы. Здесь с новой стороны раскрывается догмат об исхождении и ниспослании Духа Святого от Отца чрез Сына, а потому и на Сына. С Парусией Сына уже кончается кенозис Духа Святого, мир становится Царствием Божиим, в котором явлена его сила и слава. Свет Славы Христовой распространяется по всему миру своей прославляющей и преображающей силой. В этом смысле о Христе и говорится, что Он «уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп. 3, 21).

В преображении мира действием Духа Святого, огнем, Откровение различает две стороны: сожжение мира силою этого огня, расплавление и разрушение его, в последней мировой катастрофе, и совершение чаемых нового неба и новой земли: «вот Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17, ср. 66, 22; 2Петр. 3, 13). Сгорит все в мире, недостойное увековечения, не-софийное его приращение, и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной и в этом единстве образа с нею отождествится, хотя и на веки сохранит свою тварность,

свое собственное внебожественное бытие: это и значит, что в применении к тварному миру «будет Бог всяческая во всех». Это сгорание и новое творение (точнее, перетворение) соответствует смерти и воскресению в человеке, в котором умирает и упраздняется все смертное, не софийное, и воскресает пребывающее, софийное. Если выразить эту же мысль в применении к душе мира, то это значит, что она, как субстанция мира, теряет свою инстинктивность и душевность, а приобретает духовность через человека, очеловечивается в нем. Сюда относится то, что сказано вообще о теле, как телесности (которая совпадает в данном случае с душой мира): «сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело духовное. Так и написано: «первый человек Адам стал душой живущей» (Быт. 2, 7), а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, а потом духовное» (1 Кор. 15, 44–46). Это-то одуховление душевного соответствует и словам того же апостола – о душе мира, именно, что «сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21). Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа или даже до известной степени владеть им, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна. Но этот переход мира от душевности к духовности не может совершиться собственной его силою. Он предполагает новый творческий акт Божий над творением, хотя это и не есть новое творение, но скорее перетворение, преобразование, возведение к новому состоянию уже сотворенного, совершаемое Духом Святым. При этом новое творение связано с человеком, как носителем души мира и его господином, оно сообразно человеку и в этом смысле человечно. Если ныне «мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (23), то это тело наше не является отделенным или изолированным от всего мира, оно с ним связано. Ибо мир и есть периферическое тело человека. Это изменение есть акт не физический, но метафизический: субстанция мира поставляется в иное, новое состояние Духом Святым, и приемлет радостно свое освобождение от суеты, рабства тлению, недуховности. В

этом смысле даже и действие Духа над миром природным является актом также и синергическим. Огонь Духа является не сжигающим только и разрушающим, но и преображающим, потому что сама тварь уже созревает для приятия своего преображения. Оно приходит не рано и не поздно, всепроницающей мудростью Божией, вместе с Парусией Христовой, которая совершается Парусией Духа Святого. Дух Святой пребывает в мире чрез **творение**, как творческое **да будет**, – Словом, Которым «вся Тем быша». Дух пребывает в мире силою **Пятидесятницы**, которая ипостасным его схождением полагает основание уже не только бытию мира, но и его обожению чрез проницание Софии тварной Софией Божественную. В Пятидесятнице, которая предполагает уже совершившееся Боговоплощение, полагается основание для этого проникновения, или обожения мира («будет Бог все во всем».²⁷⁴ Однако это уготовляемое преображение сокрыто и задержано кенозисом Духа Святого в твари. В совершающемся же обожении эта сила Духа Святого, уже пребывающего в мире, проявляется в действии над тварью, в котором проявляется всемогущество Божие, однако без разрушения ее при новом творении («се творю все новое». Откр. 21, 5). Ибо это новое творение все же находит для себя основание в старом, в него включено. Оно не есть ни уничтожение старого мира, ни онтологическое насилие над ним (*deus ex machina*), силой которого совершалось бы нечто миру не свойственное, такое, чего он не может вместить. Напротив, это новое творение совершает именно то, что миру свойственно и уже дано, хотя и в кенотическом предварении. Но в то же время оно, безусловно, превышает собственные возможности жизни мира и в этом смысле есть всесильное действие Божие **над** миром, хотя оно онтологически и ожидается им. Преображение мира является таким образом одновременно имманентным миру и трансцендентным ему. Новое, второе, творение есть завершение изначального первого. Оно действует в мире неодолимо и неотвратно, как действие Божие в мире, хотя и не есть насилие над ним. Чтобы понять основание этого нового творения, нужно связать его с первым, увидеть в нем его же

собственное свершение. Бог сотворил мир для его самобытного, внебожественно-тварного бытия, однако цель творения мира не в этой его отделенности от Бога, но в соединении с Ним, хотя и без утраты своей самобытности. Путь мира к полноте своего бытия обозначается тремя свершениями: **сотворение** мира Отцом чрез Сына в Духе Святом; его соединение с Богом чрез **боговоплощение** посланного от Отца Сына, совершенное Духом Святым чрез соединение во Христе двух природ, божеской и человеческой, и в ней – всего «стяженного» в человеке мира; наконец, **преображение** мира, т. е. его окончательное обожение, с полным уже опрозрачением Софии Божественной чрез Духа Святого, посланного Сыном от Отца. Все три акта Бога над миром: сотворение – соединение с ним в Боговоплощении – преобразование Духом Святым, суть действия сущего во Св. Троице Бога. Однако они различаются в своих свершениях нарочитой обращенностью к миру той или иной ипостаси в ее ипостасном характере: Отца в **творении**, как трансцендентного Бога, полагающего «вне» Себя мир, творящего его «из ничего»; Сына в **боговоплощении**, как Ипостаси Слова всех слов мира, всего его тварного содержания («имже вся быша»): мир онтологически вмещает и как бы повторяет собой и в себе эти слова Слова, а Слово соединяет в Себе мир и тоже как бы повторяет его уже в связи с человеческим Своим естеством; Дух Святой, Который животворя облакает бытием слова Отчего Слова, делает жизнь мира вместилищем жизни Божественной. Разумеется, все эти три действия Творца в творении не могут быть разделены или противопоставлены. Все они суть триединые акты триединого Бога, но вместе с тем определенно окачествованы характером той или иной ипостаси. И именно в этой ипостасной окачествованности и заключается та сравнительная новизна, которой каждый из них отличается: абсолютная новизна творения для самого себя, новизна его бытия, как тела Божия, Плоти Сына (Ин. 1, 14), и, наконец, его обновления Духом Святым.

Парусия Духа Святого в мире, как явление силы Пятидесятницы, хотя и отличается синергическим характером,

поскольку она совершается над имеющим собственную природу и жизнь творением, однако в то же время неодолима и в этом смысле принудительна, как и Парусия Христова. Если Христос становится видим для всех, как Его любящих и ожидающих, так и не любящих и отвергающих (тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою». Мф. 24, 30), то и огонь расплавляющий и преображающий действует в мире, как метакосмическая, сверхприродная сила. Разумеется, при этом остается то основное различие, что Парусия Христова видима прежде всего человекам, и через них миру, Парусия же Духа Святого не видима, но чувствуема творением, как преодолевающая сила духовности в бытии душевном. Однако и это свойство последней связано с бытием человека, как стоящего во главе творения, а, кроме того, воспринимается всей стеной из-за человека тварью, которая радуется о Духе Святом. В связи с этим приятие преображения со стороны творения, следует вспомнить то, что нам известно о не-ипостасной любви, именно любви творения к своему Творцу и хвалы Ему, к которой призывается тварь в Слове Божиим. Преображение мира силою Духа Святого, ипостаси любви, явится и новым возгорением славословящей любви твари к своему Творцу. Тогда станет подлинной действительностью, что «небеса поведают Славу Божию, и о делах рук Его возвещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их» (Пс. 18, 2–5). И тогда исполнятся во всей силе взывания трех отроков в песни, воспетой ими в печи огненной (Дан. 3, 57–81), они обращены ко всей одушевленной и неодушевленной, но равно одуховленной твари:

«Благословите, все дела Господни, пойте и превозносите Его во веки.

Благословите Господа – небеса –
– все воды, которые превыше небес –
– все силы Господни –
– солнце и луна –

– звезды небесные –
– всякий дождь и роса –
– все ветры –
– огонь и жар –
– холод и зной –
– росы и иней –
– ночи и дни –
– свет и тьма –
– лед и мороз –
– иней и снег –
– молнии и облака –
– земля –
– горы и холмы –
– все произрастания на земле –
– источники –
– моря и реки –
– киты и все движущееся в водах –
– все птицы небесные –
– звери и весь скот –
пойте и превозносите Его во веки».

Весь строй мироздания, данный в Шестодневе, призывается здесь к хвале Господа, ведению Его и любви к Нему.

К полноте преображения мира, выражаемой в разных образах, следует еще присоединить образ «великого города, святого Иерусалима, который нисходит с неба от Бога. Он имеет Славу Божию» (Откр. 21. 10–11). Далее описывается этот город, материал его, драгоценные камни и устройство (11–23), причем он «измеряется мерою человеческой, какова мера и ангела» (17). Нисхождение с неба этого города, который явно имеет земное назначение и даже происхождение, конечно, не может быть понято буквально. Образ этот означает преображение града земного, человеческого, исторического («спасенные народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою». 21, 24). Здесь разумеется исторические достижения человеческого творчества, которые будут освобождены и отделены от дел павшего уже Вавилона и богатства его (18, 2–21), и также получают причастность

преображению в славе Божией. Они также приобщатся к общему изменению, ибо не заслужили уничтожения, как Вавилон, но в то же время нуждаются в небесном сете, чтобы продолжать существование в будущем веке, в Царстве Славы. Чрез это и они также достигают известного обожения, которое распространяется на весь мир. «Город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его Агнец» (21, 23; 22, 5) (О граде Божиим см. ниже, § 7).

4. Всеобщее воскресение

Парусия Христова есть явление Воскресшего в силе и славе воскресения. Но это явление не может осуществиться в сем тленном мире, который для того и преображается, и для этого тленного человека, ибо «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50). «Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сечу – облечься в бессмертие» (53) Только воскресшее, нетленное, познавшее силу воскресения и облеченное в бессмертие человечество может встретить Христа и принять Его явление. Посему, если «не все мы умрем, то все изменимся» (51), облекшись в нетление и бессмертие. Воскресение Одного есть и всеобщее воскресение, сокровенное до «последнего дня» (Ин. 6, 39) и являющее силу воскресения Христова: «воскресе Христос, и жизнь жительствует. Воскресе Христос и мертвый ни один во гробе: Христос бо восстав из мертвых, начаток усопших бысть».²⁷⁵

В воскресении Христовом, вместе с Его человечеством, предвоскресает уже, приемля силу воскресения, и все человечество: **Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав.** Смерть обессиленная, хотя и царит в мире сем, поскольку он еще остается во власти князя его, но смертность есть лишь временное состояние его, а не естество. «Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть чрез человека, (так) и чрез человека воскресение. Как в Адаме все умирают, так и во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, во пришествии Его» (20–23). Богочеловек есть все-человек, и воскресение Христово онтологически является всеобщим воскресением, его в себя включает, хотя оно и осуществляется лишь в последний день, в Парусии Христовой. «Если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе Бог приведет с Ним» (1Фес. 4, 14). Парусия по силе этого Откровения **есть** и всеобщее воскресение, а это последнее, в свою очередь, есть и Парусия,

ибо находится в отношении некоего тождества с ним и нераздельности.

Мы уже знаем, что воскресение Христово одновременно есть воскресение и воскрешение: Христос воскрешаем Отцом силою Духа Святого и воскресает Сам, ибо «смерти нельзя удержать Его» (Деян. 2, 24). Оно есть акт синергический,²⁷⁶ в котором действию Божию соответствует и самоопределение человеческое, чрез совершенное исполнение воли Отца и искупительное примирение с Богом для всего падшего человеческого естества. Постольку всеобщее воскресение являет и силу **искупления** человеческого рода во Христе. Очевидно, что, если «Бог», т. е. в данном случае Отец, воскрешает Христа, то в Нем воскрешаемо и все человечество. Постольку воскрешение этого последнего есть трансцендентное действие Бога в творении. Такое заключение подтверждается и прямым свидетельством Слова Божия: «Воскресивший Христа воскресит и ваши смертные тела Духом Святым, живущим в вас» (Рим. 4, 24), «Бог воскресил Господа, воскресит и нас силою Своею» (1Кор. 4, 14). На этом основании может показаться, что в качестве нового творения и воскресение мертвых совершается **Отцом** чрез Сына Духом Святым, подобно тому, как сотворен был мир. Однако воскресение не есть новое **творение** в собственном смысле, но лишь восстановление (апокатастасис) творения изначального, с возведением его к высшему и последнему бытию. Поэтому Отец действует здесь не как «Вседержитель Творец», но как Промыслитель чрез действующие в мире в совершившемся уже Богочеловечестве (чрез Боговоплощение и Пятидесятницу) ипостаси Сына и Духа Святого, в сообразном их для данного положения соотношении. Здесь надлежит установить, что, хотя Сам Отец «воскресит нас силою Своею», однако Он совершит это чрез Сына по слову Господню: «ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет» (Ин. 5, 21). «Наступает время и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия, и услышавши оживут» (15, 28). «Воля же пославшего Меня Отца, чтобы из того, что Он дал Мне, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день... и Я

воскрешу его в последний день» (Ин. 6, 39–40). «Я есмь воскресение и жизнь» (11, 25). Сопоставляя эти два ряда текстов, из которых, согласно одним, воскрешает Отец, а согласно другим – Сын, мы прежде всего, должны их соотнести между собою, разумеется, заранее исключая всякую возможность их несогласованности или противоречивости. Их соотношение состоит в том, что собственное воскресение Христово есть изначальное и основное, а всеобщее воскресение есть вторичное и произвольное: умершие воскресают «во Христе», «первенец Христос, потом Христовы» (1 Кор. 15, 22–3). Если Христос Сам не только воскрешает, но и воскресает, то в этом Своем воскресении Он уже **совоскрешает** всех, в Нем воскресающих, есть воскреситель совоскресающих с Ним. После Его воплощения Отец действует в мире Им и чрез Него, в особенности во всеобщем воскресении, которое есть плод Его воскресения, включено в него. Однако этим не нарушается собственное соотношение ипостасей: начало воскресения есть все-таки «воля Отца», самое же воскрешение, как исполнение этой воли, есть дело Сына. Не забудем при этом соответствующего действия Св. Духа, о котором сказано выше (Рим. 8, 11). Дух Святой Животворящий есть жизнь Божия, о которой однако сказано: «как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин. 5, 21–2). «как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет кого хочет» (21–2). Этот текст имеет, прежде всего, общетринитарное значение, поскольку он относится к предвечному исхождению Св. Духа от Отца и почиванию Его на Сыне; далее – христологическое, поскольку Дух Святой сообщается твари и посылается чрез Сына в Его прославлении; и, наконец, пневматологическое, поскольку Дух есть жизнь, сила «оживления» и «воскрешения», в этом смысле само оживление и воскресение. Христологическую формулу о том, что Сын оживляет и воскрешает, можно развернуть полностью в тринитарную: по воле Отца Сын посылает Духа Жизни, и воскресение, таким образом изъясняется, как действие всей Св. Троицы: Отец – начало, Сын – совершитель, Дух Святой – сила свершения, его существо.

Но эту же мысль можно выразить и на языке богословия Славы. Насколько Парусия Сына является в вышеуказанном смысле и Парусией Духа Святого (что в соединении и дает пришествие Христа во Славе по воле Отца), всеобщее воскресение есть и явление, и действие этой Славы в мире. Слава не может ограничиться в Парусии одним лишь осиянием Христа, Свет ее и сила распространяется в твари и воскрешает мертвых во славе. «Дух Славы, (Дух) Божий» в «явлении Славы» Христа (1 Петр., 4, 13–14) воскрешает умерших во славе: «сеется в унижении, восстает во славе; сеется в немощи, восстает в силе» (1Кор. 15, 43). Нетление равнозначно прославлению. Христос, являясь во славе, сообщает эту славу всему Своему человечеству, а эта слава, прежде всего, есть воскресение. Оно соответствует общему преображению твари в мире человеческом, как раскрытие всей силы Парусии, которая, будучи вторым пришествием Христовым, есть и явление Славы Св. Духа, Божественной Двоицы.

Воскрешение, как явление силы Парусии, есть трансцендентное действие Божие в мире, и потому оно является внезапным. Это значит, что сила его не содержится в жизни самого мира (чем принципиально устраняется натурализм типа федоровства). Она не является и достижением космической и исторической эволюции, но есть прямое действие Бога **над** человеком (хотя это не устраняет в нем и синергизма). Эта же самая мысль может быть выражена и так, что всеобщее воскресение есть действие воскресения Христова, в него включено. Трансцендентная сторона всеобщего воскресения выводит его из времени с его исторической непрерывностью и ставит его даже вообще вне земного времени, или же над ним. С него начинается уже новое время, – «будущий век». Это общее определение выражено в Слове Божиим на языке образов, из которых наиболее употребительный есть **трубный** глас, призывная труба архангела, возвещающего повеление Божие: «и пошлет ангелов Своих с **трубой** **громогласной**, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф. 24, 31). И этим словам Господа вторить и апостол языков; «говорю вам тайну:²⁷⁷ не все мы умрем но все

изменимся, вдруг – ἐν ᾧ²⁷⁸ – во мгновении ока, в **последней трубе**, ибо **вострубит**, и мертвые восстанут нетленными, и мы изменимся. (1 Кор. 15, 51–52). И этот же образ в 1Фес. 4, 16 «ибо сие говорим вам словом Господним...²⁷⁹ Сам Господь при возвещении κελεύσати при гласе архангела и **трубе Божией** сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде». Образ трубы Божией и трубного гласа неоднократно повторяется и в Откровении в применении к изъявлению воли Божией: 4, 1; 8, 6–8, 12–13; 9, 1, 13–14; трубам аналогичны здесь голоса и громы: 10, 3–7; 16, 1, 17; 18, 1–2.

Трубный глас, возвещающий «повеление» (военный сигнал) есть образ, заимствованный из военного быта, он выражает здесь действие Божие, которое в трансцендентности своей является внезапным для мира (и в этом смысле катастрофическим). Это возвещение всеобщего воскресения приписывается ангелам или архангелу, но этим, разумеется, не отменяется основная истина, возвещенная в Откровении, что воскрешение мертвых есть дело Божие. Здесь лишь прибавляется та мысль, что оно совершается при участии ангелов, как исполнителей Божественной воли. Это соответствует общему служению ангелов в попечении о мире и блюдении его. Очевидно, это участие не ограничивается лишь жизнью этого века, но простирается на переход его и в будущий (с участием и в последнем разделении, в качестве «жнецов»: Мф. 13, 39–41). Образ и степень этого участия нам не открыты и превышают наше теперешнее понимание, – по сю сторону смерти и воскресения.

Воскресение мертвых является всеобщим (Ин. 5, 28) и одновременным: «все сущие во гробах услышат глас Сына Божия (28) и услышавши оживут» (25). Всеобщность воскресения соответствует вселенской силе боговоплощения, в котором Господь воспринял все человеческое естество без всякого ограничения или исключения, а в Своем славном воскресении воскрешает и все человечество.²⁸⁰ «Якоже во Адаме все умирают, такожде и о Христе все оживут» (1 Кор. 15, 22). Здесь некоторое недоумение может возникнуть лишь в

связи с отдельными библейскими речениями. Прежде всего, надо устранить недоразумение, возникающее в связи с учением **Откровения** о воскресении первом (20, 4–6). С точки зрения всеобщего воскресения **в теле** «первое воскресение» праведников, только «оживших» (как бы мы это ни истолковывали), вовсе не есть воскресение, поскольку здесь не идет речь о воскресении телесном. Однако в отдельных текстах мы имеем и другие указания, свидетельствующие как будто о некотором различии во времени воскресения, как и образе его. Сюда относятся, прежде всего, слова Господа: Мф. 24, 31: «и пошлет ангелов Своих с грубою громогласною, и соберут **избранных Его** от четырех ветров, от края небес до края их». Не говорится ли здесь о воскресении вообще только избранных, или же, по крайней мере, в первую очередь их? Еще более как будто утверждается такая же мысль в 1 Кор. 15, 23:...«во Христе все оживут, первенец Христос, затем Христовы, в пришествии Его» (хотя в той же главе, си. 52, говорится без всяких ограничений об «изменении» и воскресении «вдруг, во мгновение ока, – при последней трубе»). И, наконец, сюда же относится и текст 1Фес. 4, 16–17 «Сам Господь сойдет с неба, и **мертвые во Христе воскреснут прежде** поѡтов – потом мы, оставшиеся в живых вместе с ними, восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем». Однако во всех этих трех выражениях не содержится отмены мысли о всеобщем воскресении, согласно которой **«все**, находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут сотворшие благое в воскресение живота, а сотворшие злое в воскрешение суда» (Ин. 5, 28–9). Здесь не делается различия во времени воскресения тех и других. Поэтому и вышеприведенные тексты надо понимать не в смысле временного последования, но скорее известного качественного различия, хотя и выраженного на языке времени. Мысль, которая здесь содержится, состоит в том, что различно воспринимают зов к воскресению и в этом смысле по разному воскресают «Христовы» и не-Христовы; с одной стороны, св. пророки, апостолы, мученики, праведники, которых вся жизнь была ожиданием грядущего Христа, с Предтечей Христовым во

главе, а с другой, равнодушные, погруженные в жизнь мира, а далее и враги Христа, гонители, богохульники, безбожники. Если первые, так сказать, воскресают активно, то вторые лишь подчиняются неизбежности воскресения: здесь опять приоткрывается синергизм даже и в воскресении. Одни духовно и сами совоскресают со Христом, другие же, так сказать, пассивно противятся, не идут навстречу воскресению, не ждут его. Для одних эта необходимость – во осуждение», для других высшая свобода в радости «воскресения жизни». И эти-то различия выражены в сопоставлении: сначала Христос, потом Христовы.

Наряду с воскресением, апостол говорит и об «изменении» живущих, которое приравнивается восстанию из мертвых. Здесь – в неизмеримом мгновении – ἐν ᾧ – проявляется сила смерти и воскресения, на основании плодов земной жизни, как и загробного состояния, которые сделают живущих способными больше или меньше, так или иначе, принять воскресение. Однако, помимо этого богословского постулата, в своей очевидности бесспорного, мы не можем, находясь по сю сторону смерти и воскресения, получить об этом какое либо реальное представление. «Изменение» собою отделяет его переживающих от этого мира, как делает то же самое ему, так сказать, эквивалентная смерть. Оно им дает аналогичное познание духовного мира и освобождает человека от праха земного для вступления в новую жизнь воскресения. Больше этого богословского постулата мы об этом сказать ничего не можем.

Теперь обратимся к основному вопросу; что же есть воскресение, проповедь которого составляет как бы основное содержание первохристианства? Об апостолах сразу же говорится, что «они проповедуют во Иисусе воскресение мертвых» (Деян. 4, 2). В Афинах ап. Павел «благовествовал воскресение мертвых» (17, 18). Пред лицом синедриона он говорит: «за чаяние воскресения мертвых меня судят» (23, 6), также пред лицом правителя Феликса он свидетельствует о своей вере, «что будет воскресение мертвых» (24, 15, 21). Тоже пред Агриппой и Фестом (26, 8). В I-м послании к Кор. 15, 13–17

им исповедуется, как основная истина нашей веры: «если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес, а если Христос не воскрес, суетна вера наша», и о цели христианской жизни говорится, как о том, «чтобы достигнуть воскресения из мертвых» (Флп. 3, 11). Бог воскресил Иисуса, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6, 4), «воскресивший Господа Иисуса воскресит чрез Иисуса и нас» (2Кор. 4, 14).

Воскресение, согласно христианской вере, есть, прежде всего, оживление тела и соединение его с духом, телесное воскресение. «Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела» (Рим. 8, 11). Оно состоит в том, что «Бог дает ему тело» (1 Кор. 15, 38). Воскресение есть в этом смысле апокатастасис, человек воссозидается в своем первоизданном виде, как состоящий из души и тела. Посмертное состояние бестелесности, а в этом смысле и развоплощенность не есть для человека естественное, выражающее полноту жизни, напротив, онтологически его можно признать лишь эпизодическим, поскольку смерти Бог не сотворил, она вошла в мир грехом и побеждена воскресением Христовым. Таким образом, первое действие силы воскресения состоит в восстановлении полноты человека в его духовном и телесном составе. Здесь мы имеем на одной стороне кладбище с мертвыми костями, с другой бестелесные души, ждущие восполнения чрез соединение с телом. Здесь со всей силой надо отстранить отношение к телу платонизма, по которому оно есть лишь временная темница, оковы для духа, подлежащие совлечению. И с не меньшей силой надо отвергнуть и теософскую идею метаморфозы человека в ряду его перевоплощений, в которой стирается самое различие между духом и телом, и конкретная целостность первочеловека Адама, как и Нового Адама, Христа. Идея воскресения лучше всего выражается в конкретном и массивном образе оживления останков, каковой мы имеем в видении прор. Иезекииля о мертвых костях, гл. 37, а также и в простоте Евангельского слова: мертвые «услышавше оживут» (Ин. 5, 25), подобно как и в описаниях воскресения Христова: гробница пуста, одни пелены, и плат особо свит на другом месте (20, 7). В этом

смысле воскресение есть, прежде всего, победа над смертью: усопшие получают оживленными свои тела, «изменившиеся» же приемлют новое состояние тел своих.

Воскресение из мертвых есть еще и приобщение к жизни бессмертной, из которой уже исключена самая возможность новой смерти (*non posse mori*). Это есть сила воскресения Христова: во Христе все оживут». В этом смысле всеобщее воскресение мертвых существенно отличается от чудесных воскрешений, совершавшихся в В. и Н. Завете, и даже самим Христом. Эти воскрешения не давали силы бессмертия: ни отроки, воскрешенные пророками Илией (3Цар. 17, 21–3) и Елисеем (4Цар. 4. 33–36), ни сын вдовы Наинской, ни дочь Иаира, ни даже Лазарь, друг Господа, ни Евтих, ни Серна, воскрешенная ап. Петром, не прияли силы бессмертия, но в свое время снова умерли. Между тем в Царствии Божием, по ту сторону воскресения, воскресшие не знают смерти, ибо и «Христос уже не умирает, смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6, 9). «Тогда сбудется слово написанное: «поглочена смерть победою» (Ис. 25, 8). «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15, 55). Что же означает здесь это распространение силы Христова воскресения на всех умерших, на все человечество? Мы уже знаем, что воскрешение мертвых есть действие всей Св. Троицы, в которой Отец волит, Сын осуществляет Свое воскресение, как всечеловеческое Духом Святым. Всеобщее воскресение не есть новое творческое действие Бога в мире, новый факт в жизни последнего, оно есть свершение уже предсовершенного, именно оно предсовершилось в воскресении Христа. Однако оно оставалось и остается как бы бездейственным в его удалении из мира в Вознесении до времени Парусии. Эта связь в речи ап. Петра выражается в таких словах; «да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времени свершения всего, что говорил Бог устами всех Своих пророков от века» (Деян. 3, 20–1). «Бог, воскресив Сына своего Иисуса, к вам первым послал Его благословить вас» (26), Сын же послал на проповедь Своих учеников и до Второго пришествия Его

продолжается это «совершение» всего, в небесах и в мире, и лишь после того в мир снова приходит Господь во Славе. Но эта Слава совершенно уже несовместима с властью тления и смерти в мире и человеке. И как весь мир преображается в славе, так воскресает и все человечество навстречу явлению Христа.

Но если самого Христа воскрешает Отец Духом Святым, то и Сын воскрешает по воле Отца Духом Святым в явлении Славы: «воскресший Христос из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8, 11). Он именно воскрешает силою Христова воскресения. До Второго пришествия Христова действие Духа Святого, сошедшего в мир, промыслительно ограничивается Его кенозисом. После него этот кенозис уступает место воскресительному действию Духа Святого. Дух Святой, по воле Отца воскресивший Христа и почивший на Нем ипостасно, нисходит силою Своею на сухие кости умерших и оживляет их. «Так говорит Господь Бог костям сим: вот Я введу Дух в вас, и вы оживете. И обложу вас жилами и выращу на вас плоть, и покрою вас кожей и введу в вас Дух, – и оживете» (Иез. 37, 5–6). Но это «введение Духа» возможно лишь в силу того, что это есть человечество Христово, на котором почивает Дух Святой. Поэтому воскресение есть и окончательное раскрытие силы Боговоплощения, так же, как и Пятидесятницы. Воскресение мертвых есть в **этом** смысле действие Парусии Духа Святого, так же, как и преображение мира. Но оно совершается в связи с Парусией Сына, помимо Которого не действует Дух Святой, по ипостасному Своему характеру. Ибо Он «не от Себя говорить будет» (Ин. 16, 13). «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам. Все, что имеет Отец, есть Мое; потому Я сказал, что от Моего возьмет и возвестит вам» (14–15). Эти Господни слова, выражающие взаимоипостасные отношения, в применении к воскресению мертвых именно означают, что Сын воскрешает властью и велением Отчим (Ин. 5, 21), действием Св. Духа. Это действие включается в общее прославление мира с прекращением кенозиса Св. Духа, или открытием «Царства Славы».

Воскресение мертвых есть прямое действие силы Божией. Мы выше отметили в нем человеческую сторону синергизма, поскольку разные люди не в одинаковой мере его чают и к нему подготовлены. Кроме того, и вообще наступление Парусии происходит лишь по окончании истории, в полноту времен. Однако этот синергический образ совершения воскресения отнюдь не означает, вопреки Федорову, какого-нибудь человеческого в нем участия, но относится только к его приятию. Воскресение есть следствие такого приближения Бога к творению, какое мы имеем в Боговоплощении и Пятидесятнице или вообще в совершившемся Богочеловечестве. Воскресение всеобщее представляется в известном смысле естественным для человечества, как воспринятого Христом и уже предвоскрешенного Им, но в то же время является в себе самом и сверхъестественным, трансцендентно-творческим актом Божиим: Бог «воскресит нас силою Своею» (1 Кор. 6, 14). Постольку воскресение есть предмет веры, как нечто совершенно новое для нашей теперешней жизни, о чем можно сказать лишь словами апостола: «не у явился, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1Ин. 3, 2). И даже та, все-таки только духовная, радость воскресения, которая нами так чудесно переживается в Пасхальную ночь, не есть еще эта радость духовно-телесного воскресения. Воскресение из мертвых остается для нас в этом веке все же трансцендентным. Как чудо Божие, оно является тайной для нас, пока с нами не совершилось.

Это действие Божие над людьми не ограничено нашей человеческой немощью, оно также не считается и с индивидуальными свойствами. Поэтому оно и является всеобщим: все люди воскреснут без всякого исключения, ибо всеобщее воскресение есть дело Божие. В этом смысле все воскресают одинаково, Божией волею, а не человеческим произволением. Быть человеком и, следовательно, принадлежать к человечеству Христову, – таково есть это единственное основание для воскресения, которое усвоится человечности как таковой: *homo sum et nihil humani a me alienum*

esse puto, это же человеческое естество, силой Христова вочеловечения, есть и богочеловеческое. Вот почему, по слову Златоуста, все призываются к Воскресному ликованию, «всех бо свободи нас Спасова смерть» (Иоанн Златоуст). Воскресение мертвых, будучи тайной Божией, по силе своей в известной мере изъясняется в своем действии, а постольку и может быть постигаемо на основании откровения (у ап. Павла в 1Кор. 15, 37–42). Воскресение сравнивается здесь с сеянием и проращением зерна. «Когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, какое случится, пшеничное или другое какое. Но Бог дает ему тело, какое хочет, и каждому семени свое тело. Не всякая плоть такая же плоть; но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные и тела земные: но иная слава небесных, иная слава земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнствует во славе. Так и при воскресении мертвых». Здесь высказаны две основных мысли: в первой сила воскресения уподобляется растительной энергии зерна, вторая отмечает различие самих семян, а соответственно и их тел. Растительная энергия зерна сама по себе, присущая творению Божию, есть природная тайна, доступная нашему наблюдению в своих проявлениях. Здесь устанавливается различие качества зерна и его энергии, «голое зерно», и «каждому семени свое тело». Зерно соотносительно земле, как некоей бескачественной или всекачественной реальности, которая дает зерну тело соответственно его растительной энергии. «Зерно умирает» в своей данной оболочке, но через это не уничтожается его качественная энергия, идея или энтелехия. В растительном процессе мы имеем лишь повторения совершенно подобных произрастаний. Но этого же нельзя сказать относительно человеческого воскресения. Хотя и здесь имеется уже определенно окачественное зерно в индивидуальном образе умершего человека, так что воскресение в известном смысле подобно его проращению, однако последнее отличается от обычного произрастания, поскольку оно содержит в себе силу бессмертия, а вместе и сохраняет силу собственной индивидуальности. Следовательно,

сравнение здесь надо ограничить, приурочив его лишь к характеру восстановления жизни в воскресении. Именно здесь мы имеем, с одной стороны, определенно окачествованное произрастание из зерна, т. е. уже сущую в творении и теперь лишь воскресающую личность, и с другой – присущую восстановлению жизни растительную силу зерна. Если перевести этот образ, принадлежащий жизни растительного мира, на язык антропологии, то получается утверждение, что в воскресении определенная духовная личность принимает, точнее, возвращает себе растительную энергию для восстановления полноты жизни своей, не только духовной, но и телесной или, точнее, духовно-телесной. Смерть состоит в отделении тела, в котором и выражается воплощенность, принадлежность к этому миру человека, от его души и духа, пребывающих в нераздельности и после смерти, в загробном существовании. Душа пребывает бессильна удерживать связь с телом и оживлять его, чем и сама она приводится в состояние потенциальности. В воскресении же она снова принимает от Бога эту энергию «зерна», животворящую силу, и по повелению Божию снова образует себе тело, ей свойственное. Это тело вещественно заимствуется из природного мира, к которому принадлежит. Воскресение постольку не есть новое творение, но лишь восстановление созданного в его полноте. Каждый человек получает свое собственное тело, которое он имел (хотя и в измененном состоянии, о чем ниже), через энергию души. При этом важно уразуметь, что это тело не есть творческое создание человеческого духа, который к такого рода «объективации» и неспособен, но именно души, которая послушна здесь воле Божией («услышат глас Сына Божия и услышавши оживут» (Ин. 5, 25)). Поэтому в воскресении нет места человеческой свободе, присущей духу, но действует как бы природная необходимость в соединении с пассивностью, в данном случае свойственной душе. При этом душа не вновь получает, но лишь восстанавливает силу, которую ей была присуща прежде смерти, когда человек жил и телесно. Можно еще сказать, что эта пассивная, в этом смысле женственная субстанция, отнесенная к всечеловеческому многоединству, есть

душа мира. Иными словами, воскресение мертвых совершается Божиим действием именно в душе мира, или всей стонающей твари, которая оживает в победе над смертью. Воскресение мертвых поэтому есть действие Божие не только в применении к каждой отдельной человеческой душе, но и ко всему целокупному Адаму, и больше того, ко всему творению, в котором вместе с преображением торжествует и всеобщее воскресение. Противоречило бы этому многоединству человеческого рода, – одинаково как Ветхом, так и в Новом Адаме, – если бы воскресение совершалось лишь для каждого отдельного человека единично, без той внутренней родовой связи, которая соединяет весь человеческий род.

Однако это многоединство не упраздняет множественности и качественного многообразия человеческих личностей, – и это раскрывается в другой стороне учения ап. Павла о воскресении, именно, что «не всякая плоть та же плоть». Есть индивидуальные различия в твари уже при сотворении, они имеют свой отпечаток и в целом, в душе мира. И эти-то различия полностью осуществляются при воскресении. Мир и человечество не есть монотонный монолит однообразных повторений, но органическая симфония многообразия, которое печатлется как в целом, в мировой душе, так и в каждом из творений: «иная плоть человеков, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. И, конечно, индивидуальна и каждая человеческая душа, в соответствии индивидуальности личного духа, хотя в то же время она и причастна универсальной мировой душе. Она-то и создает себе во всеобщем воскресении силу Божию собственное индивидуальное тело, свойственное ей по сотворению. В связи с этим возникает вопрос, немало обсуждавшийся в патристической литературе (Ориген, св. Григорий Нисский, св. Ефрем, бл. Августин и другие), в каком состоянии телесном, в каком возрасте и образе восстает тело воскресающего человека? в какой мере сохраняет оно отдельные черты, присущие ему в земной жизни? Главная трудность здесь состоит, прежде сего, в том, что тело воскресения должно иметь полноту, совершенство и неизменную устойчивость, между тем, как земное тело этими

чертами не обладает. Если стремиться к полноте, то не окажется ли для каждого при воскресении (спрашивал себя св. Григорий Нисский) целая толпа тел, принадлежащих к разным возрастам и несущих черты каждого из них? Если стремиться к точному повторению здешних тел, то, спрашивается, с каким же телом воскреснут дети, больные, уроды и т. п.? Не будем останавливаться на частностях, – все они приводятся к одному общему вопросу: будет ли воскресшее тело возможно точным воспроизведением всех эмпирических его состояний, свойственных ему в этом мире греха и смерти, или же оно будет общим их адекватным образом, полноте и совершенстве выражающим идеальный, умопостигаемый образ человека, как личности, следовательно, независимо от точного физического соответствия его отдельным ликам? Очевидно, последнее. Вопрос же относительно отдельных сторон этого совершенства является праздномыслием, как за отсутствием для этого данных, так и по некоторой нескромности такого любопытства. Из всего этого ряда вопросов, пожалуй, можно выделить только один, как наиболее существенный, именно о поле. Некоторые из святых отцов (в частности, св. Григорий Нисский) учат, что в воскресении вообще упраздняется пол, – не только в телесных половых отличиях, но и духовно, поскольку самое возникновение пола связано с грехопадением и утратой изначального андрогинизма (Я. Бёме). Можно удивляться такому мнению, особенно у писателей церковных: разве не очевидно, что в боговоплощении одинаково увековечен и засвидетельствован в своей изначальности как мужской пол, воспринятый Господом в Его человеческом естестве, так и женский, прославленный и освященный в лице Богоматери, воскрешенной и вознесенной на небо с плотью? Вообще отрицание изначальной двуполости человека, чрез которую печатлется в нем и полнота образа Божия (Быт. 1, 27), означало бы повреждение целого ряда догматов в системе христианского вероучения (об этом достаточно было сказано в предыдущих томах). Есть только одна сторона в этом утверждении, которая находит для себя известное подтверждение и в Слове Божием, где говорится: «пища для

чрева, и чрево для пищи, но Бог уничтожит и то, и другое» (1 Кор. 6, 13). Сюда же могут быть отнесены и слова Господни, что «сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк. 20, 30). Под упразднением чрева и того, что ниже чрева, разумеется, очевидно, прежде всего упразднение самой функции, – поддержания жизни чрез пищу и размножение, которые теряют уже в будущем веке значение для бессмертной жизни человека. Но и здесь является ненужным праздномыслием спрашивать, как далеко пойдет такое изменение тела и в чем именно выразится, поскольку для нас остается неведомо все общее его состояние в воскресении. Мы должны здесь твердо держаться лишь одного начала, именно, что воскресшее тело сохраняет эквивалентную тождественность своему зерну, т. е. погребенному телу усопшего, который поэтому может быть индивидуально узнаваем в своем телесном образе (по аналогии с тем, как один и тот же человек узнается в разных возрастах и состояниях). Иначе сказать, в воскресении сохраняется индивидуальность тела, соответствующая всей индивидуальности человека в ее единственности.

Следует ли это понимать в смысле прямой физической тождественности частиц тела погребенного и воскресшего? Не сохраняется ли прямая связь между телом человека в его земной жизни, трупном ислении и воскресении? Св. Григорий Нисский, который в одном из вариантов своего учения о воскресении, был близок и к такому именно решению этого вопроса, утверждал, что душа налагает свой отпечаток $\epsilon\kappa\rho\alpha\upsilon\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ на частицы своего тела, и при всеобщем воскресении она именно их и избирает для восстановления. Очевидно, в такой прямолинейной форме это учение не может быть поддерживаемо уже потому, что тело наше в земной жизни и не представляет чего-то устойчивого и неизменного, но скорее подобно потоку частиц, входящих и исходящих, непрестанно обновляющихся и в этом обновлении усвояемых из общего мирового вещества. Одни и те же частицы при этом мировом круговороте могут войти в состав и разных тел, человеческих, животных и растительных (как это имеет место и при вкушении

пищи), и вселенная в этом отношении более подобна запасу разных материалов телесности, нежели складу определенных тел. блюдомых к последнему дню. Поэтому общая мысль об индивидуальных частицах тела, особо отмеченных печатью σφαῖς живущего в нем духа, должна быть уточнена и ограничена. Она относится не столько к текучей материи тела, сколько к индивидуальной форме, к связи души с мировым телесным веществом, телом тел.²⁸¹ Эту связь можно мыслить и более конкретно, как существование во вселенной нарочитого семенного «атома», принадлежащего именно данному телу и образующего его зерно или телесный кристалл, около которого происходит кристаллизация телесности. При этом вовсе нет необходимости в понимании этого атома непременно в смысле материальной частицы; скорее это есть определенная энергия, так сказать, энергетический центр, находящий себе место во вселенной и образующий посредство между душой и телом, как мировым веществом. Постольку этот центр, как принадлежащий душе, остается неразрушим и в смерти, бессмертен, как и она. И именно к этому центру применяется действие души, в воскресении обретающей в себе новую силу к воссозданию тела и к восстановлению связи души, а через нее и духа с миром, в чем собственно и состоит воскресение.

Этот же вопрос получает своеобразное освещение при свете догмата о св. мощах,²⁸² которые представляют собой особое состояние телесных останков. Эти останки сохраняют связь с духом «почивающего в мощах», как особом месте присутствия его. Хотя св. мощи и именуются нетленными, однако признак физического нетления в буквальном смысле не является здесь существенным, «почивание в мощах» выражается в особой связи останков с духом человека. В этом качестве Св. мощи предваряют собой как бы тело воскресения, в них дано душе святых в особом смысле пребывание на земле. (В известной мере аналогичное чувство привязывает нас и к родным могилам и к родному праху). Именно эта связь духа с плотью устанавливает характер св. мощей, почему последним свойственна и делимость, при сохранении их характера в каждой частице. Пребывание святых в своих мощах есть

поэтому явление столько же телесного, сколь и духовного порядка, во всяком случае оно не может быть понимаемо, как связь каждого духа с каждой из частиц, возвращающихся во вселенную. Полнота нетления свойственна лишь пребыванию тела Господня во гробе, как и Его Пречистой Матери, телесам Воскресения. Состояние же св. мощей соответствует состоянию перехода через смерть к воскресению.

Следующий вопрос, возникающий в связи со сказанным, будет таков: если воскресшее тело не представляет собой прямого восстановления усопшего тела, но есть в этом смысле нечто новое, то в каком же отношении воскресшее тело находится к прежнему? В частности, какое тело получают воскресающие младенцы, больные и искаженные болезнью, каковыми являются, впрочем, все умирающие? Этот вопрос ныне также принадлежит к числу безответных. Однако, если мы освободимся от мысли о воскресении, как буквальном воспроизведении тела умершего, и станем в нем усматривать возвращение душе силы воссоздать себе соответствующее тело, то это соответствие именно и должно состоять в осуществлении **собственного** телесного образа для данного человека во всей его полноте и целости. В отеческой письменности мы встречаем рассуждения на тему об упразднении в воскресении различий возраста и даже о приведении всех тел в соответствие земному возрасту Спасителя. Мы не видим основания идти так далеко и отрицать возможность различия возрастов, как известных духовных типов возрастания даже и в воскресении (ибо не являет ли всякое мгновение в жизни Спасителя такую полноту, по крайней мере, в пределах Его земного бытия?) Является неким самоочевидным постулатом учения о воскресении восстановление всех тел в полноте и адекватности их умопостигаемого образа, их индивидуальности в воскресшем теле. Последнее является тем самым совершенно прозрачным художественным образом или формой для живущего в нем духа. Тело и есть именно такая форма, лишь не абстрактная, но конкретная, не чертеж или схема, но живой образ. И поскольку каждый человек осуществляет свою идею, или свое «слово», он

имеет и свою собственную форму. Образ этот еще никогда не осуществляется вполне адекватно в отдельных мгновениях и состояниях его жизни (к тому же искаженной грехом, болезнью и смертностью) и является впервые лишь в воскресении. И, однако, для видящего взора никакое состояние тела в земной жизни не чуждо этого своего идеального образа, не пусто от него (иначе это и не было бы его собственное тело). Божественный художник, замысливший весь этот мир форм человеческого многоединства, властен и премудр явить его в творении, раскрыть загадку каждого человека в его внешности и внутренности. При такой постановке теряет смысл и значение вопрос о тождественности отдельных частиц тела мертвого и воскресшего. Вещество воскресшего тела берется прямо из «земли», из которой человек создан и в которую отходит, причем, конечно, это есть уже «новая земля» под новым небом, чем еще раз упраздняется вопрос о тождественности частиц. Скорее надо постулировать всеобщую человеческую телесность, которой является весь природный мир. Взаимная непроницаемость и отталкивание разных тел, которые свойственны им в теперешнем природном мире, не суть их последнее и единственное свойство, сопровождающее их и в мире преображенном. Напротив, ему свойственно состояние обратное, как можно заключить из вхождения и удаления воскресшего Господа «дверем затворенным». (Не об этом ли свидетельствует и евхаристическое преложение св. даров, которое выражается в телесном присутствии Господа – *praesentia realis* – в евхаристических элементах хлеба и вина, причем именно в этом-то соприсутствии и состоит таинственное «преложение»?). Не правильнее ли поэтому думать о соотношении воскресших тел не как о взаимно разделенной множественности, но как о единой общей телесности, свойственной целокупному Адаму и воспринятой в свою человечность и Новым Адамом? Разумеется, при таком разумении совершенно отпадают тревожившие патристическую мысль вопросы к том, как воскресающее тело найдет и включит в себя частицы истлевшего тела, и каковы они будут. Но эта общая телесность отнюдь не исключает того, что каждая

человеческая личность будет иметь ее по своему, согласно своему образу, так что это единство и всеобщность всечеловеческой телесности, как универсального периферического тела, соединяется с множественностью отдельных индивидуальных тел, в которой она осуществляется, причем каждое тело воспринимает ее, согласно своему образу, и как свое собственное, и как родовое общее тело всего человечества. Не притязая на проникновение в эту физику и физиологию будущего века, мы не можем не признать этого постулата в качестве известной богословской гипотезы, не исключаяющей точек прикрепления в этом всеобщем теле человечества для отдельных тел, в их семенных атомах.

Таким же богословским постулатом является, что в воскресении индивидуальные тела суть образы телесного бытия, со всей ясностью выражающие идею каждого человека. Они содержат в своем образе всю полноту индивидуальных его черт, по которому каждый может быть распознаваем и узнаваем. Иными словами, воскресшие человеки будут познавать друг друга не только в силу духовного общения, но и по своему телесному образу, исшедшему из рук Художника вселенной. Если в здешней жизни мы лишь с трудом взаимно опознаем друг друга, причем в этом опознании всегда есть много неточности, неполноты и ошибок, то в мире воскресения каждый становится доступен для познания в своем собственном образе. Индивидуальность не упраздняется, но раскрывается во всей полноте, притом не только души, но и тела.²⁸³ «Духовное тело» есть нерукотворная икона духа, не в том виде, как он себя ныне осуществляет, но как он замыслен и сотворен Богом. Конечно, и в данном случае необходимо включить действие синергизма: наше воскресшее тело, как и вся наша жизнь есть равнодействующая свободного человеческого творчества и благодати. Своей жизнью человек в известной мере творит и свое тело, которое в воскресении облекается славой и бессмертием от Господа. Сюда относятся слова ап. Павла «строит ли кто на этом основании (которое есть Иисус Христос) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится, ибо день покажет, потому что в

огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строит, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон: впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1Кор. 3, 12–15). Синергически наше «строение» входит в тело воскресения, в соответствии своему материалу и качеству, или же оно, сгорая, обращается в ничто, и тогда слава воскресения дается Богом, но без участия человека, даже вопреки ему: «спасется как бы из огня». Однако все получают эту божественную славу телесного воскресения, хотя и по разному. «Ибо знаем, что когда земной наш дом, эта храмина, разрушится, мы имеем жилище от Бога на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор. 5, 1), «только бы нам и одетым не оказаться нагими» (3). Здесь выражается та же мысль о различном восприятии дара Божья, нерукотворенного, вечного, однако и при наличии коего можно остаться «нагим». И эта же общая мысль об облечении в славу воскресающих телес при воскресении со всей силой выражена тем же апостолом в 1 Кор. 15, содержащей нарочитое богословие воскресения: «сеется в тлении, восстает в нетлении. Сеется в уничижении, восстает в славе. Сеется в немощи, восстает в силе. Сеется тело душевное, восстает тело духовное (42–4). «Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек от земли перстный, второй человек – Господь с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (46–49). «Мы же все открытым лицом **преображаемся в тот же образ от славы в славу**, как от Господа Духа» (2Кор. 3, 18). В этих текстах в самой решительной форме и без всякого ограничения или исключения провозглашается всеобщее воскресение духовных тел в силе и славе, по образу славного тела воскресшего Христа, даже в прямом с ним отождествлении, так что все воскресшее человечество включается в прославленное тело Христово. (При этом еще раз надлежит вспомнить сказанное выше о единстве всеобщего тела воскресшего человечества). Здесь пред нами встает вопрос об этом соотношении духовного тела и славы его. И прежде всего, что означает «духовное тело», – в отличие от тела душевного?

Это же противоположение в каком то смысле совпадает с различием тел тленных и **нетленных**, облакающихся в бессмертие человек перстных и небесных (1 Кор. 15, 47–8, 53). Не является ли понятие **духовного тела** противоречивым, *conradictio in adjecto*, поскольку духовный мир обычно понимается, как бестелесный, а телесность почитается противоположной духу? Однако надо различать разные оттенки в сопоставлении духовного с душевным, плотским или телесным. Платоническое противопоставление духа и тела, причем последнее рассматривается, как узы или темница для духа, хотя нередко проникает и в христианскую аскетику, однако не соответствует началам христианской антропологии, которая исходит из определения человека, как воплощенного, отелесненного духа, в соединении с душой, как промежуточным звеном между обоими. Оно не соответствует и здоровой онтологии, согласно которой подлинная субстанция материи, как всеобщей реальности, есть дух,²⁸⁴ поэтому же и воплощенность духа не является онтологическим противоречием, но, напротив, его раскрытием в реальности, жизненным откровением. «Духовный» мир сил «бесплотных» может быть понят в своем бытии лишь по связи его со всей полнотой творения, в частности, с человеческим миром, предполагающим ангельское ему служение. Т. о., духовность в смысле бестелесности сил «бесплотных» является также не безусловной, но относительной, лишь особым состоянием или частью всего мирового бытия. Поэтому и идея «духовного тела» сама по себе вовсе не является онтологическим абсурдом, но должна быть понята в определенном контексте, в который она поставляется у ап. Павла. Именно она сопоставляется с идеей душевного тела (или в данном случае синонимичного ему перстного человека). Душевное и духовное тела суть лишь различные состояния телесности человека, в ее отношении к духу. Исходя из тричастного состава человека, который не упраздняется и при этом различии, нет основания и в духовном теле упразднять элемент душевности, или душу, образующую тело и соединяющую чрез то человека с миром. Изменяется их сравнительная энергия. Изначально, до грехопадения человек

был в состоянии предустановленной гармонии между телом, душой и духом. Но это состояние было еще предварительным (подобно и предварительному бессмертию: *posse non mori*, но не *non posse mori*). Дух должен был активно овладеть душой и телом на основании своей свободы и чрез то приобрести власть над ими обоими. Он был еще в состоянии «души живущей», тогда как ему предстояло в последнем Адаме стать «духом животворящим» (1 Кор. 15, 45). В этом смысле «не духовное прежде», а душевное, потом духовное. Первый человек из земли перстный» (47). После грехопадения дух потерял власть над душой, а чрез нее и над телом. Для нее – а с ним и для всего человека – наступило состояние «тления», т. е. смертности, «немощи» и «уничужения» (42–44), и его тело стало «душевным», перестав быть «духовным», каковым оно было до грехопадения, хотя лишь в предварении. А в растущем ослаблении духовности, в состоянии падения человек становится плотским «зане суть плоть, Итак, духовность тела означает, прежде всего, власть духа над душой и его одушевленным телом, прозрачность тела для духа и ему послушность, вообще адекватность человека своей идее, или первообразу. Но этот первообраз может быть явлен не в начале, но лишь в полноту времен. Этим восстанавливается иерархия человеческого трехчастного состава, нарушенная в образе «падшем, истлевшем страстьми», и одушевленное тело становится прямым откровением, зеркалом духа, его прозрачным образом и славою, между тем как тело душевное является образом затемненным и извращенным, сам же душевный человек унижается до рабства плоти с утратой человеческого образа. От него может освободить человека только смерть и последующее за ней воскресение силою Христовой.

Если в воскресении «Господь униженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Рим. 3, 21), то отсюда следует и понимание характера тел воскресения. Им, прежде всего, свойственна прозрачность для духа и ему послушность, преодоление плотской тяжести душевного тела, а в силу этого и его связанности и

ограниченности. Тело освобождается, прежде всего, от чисто плотских потребностей, – чрева и пола, которые держат в плену своем человека душевного: восстание в нетлении вместе с бессмертием дарует и эту свободу. Не упраздняется жизнь в теле с ее чувственностью, но эта последняя становится невинной и непорочной, святой жизнью вместе с природой, радованием и любованием ею. Этому общению не чуждо и вкушение природных даров, как приобщение плоти мира. Не говорит ли Сам Господь на Тайной Вечери, при установлении новых пищи и пития, которые суть Плоть Его и Кровь По. 6, 55), так; «не имам пить от плода лозного, доколе не приидет Царствие Божие» (Лк. 22, 18) и не вкушал ли Господь Воскресший пред учениками Своими «часть печеной рыбы и сотового меда» уже после воскресения (24, 41–3)? И не говорится ли в Откровении о чистой воде жизни и плодах древа жизни в Новом Иерусалиме (22, 1–2)? Однако уже изменяется коренным образом природа этого вкушения, ибо оно не есть «пища для чрева», которую упразднит Бог (1 Кор. 6, 13), вместе с зависимостью от нее и самой жизни. Оно становится проявлением безгреховной жизни тела в этом мире, подобно тому, как и труд человека в мире перестает быть совершаем «в поте лица», но становится творческим возделыванием и хранением «Эдема». К духовности тела относится и утрата тяжести и непроницаемости тела, образ которой имеем в прохождении Господа «дверем заключенным». А вместе с этим, очевидно, изменяется общий характер пространственности и протяженности. В этом и осуществится освобождение от «рабства тлению» всей твари, которая мучается и стонет, ожидая откровения сынов Божиих. Но и здесь нам, за отсутствием соответственного опыта, доступны лишь отвлеченные постулаты.

Однако мы не можем пройти молчанием основной, руководящей идеи, которая содержится в откровении относительно всеобщего воскресения, именно, что оно совершится **во славе**, и тем включается в общее явление Славы, сопровождающее Парусию. Если мир примет славу в своем преображении, то это же приятие для человеков

совершается во всеобщем воскресении (или соответствующем ему изменении). Чрез то сообщается и телесности человека та Слава, которую имел Господь прежде создания мира и возвращает в славном Своем Воскресении, чтобы затем даровать ее сначала ученикам (Ин. 17, 22), а затем и всему творению. Воскресение во славе настойчиво свидетельствуется в разных текстах Слова Божия, прежде всего, в самой общей форме: «сеется в унижении, восстает во славе, сеется в немощи, восстает в силе» (1 Кор. 15, 43). (По смыслу, если не по словесному выражению, сюда же относится ст. 53: «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и мертвенному сему облечься в бессмертие»). И далее эта общая мысль, как бы в подтверждение обетований Прощальной беседы и Первосвященнической молитвы, разъясняется ап. Павлом именно в смысле сообразности всеобщего воскресения прославлению Христову: «каков перстный, таковы и перстные, «каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (48–49). Эта же мысль подтверждается и так; «униженное тело наше преобразит так, что оно будет **сообразно славному телу Его** силою, (которою) Он действует и покоряет Себе все» (Рим. 3, 21). Эта сообразность «униженного» тела человеческому телу Христову есть сила боговоплощения, в котором Господь воспринял всю полноту человеческого естества и его в Себе прославил, а во Втором пришествии во Славе сообщает ее всему человечеству. При этом однако, при всей сообразности наших униженных тел Христову телу Славы, тварное человечество воспринимает ее также лишь тварно, т. е. в становлении, восходя от славы в славу: «преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3, 18).

Эта мысль выражена без всяких ограничений в применении ко всему человечеству, как и Господь воспринял его целостно, став Новым Адамом:²⁸⁵ «как мы носили образ перстного, так будем носить и образ небесного» (1Кор. 15, 49). Образ небесного будет сиять на всех воскресших телах человеческих, облеченных **славою**. Это возвращает нас к общему учению о Славе, поскольку она есть явление Св. Духа, Его действие и

откровение в творении. Слава есть «облечение в лепоту», красоту творения, как явление Св. Духа во всеобщем преображении. Но с окончательной полнотой эту мысль можно выразить лишь софиологически. Природная красота творения и в нем человека есть его софийный первообраз, тварная София. Вся полнота творения причастна этому первообразу, и каждая человеческая личность принадлежит к целокупному Адаму, как тварному образу Божию,²⁸⁶ имеет и свой собственный первообраз, соответствующий личной своей идее. Каждый человек в своей первозданности есть живое изваяние, художественный образ личного духа, вышедший из рук Божественного Художника, Творца твари, и в образе этих первообразов и воскреснут наши тела (см. выше).

Тварная софийность отпечатлевающаяся в первозданном человеке, находится в состоянии становления, как все творение. Хотя последнее и осеняется Св. Духом, являющим его софийность, но ее выявление неполно и предварительно даже в самом первозданном Адаме. После же грехопадения «падший образ, истлевший страстьми», до своего обновления во Христе, хотя и сохраняет своим основанием софийность, но являет ее лишь в затемненном виде. Однако оно, это основание, есть в человеке, оно ведомо и видимо его Творцу. Боговоплощение, в котором вместе со Христом совоскресают все люди в славе, этот Софийный первообраз всякого человека делает прозрачным и явным. Воскресение во славе есть, поэтому окончательное ософиение человека чрез явление в нем его первообраза. В этом смысле оно есть явление Софии Божественной в тварной, свершение творения. Нельзя полагать, чтобы образ воскресающего человека являлся совершенно новым, который как бы извне налагался на человека, напротив, это есть его собственный предвечный образ в Боге, доселе сокровенный и затемненный, но в воскресении явленный в силе и славе своей.

Насколько преображение мира следует вообще рассматривать, как силу и действие Св. Духа уже вне его кенозиса, то и здесь этот последний, как вольное Его самоограничение в действии, прекращается, и Св. Дух

изливается Славой на все воскресающее человечество. Христос, приходящий во Славе, есть Божия Сила и премудрость. Но и Дух Святой, Дух Силы и Премудрости, действием Своим их являет твари. В воскресении человек является в свете Божественной Софии, в той софийности, силою которой и ради которой он создан. Это ософиение в воскресении есть как бы новый, второй акт творения человека, «в нетлении, силе и славе», который стал возможен, получив для себя основание в Богочеловечестве, в соединении двух природ во Христе Св. Духом.

Поскольку Боговоплощение, вследствие падения человека, имеет значение искупления, воскресение есть и спасение человеческого рода от смерти. Но искуплением не исчерпывается все дело Боговоплощения, поскольку оно чрез соединение во Христе природ Божеской и человеческой, Божественной и тварной Софии, еще есть ософиение и прославление творения. Нельзя думать, чтобы человек, даже при отсутствии грехопадения, навсегда оставался бы в отдалении от Бога, в котором все-таки пребывал даже и первозданный Адам, поскольку Творца отделяет от творения непроходимая для самой твари бездна. Только Сам Творец может ее преодолеть, соединившись с человеком, и тем завершить творение, осуществив его высшую цель, дав человеку силу явить образ Божий не в предначертании только и основании, но и в полноте жизни, став «богом по благодати». Последнее свойственно лишь в нетлении и бессмертии, во славе воскресшему человеку. Это ему и сказано Богом: «Бог стал в сонме богов, среди богов произнес суд... Я сказал: вы – боги и сыны Всевышнего все вы» (Пс. 81, 1, 6; ср. Ин. 10, 34). Может ли тварная София остаться не явленной в полноте и славе Софии Божественной? Может ли не совершиться ософиение твари в воскресении до той меры, когда «будет Бог все во всех» (1 Кор. 15, 28), до полного ософиения твари?

Однако здесь нас ждут новые трудности. Всеобщее воскресение во славе столь незыблемо утверждается в Свящ. Писании, что в этом утверждении следует видеть прямой догмат церковный. Он и не оспаривается в том смысле, что всем

воскресшим телам дано нетление и бессмертие, – иначе нас ждут лжемудрования об «условном», т. е. не всеобщем бессмертии, с их темными, талмудическими истоками. Эта всеобщность воскресения, не связанная с личными свойствами воскресающих, проистекает из его трансцендентного характера: воскрешение мертвых есть действие силы Божией над человеком, аналогичное творению. Оно постольку остается независимым от человеческих свойств или достижений, есть всецело дар Божий человеку. Оно берет для себя основанием не самоопределение человеческой свободы и действия, но божественное определение творения в изначальной его софийности. Лишь Бог силен даровать жизнь и бессмертие, полноту Своего образа каждому человеку, как имеющему для себя первообраз в Божественной Софии. И в воскресении каждый облекается в этот образ, в его божественном начертании. Это означает, что он облекается красотой. Тела воскресающих будут прекрасны: «воскресшее тело будет духовное, чудное, такое, коего свойство изъяснить как должно не можем».²⁸⁷ И таковыми будут видеть друг друга свв. ангелы и люди: Бог создал мир «добро зело» и не населить Царство Славы калеками, уродами, прокаженными, поскольку изъясны и уродства относятся не их бытию, а к состоянию, не к божественному творению, но к тварной свободе. В воскресении же будет явлена полнота творения, а не самочиние тварности. Некоторые, однако, распространяют действие этой последней и на самый образ воскресения, полагая, что тела грешников и образы их будут отражать их внутреннее безобразие.²⁸⁸ Но, помимо того, что такие мысли прямо противоречат свидетельству Слова Божия, они предполагают и окончательную неудачу Божьего творения, бессилие образа Божия в человеке, утрату последним своей изначальной софийности. Естественно, однако, возникает вопрос, на чем же основана эта сила бессмертия и нетления, может ли она быть свойственна существам, которые онтологически пусты, лишены божественной силы? Не являются ли поэтому более последовательны сторонники «условного бессмертия»? В ответ на это мы должны установить догматический постулат

всеобщего воскресения в нетлении и славе; воскресшие явятся в тех образах, в которых они существуют в очах Божиих, и в качестве таковых именно будут они видеться праведниками, в меру того, насколько каждый из них сам будет способен постигать творение Божие.

В отношении к бессмертным и нетленным телам воскресения можно допустить только те различия, которые обоснованы онтологически и принадлежат не состоянию, а самой иерархии тварного бытия, существуя и в ангельском мире и относясь также и к изначальности творения. Именно о таких различиях говорит апостол: «не всякая плоть такая же плоть, но иная плоть у людей, иная плоть у скотов, иная у рыб, иная у птиц. Есть тела небесные, и есть тела земные, но иная слава небесных, иная земных; иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд, и звезда от звезды разнствует во славе. Так и в воскресении мертвых» (1 Кор. 15, 42). И эта иерархия творения сливается в общую его гармонию. Остается спорным значение «тел небесных» и земных. Различение между ними поставлено в тот же ряд, что и чисто природное различие разных видов тел и плоти. При этом говорится о разной славе и образе их прославления.²⁸⁹

Кроме настоящего текста, Слово Божие умалчивает об изменении или преображении небесных светил и о разной их славе, т. е. о прославлении в преображении. Насколько вообще их состояние связано с земным миром и вместе с ним проходит его катастрофу (Мф. 24, 29, ср. Ис. 13, 9–10; Иезек. 32, 7–8, Иоиль 3, 15), оно также достигает и того, и другого, становится **новым** небом наряду с новой землей, и приемлет славу свою. Ветхий и Новый Завет остается геоцентричным, но этот геоцентризм не является исключительным, поскольку земля космически принадлежит вселенной, а потому грядущее единство всей вселенской жизни есть постулат христианской космологии и эсхатологии. Если же звезды суть в известном смысле «тела» ангелов, как думали некоторые из отцов, то, конечно, они не отрицали тем самым и бестелесности последних. Но они неким образом связывали их ипостасные лики с образами звезд, притом «разнствующих между собою во

славе». Такова эта новая связь человеческого и ангельского мира, которая последует в воскресении, когда «человеки будут пребывать, как ангелы Божии в небесах» (Мф. 22, 30), и такое же соотношение имеет распространиться и на землю и небо, тела небесные и земные.

Теперь мы становимся уже перед лицом величайшей трудности, большей которой богословие вообще не знает: как можно соединить софийность творения в его бытии с несофийностью его состояния в свободе? Нам надлежит ввести сюда же и проблему синергизма, как соединение божеского и человеческого начал, притом не только в их согласии, но и в борении. Вопрос сводится к разным образам изживания тварью своего воскресения, которые с неизбежностью влекут за собою последнее разделение «страшного суда». Слово Божие соединяет в своем откровении о «последнем дне» преображение мира, воскресение мертвых, и этот суд с разделением на овец и козлищ, пшеницу и плевелы, праздников и грешников. Надлежит уразуметь эти два, по-видимому, столь разные и даже противоположные свершения, как две стороны одного и того же конца этого эона, с переходом от царства благодати к царству славы.

5. Суд и разделение

«И паки грядущего со славою судити живым и мертвым, его же царствию не будет конца», – гласит символ веры, соединяя и как будто отождествляя пришествие со Славой и суд всеобщий, в качестве двух сторон одного и того же свершения. Подобным же образом соединяет их и Слово Божие: «ибо придет Сын человеческий во Славе Отца Своего с Ангелами Своими и тогда воздаст каждому по делам его» (Мф. 16, 27; ср., конечно, 25, 31–46 и многочисленные другие тексты). Также соединяются и как бы отождествляются воскресение и суд: все, находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия и изыдут сотворившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5, 29). Поэтому, прежде всего, надлежит понять эту связь суда и пришествия Господа во Славе с всеобщим воскресением в нетлении и славе.

Мы не можем ограничиться здесь лишь одним этим внешним сопоставлением суда и воскресения, как двух отдельных и независимых свершений. Необходимо постигнуть и их внутреннюю и необходимую связь, – тожество явления **Славы** и Судии во Славе с судом Господним, как эта связь устанавливается в Ветхом, так и Новом Завете.

Иногда, особенно в В. Завете, явление Славы описывается образно, как «престол» и «огонь», «пламень огненный». (Даже и в Мф. 25, 31 читаем: «когда же придет Сын Человеческий и все святые ангелы с Ним, тогда сядет на престоле Славы Своей»). Подобные же образы, особенно выразительные, см. в видении прор. Иезекииля: 1, 4–5, и еще более у пр. Даниила: 7, 9 сл., с описанием Страшного Суда.²⁹⁰

Надо понять, что Парусия, – пришествие Христа со Славою, т. е. в явлении Духа Святого, есть суд, уже как таковая. Она не может остаться внешней и взаимно индифферентной встречей пришедшего в мир Бога с людьми, при которой человек остается в Своем обособленном состоянии бытия, как был и до нее. Напротив, человек также облекается славой и нетлением, и София тварная становится прозрачной для Софии

Божественной. Этим изменяется и самое бытие человека. Эта встреча человека с Богом, его вхождение в область Божественного огня, есть для него не свободная, но неизбежная. Для одних это – пришедшее время набавления («поднимите главы свои» (Лк. 21, 28), а для других – страха и ужаса: «тогда восплачутся все племена земные, и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великой» (Мф. 24, 30). От этой встречи никому нельзя уклониться, ибо она не есть внешняя, но внутренняя. Для многих это есть нежданное и нежеланное изменение их человеческого существа, ибо преображение, свет славы, данной человеку, может оказаться не только просветляющим, но и пополяющим.

Чем является этот огонь, который сжигает плевелы? и как совершается суд? Судия есть Сын Человеческий, Которому Отец дал власть творить этот суд над течи, кого «Он не стыдится называть братией Своей» (Евр. 2, 11–12, 17; ср. Пс. 81, 1: «Бог стал посреди богов, среди богов произнес суд»). Об этом суде, который есть и крещение мира огнем, говорит Предтеча Господень. «Он (Христос) будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3, 11; Лк. 3 16, Ин. 1, 5). Это крещение огнем относится не только к Пятидесятнице Сионской, открывающей царство благодати и предначинающей Пятидесятницу мира, царство Славы в Парусии. Оно само и есть Слава, как явление Духа Святого Христос входит в мир явно для всякого человека силою Духа Святого. Парусия есть явленное облечение во Христа Духом Святым всякого человека. Но в этом именно смысле она же есть и суд, причем Христос, как Судия (Ин. 5, 27), судит Духом Святым. Облечение во Христа, Который есть Истина и жизнь, совершается Духом Святым животворящим, Который есть Дух Истины. Оно означает внутреннее поставление каждого пред истиной о себе самом, видение себя в истине. И это видение не есть отвлеченное, но жизненное, как пополяющее пламя огня, от света которого нельзя укрыться, ибо все станет явно: «на суд пришел Я в мир сей» (Ин. 9, 39), говорит Господь, «ныне суд миру сему» (12, 31). Но суд этот совершит Христос через Утешителя: «Он пришел

обличить мир о грехе и о правде и о суде... о суде же, что князь мира сего осужден» (16, 8–11). Явление Славы Божией в мире есть и явление самой Истины и обессиление, упразднение лжи вместе с властью «отца лжи» (Ин. 8, 44). Самообман и заблуждение, также, как и прямая ложь, не найдут для себя места в Царстве Истины, и это «обличение» от Духа Истины есть уже само по себе суд. Этот суд силою истины для каждого становится и самосудом, совлечением покровов лжи и самообольщения, прикрывающих пустоту. Воцарение Христа в мире, Царствие Божие, пришедшее в силу, есть Дух Святой, уже вполне, помимо всякого кенозиса, излившийся на всякую плоть. Откровение Христа в Духе Святом имеет в себе превосходящую силу. Эта сила проявляется как во всеобщем воскресении, так и в изменении мира, с его преображением и прославлением, которое распространяется на всякую плоть. Эта просветляющая и преображающая сила выражается в образе **огня**. Она есть огонь, конечно, не природный, но «духовный», который имеет проникнуть «духовное» тело и дух. Огонь будущего века есть пополающий, но и преображающий, просветляющий, увеселяющий. Свет и огонь», – оба определения, применимы и к обоим ипостасям, как Сына («Я есмь свет миру» (Ин. 8, 12), «кто близ Меня, тот близ огня» (апокриф. ев.), «огонь пришел Я низвести на землю» (Лк. 12, 49), – так и Духа Святого, явившегося в видении огненных языков, с тем различием, что Сын есть «тихий свет Св. Славы», а Дух – пламень огненный.

Все воскресшие тела восстанут нетленными и духоносными. Как же осуществляется эта духовность в отношении к человеческой тварности и к тварной свободе, сохраняет ли здесь силу начало синергизма? Да, сохраняет, и именно через это совершается суд и разделение.

В новом, воскресшем и нетленном состоянии человека не уничтожается, но видоизменяется то его состояние, которое принадлежит ему самому на основании земной жизни и раскрывается или закрепляется за гробом. Нетление и прославление в образе славы ему дается Богом в воскресении, так сказать *ex opere operato*. Оно входит в жизнь, как

превозмогающая сила, высшая действительность, от которой человек уже не может закрыться. Однако, сохраняется определенный образ его восприятия каждым человеком, то, чему в таинстве соответствует *ex opere operantis*. В совмещении этой божественной данности и личного, тварного ее приятия и здесь проявляется синергизм, как божественно-тварное, богочеловеческое бытие в человеке. Состояние нетления и славы, явленная софийность человека, есть нечто, не извне приданное, но изнутри проникающее собственную человечность каждого. Подобно тому, как на путях спасения в земной жизни сокровенная жизнь во Христе соединяется с природным человечеством, так и в воскресении всеобщее облечение во Христа Духом святым совершается в связи с собственной тварной человеческой жизнью. Но, конечно, тварная ограниченность здесь уже не ограничивает силы божественного воздействия в явлении Божия образа в человеке. Последний спасается им, однако лишь в связи с тем, что он есть сам. Эти образы спасения различны в зависимости от того, на каком основании он строил. При этом возможно, что сам он спасается, но «как бы из огня», и оказывается раздетым, ибо дело его сгорит.

Суд и разделение состоит в том, что каждый будет поставлен пред своим собственным предвечным образом во Христе, т. е. пред Христом, а в свете этого образа увидит и свою собственную действительность, которая и явится судом при этом сопоставлении. Это и есть Страшный Суд Христов над каждым человеком. При этом суде раскрываются «книги», – силою того ясновидения, которое дается Духом Святым. Сила эта являет человеческую жизнь во всей полноте и связи, в неумолимом свете правды, с неотразимой внутренней убедительностью. Это ясновидение обладает полнотой охвата, оно относится к человеку не только как личному, но и родовому существу. Его жизнь, как и ответственность, обусловлена и связана с судьбами всего человеческого рода, он судим, точнее сам себя судит во Христе, как принадлежащий ко всему человечеству, ко всей истории «всех народов», во всей конкретности всечеловеческого, вселенского бытия. Он

постигает это бытие, как жизнь Христова человечества, воспринятую Им в двойном Его естестве.²⁹¹

Образы, применяемые к последнему различению, или суду, и как бы заимствованные из человеческого суда, не должны нас вводить в заблуждение относительно внутреннего, **имманентного**, характера этого суда, как самоочевидности. Собственное самоопределение каждого в его тварной свободе предстает здесь, как некая самоочевидная действительность, а **не** приговор только или суд над ним извне, со стороны. Это и значит, что Отец дал Сыну суд творить, ибо и сам Он есть Сын Человеческий, в Его человечности каждый находит самого себя и суд над собой. Этот суд есть, поэтому не трансцендентный, но имманентный. В каждом человеке явственно различается как Христова действительность, так и собственная его недействительность или обнаженность, «небрачная одежда» на брачном пире.

Как явление Христа во Славе совершается Духом Святым, так и присутствие Христа в каждом человеке открывается Им же. Суд есть богоявление миру посланного Отцом Сына в Духе Святом. Воскресение в нетлении и прославлении и есть Страшный Суд, в котором тварь предстает пред лицом Божиим и видит себя в Боге. Ибо образ Божий, данный человеку при его сотворении, есть и суд над человеком в отношении к его подобию, которое есть осуществление этого образа в тварной свободе. «Подобие» же есть книга жизни, раскрытая на суде. Образ Божий явлен будет каждому человеку Духом Святым, как внутренняя правда и суд для жизни тварной. Этот суд Христов есть вместе с тем и наш собственный суд над собою для каждого; это есть видение себя в свете своей собственной правды, того первообраза, который познается человеком в свете его воскресения, озарения Духом Святым. Суд есть суждение самого человека в своем истинном образе над собою же самим в своем «подобии», и, как таковой, он отличается самоуверенностью. А этот подлинный образ для всякого человека есть Христос: «суд же состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин. 3, 19), «на суд пришел Я в мир сей» (9, 39). Можно ли не принять этот суд, отвергнуть это онтологическое суждение

о себе самом, как несоответственное, неубедительное? Нет, невозможно, потому что судит человека самое его существо, его собственная правда. Есть у св. Исаака Сирина мысль, с нею нам еще не раз придется встретиться (в рассуждении об адском горении), но она применима уже и здесь, то именно о том, что адские муки суть огонь любви к Богу, ее горение жгущее. Она вполне применима и в отношении человека к своему божественному первообразу: сознавая все несоответствие ему в данном состоянии или подобии, человек все-таки узнает в нем самого себя, каким он мог бы и должен бы быть по мысли Божией, и он любит этот свой образ, им он сам себя судит, с ним себя сравнивает, от него внутренне не отступает и не может отступить. Но этот первообраз есть Христос, в Нем каждый сам себя видит и мерит все свое отличие от этого первообраза. Человек не может не любить явленного в себе Христа или, что то же, себя самого, явленного во Христе, – такова человеческая онтология. Любовь же есть Дух Святой, Который воспламеняет сердце этой любовью. Но эта любовь, это возгорение Духа, есть и суд над собой самим, видение себя вне себя, в раздоре с собою, т. е. вне Христа и в удалении от Христа, причем мера этого удаления, его ведение определяется Любовью же, Духом Святым. Один и тот же огонь, одна и та же любовь увеселяет и пополяет, мучает и радует. Но суд любви есть и самый страшный суд, более страшный, нежели суд правды и гнева, нежели суд закона, ибо все это в себя включает, но вместе с тем превосходить. Суд этот есть переворот в сердцах людей, в которых Духом Святым в воскресении открывается вечный источник любви ко Христу, вместе с мукой ее неосуществления в минувшей жизни. Нельзя предстоять Христу и видеть Его, не любя Его. В воскресении уже нет места антихристианству, вражде ко Христу, сатанинской ненависти к Нему, так же, как «страху пред Ним, как Судией страшным и грозным во всемогуществе и ярости гнева Его. Господь явится тем же, каким был и на земле, хотя и во Славе: кроткий и смиренный сердцем. Но эта кротость и смирение будут палить сердца любовью к себе и судом своим. Бог – Любовь судит любовью же грехи против любви.

Есть еще и другой суд любви, кроме Богочеловека Христа. Это есть человеческий суд, поэтому совершенно уже имманентный, – именно пред лицом человеческой ипостаси, исполненной Духа Святого, Марии Духоносицы. Священное молчание, сокрывающее ее присутствие в царстве воскресения, не позволяет нам забвения о силе этого присутствия, в свете любви, от него истекающей. Неотразимость образа Матери-Приснодевы проникает в каждое человеческое сердце силой святой человечности, прозрачной для явления Духа Святого. Лишь сатанинское иступление остается до времени бесчувственным в отношении к Пречистой, которая есть и «бесов многоплачевная язва» (акафист, ик. 2), «ниспадение бесов» (ик. 6). Для всего же человеческого рода Она является живым мостом, соединяющим с ее Сыном и Богом, «приводящим сущих на земли на небо» (там же). Не даром хула на Духа Святого, включающая, конечно, и похуление Пречистой Духоносицы, есть самый жестокий грех, свидетельствующий об особой растленности и ожесточенности сердца. Этот грех остается, как неисцельная рана и болезнь, и он не простится ни в сей жизни, ни в будущей. Но тень этого греха не обессиливает явления Пресв. Богородицы во Славе, в ее материнской любви и святости. Явление «Рабы Господней» пробуждает в человеках ведение самих себя в своей греховной извращенности и самоутверждении, с чувством раскаяния, Приснодева есть живая совесть в человеке. Сходное, хотя и меньшее значение имеют и образы свв. ангелов и святых, которые окружают Господа в Его славном пришествии и, прежде всего, образ величайшего из рожденных женами, Предтечи Господня, который и на иконе Деисиса, и Страшного Суда занимает ближайшее место к Спасителю, ближе свв. Ангелов, в непосредственной близости к Пресв. Богородице. Все святое человечество Христово, вместе со свв. Ангелами, ставшими ведомыми человеку в загробной жизни, свидетельствует каждому о неправдах пути его, открывает для него книгу греховной его жизни. В этом смысле говорится в Слове Божиим о том, что в суде участвуют, прежде всего, свв. апостолы: «в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле Славы

Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19, 28), а также и святые: «разве не знаете, что святые судить будут мир?» (1 Кор. 6, 2), и даже «мы будем судить ангелов» (3), равно, как и ангелы будут судить нас, творя разделение пшеницы от плевел, ибо сказано, что «при кончине века придут ангелы и отделят злых из среды праведных» (Мф. 22, 49). Обращает внимание и здесь, как и в других подобных случаях, что, наряду с этим прямым свидетельством об участии в суде свв. ангелов и людей, совершенно умалчивается о Богородице в ее смирении (и только иконография нарушает это молчание).

Суд и приговор есть акт внутренний, имманентный и личный, совершаемый каждым над собою самим в свете Христовой правды, Духом Святым. Однако этот акт совершается одновременно и в целокупности над всем человечеством, предстоящим пред лицом этого суда правды. Внутренний характер этого суда не делает его субъективным лишь состоянием, напротив, ему свойственна наибольшая объективность и сила божественного свершения. Это свершение выражается на языке символическом, применительно к человеческому разумению, в конкретных образах некоего внешнего события, которое нужно, однако уразумевать по внутреннему смыслу. В таких образах выдержана, прежде всего, приточная речь самого Господа в Мф. 25, 31–46, а также целый ряд текстов подобного же характера («имеет Господь судить вселенной»: Деян. 17, 31, «всем подобает явиться пред судищем Христовым» (2 Кор. 5, 10), (ср. Рим. 14, 10; 2, 6; Деян. 10, 42; 2Тим. 4, 1; 1Петр. 4, 3–5). А в связи с этим ряд образов относится и к воздаянию: так, говорится о дне «гнева и откровения праведного суда от Бога, Который воздаст каждому по делам его» (Рим. 2, 4–6), «всем явиться подобает пред судищем Христовым, чтобы принять каждому, что сделал в теле, благое или злое» (2 Кор. 5, 10; 11, 15; Гал. 6, 7–9; Иуд. 15; Мф. 12, 36–37; 1 Кор. 4, 5; Рим. 2, 16). В иных случаях более наглядно указывается личная ответственность каждого за его жизнь (Лк. 12, 4; Мк. 25, 14–30; Лк. 12, 47; Рим. 2, 11–12). Наконец, в других текстах говорится о разделении

плевел от пшеницы и сожжении их, о собирании соблазнов и ввержении их в печь огненную (Мф. 13, 41–50). Все эти образы в их устрашающей трагической серьезности ставят каждого перед ответственностью за свою жизнь. Они говорят о правде Божией в ее неумолимости, хотя она есть и любовь. Но эта любовь относится не к рабам или вещам, но к свободным сынам Божиим, которые имеют быть судимы судом достойным. Однако он для греховного человеческого существа он есть и суд страшный.²⁹²

Как можно понять онтологически этот суд, который выражается в разделении пшеницы от плевел, их сожжении и извержении в печь огненную и тьму кромешную? Прежде всего, эти и подобные образы не могут быть никоим образом поняты в смысле аннигиляции,²⁹³ согласно теории условного бессмертия. Воскресение в нетление, в славе не может быть ни ограничено, ни уничтожено тем разделением, которое совершается на суде. Духовная «смерть», или всяческий иной ущерб, пребывают нераздельны с бессмертием: у кого дело сгорит, тот сам спасется, но как бы из огня, согласно слову ап. Павла. Злу и греху нет места в Царствии Божием, но грешники, имеющие образ нетления, в нем пребывают, хотя и несут в себе начало смертной муки, неумирающего червя и неугасимого огня. Это соединение нетления и славы со ввержением во тьму кромешную, суд с двояким его приговором, неуместимы в наше разумение, являются одной из «основных антиномий Царства Славы. При этом нельзя уменьшить силы всеобщности этой антиномии. Правда, на приточном языке речи о Страшном Суде это последнее разделение изображается, как относящееся к разным объектам: овцы и козлища, идущие одесную и ошую, причем отсюда можно предположить, что все люди разделяются на безгреховных и подвластных греху. Между тем нет совершенно безгреховных («несть человек, иже жив будет и не согрешит»), кроме «Единого Безгрешного», вкупе с Пречистой, как нет и совершенно греховных, в которых не нашлось бы никакого следа добра. В человеческом грехопадении во Адаме мы знаем элементы ошибки, обольщения, заблуждения, которые, хотя и не уничтожают его, но в соответственной мере

смягчают. То же самое приложимо и ко всякому отдельному человеку в его тварной ограниченности: при всем различии разных людей в отношении к личной греховности, в ней всегда есть элемент и заблуждения, и ошибки, совершаемой во имя мнимого добра. Чистое зло ради зла, так сказать, зло сатанинское, несвойственно человеку, несущему в себе начала добра. Может в отдельных случаях иметь место и решительное преобладание зла, но самое зло опознается в последнем разделении лишь в соединении, хотя бы даже и в противоборстве со злом. Ад есть в этом смысле функция рая, а зло тень добра, не только вообще в мире, но в частности и в каждом человеке. Из этого следует заключить, что разделение на овец и козлищ, – разумеется, в разной мере, – совершается внутри каждого человека, в котором обнажается его правая и левая сторона. В известной мере все оказываются осуждены, а вместе и оправданы. Осуждение, которое было бы и окончательным извержением во тьму кромешную (небытия), явилось бы и метафизической смертью. Даже для того, чтобы быть отверженным, человек должен в себе иметь силу бытия, т. е. находить опору в данном ему образе Божиим. Т. о., **суд** и его приговор вносят в жизнь каждого человека то антиномическое разделение, которое выражается одновременно в причастности к славе и нетлению и в то же время к горению в огне божественного отвержения, и разница может быть здесь только количественная. Судом совершается в каждом человеке осуждение того, что его заслуживает, как несовместимое со славой. Суд внутренне творится софийностью человека, которая есть онтологическая норма его бытия, и ею обличается собственное его тварное самоопределение, как не соответствующее этой норме Его софийный образ в нетлении и славе есть истинная реальность человека, которая, как таковая, им и опознается. Напротив, то, что казалось для него реальностью в земной жизни, обличается в своей нереальности, призрачности: «спасется как из огня», «одетый остается нагим». К этому онтологическому обличению, которое тем самым есть и метафизическое уничтожение обличаемого, обращение его в призрак, в кошмарное видение, именно и применимы

неумолимые слова Священного Писания о смерти, гибели, уничтожении, разрушении, исчезновении. Они относятся не к личному бытию, не к бессмертной жизни каждого, но к ее смертному, призрачному, сгорающему в огне божественном, содержанию. Внутреннее раздвоение человека, разделение в нем смертного и бессмертного, с умиранием, сгоранием в огне тленного, – таков основной факт в жизни воскресения, суд Божий. Этот суд не есть применение каких-либо внешних законов и норм с наказанием за их нарушение, – таков лишь образный, антропоморфический способ выражения мысли, что жизнь бессмертия сообразна божественному, софийному образу человека. Все же, что с ним несообразно, становится уделом тьмы кромешной, т. е. небытия, которое проявляет себя и как минус бытия, как не-сущее в сущем. Это есть «огнь вечный». В свете воскресения нет и не может быть ничего двусмысленного и неясного, недолжное есть и не-сущее, а все сущее есть беспримесное добро. Меч духовный рассекает человека до глубины.

Это частичное небытие, как мрачная тень бытия, изживается как огонь, муки, наказание, погружение в озеро огненное. Такое обращение в небытие, сгорание того, что составляло собственную жизнь человека, является для него метафизическим умиранием, гибелью, горением, вечной мукой, судом правды и видением себя в ее свете. Оно переживается и изживается каждым по своему, сообразно и в меру его недолжного состояния. Эти муки имеют, очевидно, абсолютно индивидуальный характер для каждого. Но нужно еще раз с величайшей силой повторить то, что составляет самое существо суда и бессмертной жизни: «уничтожение» **не** есть духовная смерть, и оно не простирается на все существо человека.²⁹⁴ Оно есть в нем разделение или, так сказать, духовная ампутация, но не смертная казнь. Иными словами, и это разделение уже предполагает в человеке для самой своей возможности его причастность к вечной жизни, следовательно, ее блаженству, но вместе с тем и адское горение. Соединение в разделии есть непостижная ныне тайна суда и жизни будущего века. Как могут быть соединены в единой жизни

радость и печаль, блаженство и мука страшных угрызений совести и позднего раскаяния, лицемерие божественного первообраза творения и мертвого зрака своего собственного (хотя бы и частичного) небытия? Однако спрашиваем себя невольно: да есть ли здесь не логическое только, но и жизненное противоречие? Не требует ли радость блаженства для себя **полноты**? Таково естественное недоумение, в нас возникающее. И, однако, в данном случае становится явно недостаточна логика нашего теперешнего бытия, с руководством только ее нормами. Полнота может мыслиться не только экстенсивно, в смысле всецелого заполнения сознания, но и интенсивно, качественно, в смысле откровения божественных первообразов. Ад необходимо предполагает ведение рая, утраченного блаженства, как и муки ада, по известному уже нам слову св. Исаака Сирианина, суть муки любви к Богу.

При обсуждении этого вопроса возможны некоторые аналогии. Согласно учению Церкви, утверждается **действительность** Голгофской жертвы не только в самом ее принесении на Голгофе в день Великого Пятка, но и на все времена, и на всех алтарях. Далее, согласно настойчивому учению некоторых св. отцов (особенно блаженного Августина) Христос и ныне страдает в Своем человечестве,²⁹⁵ о чем и Сам Он свидетельствует в вопросах на Страшном Суде, причем это соединяется для Него с сидением во Славе одесную Отца. Разумеется, такая аналогия не означает приравнения или отождествления жизни Богочеловека и твари, однако на ее основе позволительно заключить, что между небесной славой и земным страданием Христа нет несовместимости и взаимного исключения. В отношении Богоматери еще с большей силой утверждается аналогичная совместимость блаженства небесной славы и земной скорби: «во успении мира не оставила еси». Богоматерь, – в видении ее Покрова, – плачет о мире и в небесной славе, нисходит в него, в «хождении Богородицы по мукам». Далее следует вспомнить, что и на основании учения о Страшном Суде и конечном разделении мы должны или, по крайней мере, можем сделать такое заключение, что удел

собственного блаженства праведников оказывается вполне совместим с их скорбью о братьях, подпадавших под осуждение, и разумеется, совсем уж недопустима такая мысль (хотя она и непрестанно, к удивлению, допускается), что «праведники» способны себялюбиво и бесчувственно забыть о «грешниках», для них как бы перестающих уже и существовать. Разделение человечества в нем самом есть, во всяком случае, скорбь, хотя она и оказывается совестима с небесным блаженством (иначе ад оказался бы всеобщим, рай же и вообще невозможным).

Таким образом, следует прийти к заключению, что самое разделение на рай и ад, вечное блаженство и вечные муки, есть внутреннее и относительное. Каждый носит в себе начала того и другого, в меру своей собственной праведности. Поскольку нет человека безгреховного, постольку нет и такого, кто не имел бы в себе и адском горения, хотя бы и в наиболее слабой степени. И, наоборот, нет и того, кому не светил бы в глубине души свет райского сияния, хотя бы в одной только точке или в некоем отдаленном отражении. «Звезда от звезды разнствует во славе», и не только по силе света, но и вследствие разного соотношения его с тенью. Разумеется, такая разность не есть только, так сказать, количественная, но и качественная: ею определяется общий итог жизни, свойство и размер «звезды», а вместе и ее цвет, который является сложным, состоит из соединения и смешения разных его оттенков. При этом может возникнуть и такое недоумение, почему же в Слове Божием говорится о рае и аде, животе и муке вечных, именно в их противопоставлении. Однако этим противопоставлением совсем не устраняется сложность жизненного положения: не говорит ли Господь, что следует отбросить соблазняющее око или руку, причем лучше, «чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело было ввержено в геенну огненную» (Мф. 5, 30). Следовательно, может быть разница между телом целостным, неповрежденным, как и лишенным одного из своих членов, причем эта неполнота в данном сравнении соответствует ущербленности духовной. Ад и рай являются, прежде всего, итогом, суммирующим жизнь не только во всей ее полноте и сложности, но и в ее многообразии. Недаром же Господь

говорит о многих обителях в доме Отца, причем это, прежде всего, относится к их многообразию. А в это многообразие в качестве его слагаемых может быть включено и различное²⁹⁶ соединение ада и рая, жизни и смерти, нетления и гибели, в одной и той же человеческой судьбе. Такое соединение есть основной, исходный постулат эсхатологии, хотя мы и не можем осуществить его в конкретном представлении. Однако он необходимо вытекает из самых основ софиологической антропологии, именно из одновременного совмещения в человеке Софии Божественной (первообраза) и тварной («подобия»), Божественной творческой силы и тварной свободы. Этот именно постулат, эту антиномическую мысль, содержит слово св. Исаака Сирина, которую мы и полагаем в основу эсхатологии, как исходное ее положение. Вот это памятное слово:

«Говорю же, что мучимые в геенне поражаются бичом любви. И как горько и жестоко это мучение любви, ибо ощутившие, что они погрешили против любви, терпят мучение, вяще всякого приводящего в страх мучения; печаль, поражающая сердце за грех против любви, страшнее всякого возможного наказания. **Неуместна человеку такая мысль, что грешники в геенне лишаются любви Божией. Любовь есть порождение ведения истины, которая (в чем всякий согласен) дается всем вообще.** Но любовь силою своею мучит двояко: она мучит грешников, как и здесь случается терпеть от друга, и веселит собою соблювших долг свой. И вот, по моему рассуждению, таково геенское мучение, – оно есть раскаяние. Души же горних сынов любовь упоявает своими утехами».²⁹⁷ Но любовь есть Бог, как и ведение истины есть ведение Бога, причем то и другое признается св. отцом одинаково присущим как праведным, так и грешным в жизни воскресения. К содержанию данного постулата нам еще предстоит возвратиться.

6. Вечное во временном (о вечности блаженства и муки)

Для того, чтобы вполне уразуметь онтологическую природу суда и разделения, надо сделать дальнейший шаг в анализе исходных определений и, в частности, остановиться на выяснении понятий **вечность**, **вечный**, которые имеют основное значение в эсхатологии. И прежде всего надо сказать, что эти понятия **отнюдь не** принадлежат к числу само собою разумеющихся. Напротив, они многозначны и поэтому требуют для себя всякий раз нарочитого установления. И основной предварительный вопрос здесь таков: есть ли вечность одно из определений временности, являясь, так сказать, одним из его измерений, хотя и отрицательным (именно как отсутствие конца), или же, напротив, она **не** соизмерима со временем, находится вне временности и выше ее, вообще совсем не есть время? В популярном разумении, которое – увы! – сделалось господствующим и в богословии, вечность есть мера времени, – именно выражает его бесконечность, и притом – странным образом – не в отношении к началу, когда она была бы синонимом безначальности (в таком смысле вечность фактически применяется в отношении к Богу), но в отношении к концу: вечность понимается, как бесконечная длительность времени (по выражению Гегеля: дурная бесконечность). Понятием бесконечности по своему пользуется высшая математика, причем это методологическое, вспомогательное понятие элиминируется в последнем итоге, выражающемся в конечных и конкретных величинах. Однако применение его в богословии и в отдаленной степени не имеет такой логической четкости, как в математике. Вечности усвоается в богословии значение неопределенной длительности, как таковой, не знающей конца, хотя и имеющей начало. В качестве дальнейшего производного признака вечность понимается и как неизменность и неизменяемость. Однако в этом смысле она может быть применяема лишь к абсолютности Божией, в которой нет места изменению, но уже не применима к жизни

творения, как знающего начало и по существу становящегося. Здесь мы имеем основное различие между божественной вечностью и тварной (*aeternitas* и *aeviternitas*) Но тварная жизнь и даже тварная вечность онтологически есть все же временность, становление, только не знающее конца и продолжающееся во веки веков. Поэтому вечность, понятая как бесконечное становление или бесконечная временность, есть прямая противоположность вечности божественной, неизменяемости полноты, которая трансцендентна времени и не знает ни начала, ни конца В эсхатологических же рассуждениях непрестанно смешиваются и взаимно замещаются эти оба несовместимые значения вечности, причем основным и как бы самоочевидным, не требующим разъяснения значением понятия вечности является наиболее скудное ее понимание, как односторонней, дурной бесконечности. В этом смысле обычно понимаются и библейские речения о вечности.

Экзегетически здесь следует, однако установить, прежде всего, факт несоответствия такого истолкования тому словоупотреблению, которое можно считать господствующим в Ветхом Завете. Здесь признак вечности усваивается фактам и установлениям, временность и ограниченная длительность которых сама собою очевидна, между тем такое определение влагается священным писателем даже в уста Божия: вечный устав, постановление, вечное священство и под.²⁹⁸ Можно подумать, что Ветхий Завет, который заведомо имел временное и предварительное значение, устанавливается на все времена, что явно противоречит действительности. Следовательно, естественно возникает вопрос, нужно ли видеть здесь лишь стилистический *lapsus calami* (что нечестиво и, во всяком случае, не может быть признано в качестве приема удовлетворительной экзегезы, если не для всех, то по крайней мере для известного ряда случаев), или же надо искать особого смысла для этого словоупотребления. В последнем случае надо заранее отвергнуть понимание вечности, как бесконечности во времени и вообще как временного определения, но рассматривать ее совсем в другом значении, именно как особой окачественности. Таково в данном

случае является нарочитая священность и в этом смысле божественность этих установлений, которые являют собой непосредственные указания и действия перста Божия в жизни человечества, и вечный здесь есть более всего синоним божественного, с разными оттенками этого слова в конкретности его применения.²⁹⁹ Вечность есть богодейственность, богоявление, «энергия» Божия, присутствующая здесь, лестница между небом и землей.

Обращаясь к Н. Завету, мы заранее встречаем заверения, что слово вечный αἰώνιος – здесь означает именно бесконечный в смысле дурной бесконечности.³⁰⁰ Тенденция этого истолкования заключается в желании экзегетически доказать бесконечность «вечных мучений». На это следует вообще указать, что онтологическое значение слова αἰώνιος не может решаться одними филологическими соображениями, здесь имеет первенствующее значение общий смысловой контекст (как мы в этом только что убедились на В. 3. текстах). Во всяком случае, несомненно наличие и в Н. 3. ряда текстов, где понятию вечности заведомо не усвоится значение бесконечного времени; таково, прежде всего, Иоанновское учение о жизни вечной, которая открывается во временной, и, след., никак не может означать дурной бесконечности: 3, 15, 16; 4, 14, 30; 5, 24; 6, 27, 40, 47, 54; 10, 28; 12, 50; 17, 2–3.

«Вечность» означает здесь духовное бытие, определенную его окачественность. И такое же значение мы должны приписать жизни вечной и у синоптиков; Мф. 19, 16, 29, Мк. 10, 17, 30 («в веке грядущем жизни вечной»), Лк. 10, 25; 18, 18, 30. Подобное же значение следует приписать этому выражению и в следующих новозаветных текстах: Деян. 13, 36, 48, 1Ин. 1:2; 1Ин. 2, 25; 1Ин. 5:11, 13; 1Ин. 20 («сей же есть истинный Бог и жизнь вечная»), Иуд. 21, Рим. 3:7, 21; Рим. 6, 22–23, 1Тим. 1, 16). Все эти случаи словоупотребления вечный, конечно, не относятся к временным определениям.³⁰¹

Все эти сопоставления совершенно исключают, так сказать, автоматическое истолкование понятия вечности в смысле дурной бесконечности. Однако само собой очевидным является значение вечности в смысле **благой** бесконечности, т. е. жизни

вечной в Боге, которая не имеет для себя конца, ибо неисчерпаема. Однако и здесь бесконечность во времени не есть единственное и основное значение понятия для вечности, а только сопровождающее и производное, и вечность все-таки не получает здесь значения одного из определений временности или времени. Вечность по отношению к времени есть не количественное, но качественное определение. Вечность есть Бог, божественная жизнь, открывающаяся живущему во времени человечеству и т. о. входящая в **содержание** времени: «сия же есть жизнь вечная, да познают Тебя, Бога истинного» (Ин. 17, 3). Отеческое толкование этого текста видит здесь обетование жизни вечной не только в будущем, но и в настоящем веке. Жизнь вечная есть жизнь в Боге, в Церкви Его, касание Божества Его откровение человеку. Но этот характер жизни вечной, открывающейся во времени, включает и благу бесконечность во времени. Здесь еще раз надо напомнить, что все тварное бытие есть становящееся, погружено во время. Но в нем, наряду с текущим и изменчивым *πάντα ῥεῖ*, открывается и неисчерпаемая глубина вечности, в *aeviternitas* открывается *aeternitas*, и это навсегда, во веки веков. Тварь не может иметь вечной жизни, свободной от временности, потому что иначе она становится тождественна Творцу, имея полноту вечности. Но она бесконечно ее вмещает и постольку живет вечностью, в этом смысле имеет вечную жизнь. Последняя получает, таким образом, онтологическое, а не хронологическое изъяснение. Следует к этому прибавить, что разница между жизнью нашего и будущего века выражается в различном изживании вечности во времени. В нынешнем веке мы погружены во временное становление настолько, что нам недоступно; кроме особого нарочитого откровения жизни вечной, прямое ведение Божества, как источника всякой жизни. В веке же воскресения **все** воскресшие люди, облеченные в славу нетления, познают вечную жизнь, хотя и различно, каждый в соответствии своему состоянию. Однако неведение Бога и совершенная отрешенность от вечной жизни здесь уже исключены: все знают Бога, всем открыта вечность Его, и в этом смысле дана жизнь вечная. Итак, жизнь вечная, или вечность,

есть особое **качество** жизни будущего века, которая будет протекать не в удалении и обособлении от Бога, как в нашем веке, но в Его ведении, как жизнь в Боге.

Теперь мы должны обратиться к вопросу об этой **разности** в восприятии вечности, именно как вечной жизни и вечных мук. Оставляя пока в стороне абстрактный характер всей этой схемы, мы должны, так сказать, вывести за скобки общий признак вечности, применяемый к двум, столь различным определениям. Господствующее в богословии хронологическое понимание вечности, одинаковое в обоих случаях, истолковывает его в качестве бесконечной продолжительности, и на этом сосредоточивается все внимание. Вечность берется не в качественном, но исключительно в количественном смысле. Отсюда делается заключение об одинаковой вечности райского блаженства и вечных мук: если блаженство не имеет для себя конца, то и муки ада также бесконечны. Это рассуждение встречается даже у таких отцов, как св. Василий Великий и блаж. Августин, а вслед за ними его повторяют и другие. Следовательно, вечная жизнь в Боге и муки ада оказываются здесь вечны одной и той же вечностью. Однако такое отождествление встречает для себя неодолимое препятствие уже в самом евангельском тексте, где в одном случае говорится: «наследуйте Царство, **уготованное вам от создания мира**» (Мф. 25, 34), а в другом: «огнь вечный, **уготованный диаволу** и ангелам его» (41). Это суть два совершенно разные образа вечности, разные его окачествования. Если Царствие Божие есть основа и цель создания мира, премирное его основание в Боге, то можно ли сказать, что при сотворении мира в полноту его включено бытие ада и вечность его? Сотворен ли Богом ад, если не в непосредственной реальности, то хотя лишь потенциальности? или же ад есть создание сатаны и аггелов его, как и подпавших его влиянию свободных тварей, т. е. не бытие, а лишь состояние (как и говорится: «уготованный сатане и аггелам его», в прямую противоположность «Царствию, уготованному от создания мира», т. е., конечно, Самим Творцом)? Ад, очевидно, **не** есть, изначальное создание Божие, он возникает в творении,

вследствие падения сатаны и аггелов его. И если одинаково говорится о «мукe речной», наряду с «жизнью вечной», то этим лишь определенно указывается существенная разница между обоими видами вечности, которые поэтому нельзя абстрактно отождествлять, в качестве лишь одинаково бесконечного времени. Это яркий пример того одностороннего и неверного понимания вечности, как времени, именно как дурной бесконечности, которое превращает его в пустую абстрактную форму, независимо от содержания. Как не существует абстрактного, бескачественного времени, так не существует и абстрактной, бескачественной вечности, которая определяется в зависимости от ее конкретного откровения и в связи с ним. Поэтому надо поставить центральный вопрос эсхатологии относительно вечности: что означает, в самом деле, атрибут **вечности** в применении к творению? И здесь, прежде всего, следует совершенно устранить понимание вечности, как времени и временности: точнее надо сказать, что между временем и вечностью отнюдь не существует того соотношения, какое обычно усматривается, потому что вечность есть не временное, но **качественное** определение, – и это, прежде всего, надо иметь в виду. В этом смысле **вечность совсем не имеет отношения ко времени**, и такие определения, как вечное блаженство, вечные муки, вечная погибель, вечный огонь и их синонимы вовсе не означают бесконечного времени. В них просто о времени совсем и не говорится, так же, как не говорится о нем у Ин. 17, 3: «сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога и посланного Тобою Иисуса Христа».

Время и временность жизни могут иметь двоякое значение. Во первых, они означают изменчивость, тленность и смертность, свойственные теперешнему веку, нашей смертной, ограниченной временами и сроками жизни. Это есть признак преходящести и изменчивости жизни, – все течет и все преходит. Время в этом смысле существенно связано со смертью. Во-вторых, в более общем смысле время есть синоним становления, или тварности вообще: только Богу свойственна полнота и неизменность вечности, творению же

свойственно возрастание или становление. Ему никогда не может быть доступна божественная полнота вечности, для него усвоение вечной жизни действительно простирается на все времена: «ныне и присно и во веки веков». Бог не может быть всецело вмещен в жизнь твари, которая иначе сама стала бы Богом. Победа над смертью в воскресении Христовом и всеобщее восстание в нетлении дает, действительно, новое, иное переживание времени, нежели в жизни смертной, именно бесконечной длительности времени. Но это есть именно только временность, а не вечность, с которой ошибочно отождествляют бесконечность времени. Время и вечность остаются разделены между собой онтологической пропастью, хотя при этом и связаны, как источник с течением вод. Если говорится в эсхатологии о вечной жизни и вечности разных ее состояний, то это не означает ни отмены временности тварной жизни (и в этом смысле отмены времени вообще с его погружением в неподвижность вечности), ни отождествления времени и вечности. Жизнь твари и в будущем веке продолжается во времени, остается становлением, сопровождается возрастанием, восхождением от славы в славу «в жизни бесконечной».

Итак, что же означает **вечность**, как определение жизни будущего века в разных его состояниях? Это есть качественное определение бессмертной, бесконечной жизни, именно в ее обращенности к Богу, пронизанности светом Божиим, – ее бытие в Боге, которое ей свойственно, как Божью творению. Изначально Бог сотворил мир и в нем человека, чтобы открываться ему, как Творец, в божественной основе мира, софийности его. Как тварная София, мир в человеке имел познавать Бога в мире, вечность во времени. Бог приходил к человеку «беседовать с ним в Эдеме». Вечность была доступна человеку, как в имманентном откровении Бога в мир, так и в трансцендентном откровении Его превыше мира (беседа в раю). Преодоление этого расстояния между трансцендентным и имманентным оставалось недоступным творению. Однако, жизнь в Боге, и в этом смысле вечная жизнь, была высшей целью для творения, хотя и заданностью, а не данностью.

Грехопадение человека внесла здесь существенное изменение в том смысле, что оно расторгло прямую связь человека с вечностью и окончательно ввергло жизнь человека во временность, не только чрез внедрение смерти, благодаря чему время стадо синонимом тленности и смертности, но еще более благодаря тому, что небо закрылось для человека, и он сделался жителем этого мира. Око вечности в нем стало незрячим, и его жизнь стала мерить себя по стихиям мира, не только внешне, но и внутренне. Прорывы в небо, или в вечность стали достижением немногих избранных лишь в краткие мгновения их жизни. Лучи вечности озаряли жизнь мира, лишь чтобы являть ему его временность и относительность, — напоминанием о небе. Разумеется, эта связь Творца с творением оставалась нерушимой, ибо в ней была самая жизнь и бытие мира, но она была затуманена **для** человека завесой временности бытия. В Богочеловечестве, чрез Боговоплощение и сошествие Святого Духа в Пятидесятнице, преодолено расстояние между небом и землей, чрез соединение двух естеств, Божеского и человеческого. Однако, хотя это и совершилось для всего творения, но осталось сокровенным Христос, воскресший во Славе, в Своем воскресении прошел путь восхождения от земли на небо, чтобы завершить его обратным нисхождением чрез сошествие Св. Духа и пакибытием в Парусии. Парусия, как пришествие во Славе, есть окончательное действие Божие в ософиении мира. Бог в Софии делается прямой и превосмогающей действительностью для мира и человека. **Все** люди, воскресающие в нетлении и славе, узнают себя во Христе, и Духом Святым опознают себя в софийности своей, во славе, уготованной им во Христе прежде сотворения мира. Все они, так сказать, обречены любовью Божией к тому, чтобы, принадлежа к тварному миру, жить уже в божественной жизни, во славе и обожении. Это есть неотъемлемый дар Божий творению, совершительное действие Божие над миром. От человека в этом как бы отнимается его тварная самость и обмирщение, сокрывающее его от Бога «между деревьями» (Быт. 3, 3). Человек видит себя пред лицом Божиим, в свете Божественной вечности. Эта обращенность к

Богу, пронизывая всю жизнь светом Божественным, и есть та **вечность**, или вечная жизнь, о которой говорится в эсхатологических текстах. Это есть самое общее ее определение или качество, проистекающее из нового отношения твари к Богу, именно той близости к Нему, которая дана и приобретена Боговоплощением, присутствием Христа в мире силой Его человечности в каждом человеке, и пребыванием Св. Духа. Жизнь всех людей, праведников и грешников, в раю и во аде, протекает в свете лица Божия, в озарении любви Божественной, ласкающий или опаляющий (опять таки по слову преп. Исаака Сирина).

Итак, вот что означает вечность, как общее определение жизни будущего века: это есть состояние славы и нетления, явленной софийности, силы воскресения. Это есть видение лица Божия, жизнь Богом, в Боге и пред Богом («Бог же всякой благодати призвавший нас в **вечную Славу Свою** во Иисусе Христе» (I Петр. 5, 10)). Но здесь-то и возникает настоящая проблема; о вечной жизни в тварной временности, о соединении тварной человечности и божественного образа, иными словами о **синергизме** Божеского и человеческого естества в жизни нетления и вечности. Тварное человеческое естество в своей свободе не уничтожается даже и при встрече с вечностью Божией и при погружении чрез то в жизнь вечную, в свет лица Божия. Такая встреча совершается для каждого человека соответственно состоянию тварного его существа. Это и соответствует тому, что в Слове Божиим обозначается, как суд и приговор: человек видит себя в правде вечности, в предвечном образе и в Божественном замысле о нем (мера данных ему талантов). Все самооценки совершаются человеком уже в этом свете вечности. Постольку он есть и сам себе судия, в нем самом совершается то мучительное разделение и суд, который проистекает из этого сопоставления. В этом смысле говорится о «суде вечном» – κρίματος αἰωνίου (Евр. 6, 2). Все жизненные самоопределения человека получают качество **вечности**, каковая – пока – еще **не** имеет отношения ко времени. И в этом смысле следует понимать не только Мф. 25, 41, 46, но и целый ряд речений, в которых эпитет **вечный** употребляется в

соединении с выражениями «жизнь», «погибель», «огонь» (Дан. 12, 2, Иуд. 6–7, 2Фес 1, 9, Мф. 18, 8: «огнь вечный»), с рядом синонимов: «огнь неугасимый», «червь неумирающий» (Мк. 9, 43–48; 3, 28–29, Мф. 3, 12, Лк. 3, 17). Сюда же относятся и такие выражения, которые, хотя и не содержат прямого эпитета вечности, но по существу его подразумевают: смерть, погибель, тление, истребление и т. д. (см. выше). Разумеется, осуждение на смерть, погибель и уничтожение не могут быть поняты буквально, п. ч. это противоречило бы воскресению в нетлении и бессмертии. Они указуют лишь на особый характер страданий грешников в состоянии славы.

Сторонники доктрины условного бессмертия, кондиционалисты, делают статистический и текстуальный учет тех библейских текстов, как Ветхого, так и Нового Завета, в которых говорится вообще об уничтожении, гибели, смерти. В 100 текстах Ветхого и Нового Завета говорится о том, что грешники будут истреблены. В еврейском языке существует 50 корней слов, означающих уничтожение живых существ.³⁰² Кроме этой общей сводки,³⁰³ оба автора приводят обширные сопоставления ветхозаветных и новозаветных текстов, в которых говорится о конечной гибели грешников и вообще противящихся воле Божией. Более всего таких текстов имеется, конечно, в Ветхом Завете, в псалмах и пророчествах. Однако, даже и поверхностное знакомство с ними убеждает, что при всей щедрости псалмопевцев и пророков на эти угрозы, чаще всего они носят относительный и, так сказать, образный характер и с трудом поддаются эсхатологическому истолкованию. Гораздо важнее тексты новозаветных писателей.³⁰⁴ См. стр. 503.

Вот общий список новозаветных выражений об участи грешников (White; Life in Christ, 324–5, по франц. переводу).

Умереть: «если живете по плоти то умрете» (Рим. 8, 13).

Смерть: «Ибо возмездие за грех смерть» (Рим. 6, 23).

Погибель: широки врага и пространен путь, ведущий в погибель» (Мф. 7. 13).

Вечная погибель: «подвергнутся наказанию; вечной гибели от лица Господа и от славы могущества Его» (2Фес. 1,

9).

Тление: «Сеющий в плоть свою пожнет тление» (Гал. 6, 8). «Они как бессловесные животные..., рожденные на уловление и истребление... в растлении своем истребятся» (2Петр. 2, 12).

Истребление: «и будет что всякая душа... истребится от народа своего» (Деян. 3, 35).

Смерть: «И детей ее (Иезавели) поражу смертью» (Откр. 2, 23) и т. д.³⁰⁵

В 12 местах Нового Завета место нераскаянных грешников называется геенной. В ста местах Ветхого и Нового Завета Писание учит, что злые будут совершенно уничтожены. Сторонники условного бессмертия собирают все тексты, где только упоминается смерть и жизнь в их взаимоотношениях.³⁰⁶ Ограничимся некоторыми, наиболее трудными текстами. Рим. 1, 32: «язычники знают праведный (суд) Божий, что делающие такие (дела) достойны смерти». Рим. 6, 23: «ибо возмездие за грех – смерть, а дар Божий – жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем». Рим. 8, 13: «Ибо если живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете». Гал. 6, 8: «сеющий в плоть свою пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную». 2Тим. 6, 9: «похоти... погружают людей в бедствие и пагубу». Евр. 10, 26–31: «...страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников». 2Петр. 2, 12: «...они, как бессловесные животные..., рожденные на уловление и истребление... в растлении своем истребятся». Иуд. 7: «...Содом и Гоморра, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример».

(Но этим и подобным текстам, где говорится о смерти к гибели в более или менее неопределенном смысле слова, можно противопоставлять иные тексты, где говорится о смерти, несомненно, не в смысле уничтожения: Рим. 7, 10–11: «я умер, и таким образом, заповедь, данная мне для жизни, послужила к смерти, потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею», 13: «грех причиняет, мне смерть». Ср. Гал. 2, 19, Еф. 2, 1, 5, Кол. 2, 13, Иак. 5, 20, 1Ин. 3, 14; 1Тим. 5, 6: заживо умерла – ζῶσα τέθνηκεν).

Однако и самим собирателям текстов о смерти приходится считаться с существованием таких, которые не могут быть благоприятны для кондиционализма. Таковыми являются для них, или те тексты, где говорится о вечных муках (Мф. 25, 41, 46; Мк. 3, 29, Откр. 14, 9–11; 21, 20; 20, 10) или же где говорится о божественном милосердии и спасении мира и людей (таковы по White, 416–18, следующие тексты: Ин. 3, 17; 1, 29; 12, 32, Рим. 5, 15, 18; 1 Кор. 15, 18. Ефес. 1, 10, Флп. 2, 9–11, Кол. 1, 19, 1Тим. 2, 4, 6; 1Тим. 4, 10, Тит. 2, 10; 1Ин. 2, 2; 1 Кор. 15, 22; 2Кор. 4, 13, Откр. 4, 13).³⁰⁷ (Проблема условного бессмертия, Путь, № 52, стр. 14–17).

Основная идея суда заключается в том, что, несмотря на Божественное прославление в воскресении, которое является делом и даром Божиим, сохраняется вся полнота синергизма, в частности, самоопределения человека в его тварной свободе. Притом это самоопределение совершается вследствие встречи человека со своим собственным, софийным первообразом в Боге, причем эта встреча и есть суд и разделение, – в погибель или во спасение. Свободнее бытийное самоопределение человека есть итог всей его жизни в земном времени, в этой зоне. Бог дает все человеку, как Творец и Воскреситель, но Он не лишает чрез это его собственной тварной свободы самоопределения, как не дает ему и того, что принадлежит человеку и должно быть взято им самим. На пороге жизни будущего века, новой бессмертной жизни, это самоопределение является не частным актом во времени, но общим итогом, в котором отпечатлевается синтез времени, «книга жизни». Разумеется, этот итог, который является делом мудрости и правды Божией в своей очевидности, для каждого индивидуален. Не надо забывать, что есть мириады человеческих существ, которые остаются в состоянии преобладающей пассивности; сюда относятся все скончавшиеся в детском возрасте, прежде достижения сознательности и тем более зрелости. Существует также бесконечное различие и в **судьбах**, от прямой воли человека независящих, определяющих его свободу, хотя ее и не уничтожающих. Божественный суд, подводящий итог в приговоре, разумеется,

знает всю силу этого «предопределения», относящегося как к содеянному, так и к не содеянному человеком в его свободе.

Суд, как разделение, выражает отношение между образом и подобием, которые могут находиться как во взаимном гармоническом согласии, так и антиномическом сопряжении. Первое соответствует небесным обителям в доме Отца, райскому блаженству «вечной жизни»; второе же – тому мучительному раздвоению внутри воскресшего человека, при котором он не обладает тем, что имеет, как ему заданное. Оно принадлежит к его божественному первообразу, он зрит его пред собой и в себе, как внутреннюю норму своего бытия, тогда как в силу собственного самоопределения и по суду Божию он не может этого бытия в себе вместить. Из того, что ему дано и им возлюблено в Боге (св. Исаак Сирин), известной частью, большей или меньшей, он не может обладать, и это необладание, эта активная пустота на месте полноты переживается, как гибель и смерть, точнее погибание и умирание, «вечная мука», адский огонь. Это онтологическое страдание описывается лишь в символических образах, преимущественно заимствованных из привычного лексикона апокалиптики. Разумеется, они совершенно не поддаются буквальному истолкованию. Но основное их значение в том, что в них описываются муки неосуществленной и неосуществимой любви, **лишение** блаженства любви, сознание греха пред любовью. Можно спрашивать: в адском горении имеет ли место богоборство или сатанинская ненависть к Богу с злобным, исступленным богохульством? Возможен ли здесь атеизм или человекобожие? Не кажется ли нам, что это уже стало невозможным, как принадлежащее миновавшему веку, когда мир существовал в удаленности от Бога? Даже и в загробном состоянии нет уже места безбожию, хотя в нем может и не быть всей очевидности бытия Божия, как ныне в мире и в человеке, со всей покоряющей его силой. В будущем же веке вообще невозможно не знать и не любить Бога, эта любовь есть здесь закон бытия. Однако эта любовь к Богу одинаково есть источник не только блаженства, но и адского горения, поскольку в последнем открывается именно грех против этой любви.

Человек испытывает пустоту и бессилие в любви, к которой зовет его открывшееся ему собственное существо. Откровение Божественной Софии в самом человеке, как его собственного первообраза, явление Приснодевы, как полноты и совершенства любви в человеческом образе, и Предвечное Око Самого Страшного Судии, суд Которого есть любовь и истина, проникают и в самые ожесточенные души, делая их огнеплавкими. Любовь божественная к творению, открывшаяся ему, есть и суд, который переживается тварью, как ее собственное онтологическое сознание, в нем дивным образом соединяется призвание и отвержение, благословение и проклятие. Они могут относиться к одному и тому же человеку, но в разных сторонах его бытия. Как может быть соединено проклятие и благословение? или как может Тот, кто ««послан в мир не судить миру, но чтобы мир был спасен чрез Него» (Ин. 3, 17), изреши устами любви: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный» (Мф. 15, 41)? Однако любовь божественная есть и правда Божия, она посылает и отвергает недостойное, открываясь и в этом отвержении. Ибо «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства, премудрости и разума Божия!» (Рим. 11, 32–3). Здесь совершается изгнание из брачного пира не одетого в брачную одежду, о чем и сказано: «только бы нам и одетым не оказаться нагими» (2 Кор. 5, 3). Эта **нагота**, как отсутствие того, что дано и должно наличествовать, – στέρησις, как изначальное определение зла, и является основным для адских мук, она есть **огонь**, жгущий, хотя и не сжигающий. Надо отвергнуть всякое слабодушное и сентиментальное чаяние того, что зло, совершенное человеком и в нем постольку присутствующее, может быть просто прощено, как бы игнорировано пред судом правды. Бог непримирим к греху, и онтологически невозможно его простое прощение. Примирение с грехом не соответствует святости Божией и правде его.³⁰⁸ Грех содеянный не может остаться неизжитым, и вся неумолимость правды Божией должна проникать наше существо при мысли об ответе на Страшном Судище Христове.

Тайною, которая отмечается для нас, как обычно, антиномией, является здесь именно то, что самая раздельностьрая и ада существует только для нашей земной ограниченности. Но поскольку всякий имеет грехи, оба эти состояния неизбежно соединяются в одном и том же человеке. Одно другого не упраздняет, хотя в разном сочетании, с преобладанием того или другого. От нас сокрыты суды Божии, пред которыми могут компенсироваться или вовсе упраздниться грехи в окончательном приговоре, по милосердию Божию. Но может возникнуть и обратный вопрос: не упраздняются ли добрые дела, предшествующие падению, или же они еще более ею утяжеляют Своим присутствием? Иуда-Апостол предстательствует ли своим апостольским служением об Иуде-Предателе, как и ап. Петр, вопреки апостольству своему, отрекавшийся от Христа, несет ли муки наказания за это отречение? Наличие **смещения** добра и зла, свойственное подавляющему большинству людей, заставляет, поэтому постулировать не простой, но сложный итог суда Божия, в котором соединяется благословение и осуждение. Здесь запредельная для нас тайна жизни будущего века

Очевидно, адские страдания являются, прежде всего, **духовным** состоянием человека. Однако можно ли ограничивать жизнь воскресшего человека только одной духовностью, его в этом, так сказать, развоплощая? Это относится в одинаковой мере как к страданию, так и блаженству. Нельзя впадать в спиритуализм, противоречащий природе человека, как воплощенного духа. Если полнота жизни человека в этом веке связана не только с духовностью, но и телесностью его бытия, то это же надлежит думать и о жизни воскресения. Такое заключение должно быть выведено из всего, что мы знаем о явлениях воскресшего Господа. Ими уверял Он учеников, что Он не дух, «ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39), а также и из таинственного Его присутствия в Евхаристических Телe и Крови Это же следует и из воскресения умерших во плоти, в связи с воскресением Христовым (1 Кор. 15, 16–17). Если воскресшие живут в своих нетленных и прославленных телах, то эти последние призваны

делиться с ними радость и скорбь, блаженство и страдание. Разумеется, мы не должны забывать, что воскресшие тела духовны, обладают иною, чем теперешняя, прозрачною для духа и с ним согласною телесностью. Мы не имеем опытного ведения о такой телесности, но знаем, что она теснее связана с духом, нежели наша. На этом основании следует говорить об участии тела и в блаженстве, и муке воскресшего человечества, в частности, и о горении в «адском огне».³⁰⁹ Разумеется, эти земные образы применимы лишь в том смысле, чтобы выразить общую мысль о духовной телесности в жизни грядущего века, подтвердить этот антропологический принцип. Попытка более конкретного его раскрытия ведет лишь к суеверию.³¹⁰

Признание телесного характера адских мучений ставит и дальнейший вопрос, вытекающий из этого постулата: если в одном и том же человеке могут совмещаться и блаженство, и страдания духовные, то это же мы должны заключить и в отношении к телесному его состоянию, соединяющему в себе радость духовной телесности и страдания ее омрачения. В порядке онтологического совмещения противоположностей мы должны принять и ту мысль, что тела **всех** людей имеют свой прославленный образ, облечены в красоту, но в то же самое время для самих страждущих являют и образ разложения. Нельзя лишь допустить одного: полного поглощения образа славы образом адского уничтожения.

Итак, основной антиномический постулат эсхатологии заключается в том, что вечная жизнь нетления и славы может совмещаться с вечной смертью и гибелью, то и другое – в разной мере – является включенным в бытие. Антиномия, которая при статическом разумении превращается в прямое противоречие, жизненно постигается в динамическом. Надо вообще понимать все эсхатологические определения не как статику, но как «вечную» динамику, жизни духа. При этом надо совершенно отказаться, согласно вышеизъясненному, от понимания вечности, как дурной бесконечности, поскольку она, как **качественное** ее определение, совершенно неприменима к времени и его срокам, вернее, бессрочности или бесконечности, притом еще односторонней: как имеющей начало и не имеющей

конца. Тварность предполагает становление или временность, которая, действительно, имеет для себя начало в акте творения, но не имеет конца, поскольку неуничтожимо творение Божие. Только в этом последнем смысле и можно говорить о тварной вечности, *aeviternitas*, в отличие от *aeternitas*, подлинной вечности Божией, которой чуждо всякое становление.³¹¹ Вечность тварная или временная, становящаяся, и вечность божественная между собой не только различны, но противоположны. Это не мешает тому, что время, имеющее для себя основание в вечности («подвижный образ вечности», по Платону) встречается с вечностью, может вмещать ее откровения. Однако в этой встрече ни временность не теряет своего основного качества, именно становления и изменчивости, ни вечность не умаляется в своей неподвижности и неизменности. Оба свойства антиномически соединяются в понятии «вечной жизни», даруемой твари.

Для правильного уразумения этой тварной вечности нужно устранить еще одно основное недоразумение, искажающее всю эсхатологическую проблематику. **Тварная** вечность обычно отождествляется с вечностью **божественною**, т. е. неизменной неподвижностью в полноте абсолютного, между тем как на самом деле тварная вечность **никогда** такой полноты и неизменности божественной не достигает и ее не вмещает. Она есть становление, возрастание, восхождение от славы в славу. Откровение дает нам в этом смысле явное, не допускающее кривотолкований, определение: «Мы все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ **от славы в славу**, как от Господня Духа» (2Кор. 3, 18). Здесь прямо утверждается возрастание, т. е. становление, в преображении от славы в славу, т. е. отрицается неподвижность и неизменность тварной вечности. И эта же общая мысль содержится в многократно повторяющемся в Слове Божием и литургических текстах выражении: **во веки веков**. Здесь вводятся, так сказать, бесконечные этапы вечности, лестница восхождения от земли на небо,³¹² не имеющая конца.

Откровение «жизни вечной» отнюдь не уничтожает самой природы тварного духа, его творческого и непрестанного

движения, в котором выражается его жизнь. Жизнь духа есть непрестанное творчество и самодвижность, для нее одинаково чужды как обморок неподвижности, который принимается за вечность, так и мертвая вещность. Дух актуален и присноподвижен. Поэтому и новую жизнь, открывающуюся ему в Боге, как «вечная жизнь», он также воспримлет актуально и в становлении, в «вечной жизни» он живет всей полнотой своей тварной жизни в уподоблении Своему первообразу, в действительном ософиении, которое не знает конца. Блаженство праведников, или, точнее, блаженство, доступное тварному существу во образ и меру его праведности, различно для каждого («в доме Отца Моего обители многи суть»). Оно различно не только в его основном, исходном определении, но и в его жизненном раскрытии. Здесь важно установить и самое наличие такого пути: вечная жизнь есть путь, а не остановка, не застывание в некоей нирване, но творческое восхождение в приятии Божественной жизни и ее откровений. «Многие обители» есть не только качественное определение, но и, так сказать, количественная, разная мера этого восхождения. При этом не надо забивать, что определение этой меры зависит и от того, в каком взаимоотношении, как соединяется во всяком человеке шуйца и десница, праведность и греховность, наполнение и пустота, поскольку нет совершенных праведников. Вечная жизнь, вечное блаженство есть обожение, приятие божественной жизни, актуальное ософиение: «будет Бог всяческая во всех». Однако этот дивный дар любви Божией не упраздняет этого «всего», т. е. собственной тварной природы восприимлющих. Бог есть положительное содержание вечной жизни, но сама эта жизнь есть его творческое усвоение, – синергизм. Соотношение Бога с человеком, благодати с тварностью, не исключается ни в одном из последовательных состояний человеческой жизни, ни даже в этой предельном все во всем, где все божественное встречается и наполняет все тварное. Ибо эта божественная полнота воспримлется от меры в меру, из временного бытия твари к вечности. Вечная жизнь есть непрерывное стояние пред лицом Божиим и видение себя в свете Божиим, от которого нельзя укрыться.

Признание относительности рая и ада и совместимости их, хотя и в разных образах и соединениях, не устраняется ли догматом церковным о почитании святых и их канонизацией? На этот вопрос можно ответить встречным вопросом: означает ли человеческая святость совершенную безгреховность, а канонизация предполагает ли именно такое ее понимание? Мы думаем, что само это свидетельство церковной канонизации о святости имеет несколько иное значение. Именно она все-таки означает лишь общий итог, в котором греховные немощи погашаются в общей святости, причем этот итог в каждом данном случае является индивидуальным. Недаром же Церковью различаются великие и малые святые, а в литургическом их почитании «шестиричные, восьмиричные, десятиричные», как и разные «чины» их. Сюда следует присоединить еще и непрославленных святых, почитаемых в числе «всех святых». Сюда же относится и местно, не всеобщее почитаемые святые. И, наконец, помимо церковной канонизации, общей и частной, возможно и личное полупочитание близких, в мире отшедших к Господу (по отношению к матери со стороны благодарного сына, от матери к «блаженным» младенцам и под.). Прощение грехов не означает их забвения, напротив, оно предполагает даже обратное, – особливую память о них, с сознанием милосердия Божия в этой прощенности. Нет основания думать, чтобы ап. Петр мог забыть – в этом веке или будущем – о своем отречении от Господа, о чем, по преданию, он помнил всю жизнь, и о чем навеки сохранена память в св. Евангелии. Но это не уничтожает великой святости первоверховного апостола, которому, однако, было сказано в один и тот же день Господом: сначала «ты еси Петр», а потом – «отойди от Меня, сатана» (Мф. 16, 18, 23). И Петр отнюдь не есть исключение среди всех святых, святость которых якобы представляет свободу от всякого греха. Напротив, так говорится о всякой человеческой святости в молитве церковной: «несть человек, иже жив будет и не согрешит. Ты бо еси един, кроме греха», ибо «всяк человек лжив, как написано; Ты праведен в словах Твоих и победишь на суде Твоем» (Пс. 50, 6). (Рим. 3; 4). Всякий человек нуждается в

прощении и искуплении Кровью Агнца. Одним словом, прославляемая Церковью святость означает вовсе не безгреховность, но праведность, как общий итог плюсов и минусов, который и изживается в одновременном синтезе блаженства и страдания. Этим и подтверждается, что одинаково не существует ни абсолютного рая, ни абсолютного ада для человека.

Некоторые ставят вопрос, возможно ли в будущем веке новое падение и отпадение на путях тварной свободы, подобное падению первому. На этот вопрос надо ответить отрицательно, однако, не потому, что вечность, хотя и тварная, есть неизменность и неподвижность, как таковая, – совсем напротив, тварная вечность есть свободная актуальность духа в творческом его возрастании и, следов., непрерывном изменении. Но последнее не есть измена или вообще изменчивость, и именно на пути возрастания новое отпадение становится уже навсегда преодоленной, оставленной позади возможностью. Человек перерастает эту низшую степень свободы выбора и разных возможностей, свободу добра и зла, обращения к Богу или против Бога. В этом состоянии мира и человека, в котором Бог будет «все во всем», Его бытие явится превозмогающей действительностью. Для достойных этого откровения праведников, или, точнее, для той стороны человеческого существа, которая обращена к Богу, оно будет иметь такую «сладостную неотразимость», что отпадение от нее станет внутренней невозможностью. После «изгнания князя мира сего из мира» зло теряет уже свою притягательность, будучи обличено и обессилено, а тем окончательно изжито и, так сказать, обезвкусено. К этому надо еще присоединить, что вечное блаженство праведных изживается ими не в одиночном обособлении, но в общении любви, в церковном единении со всем человечеством. Царство Христово становится царством всепобеждающего вселенского Добра, которое совершает свое возрастание к вечной жизни не только единоличным усилием, но в единении и соборности вселенской церкви. Итак, **вечность** не означает для твари устранения временности с ее

становлением, она не есть мертвенность неподвижности, но неиссякаемый источник творческой жизни.³¹³

Но это возрастание для тех, в которых вообразился Христос, не может быть ограничено. Оно необходимо распространяется не только на возрастание в добре, но и на изживание зла, поскольку и оно осталось не чуждо даже праведникам, и на преодоление его с адскими его испарениями. Если назначала добро соединено со злом, как свет с тенью, то это внутреннее разделение и раздвоение жизни не может оставаться неизменным, но преодолевается. Раны духовные залечиваются и зарастают в какой-то неопределенный период времени, в восхождении от славы в славу. При этом различна мера и образ этого возрастания в зависимости от духовного состояния каждого человека. Если говорить языком католического богословия, то здесь можно говорить о некоем «чистилищном» состоянии и очистительном огне, который пополяет еще остающиеся в пшенице плевелы, предназначенные жнецами, свв. ангелами, на жертву неугасимого огня. «Посему для народа Божия еще остается субботство» (Евр. 4, 9). Каждому, хотя и в разной мере, еще остается, что изживать, в себе и с народом Божиим, то есть с Церковью, Богочеловечеством.

Теперь мы уже приблизились к самому роковому вопросу эсхатологии, именно о вечных муках грешников. Те, которые понимают вечность в смысле временной бесконечности, – богословы всех исповеданий, всячески стараются утверждать бесконечность, или «вечность», адских мучений апологетически, патристически, экзегетически. Доказывается справедливость бесконечной длительности наказания и за временные грехи, его соответствие премудрости и любви Божией, строится целая теодицея вечных мук. Из подавляющего большинства суждений этого рода,³¹⁴ выделяются однако особые мнения по этому вопросу Оригена и особенно св. Григория Нисского, по правде сказать, почти единственных церковных писателей (кроме бл. Августина с его ригоризмом), которые сделали вопросы эсхатологии предметом нарочитого исследования. Церковное определение в точном смысле здесь отсутствует, хотя за

такое и выдает себя доктрина школьного богословия. Но на самом деле она выражает собою «богословское мнение», одну из двух тенденций, боровшихся и борющихся в богословии.³¹⁵ Даже определения с осуждением оригенизма, ранее приписывавшиеся вселенскому собору, согласно последним данным исторического исследования, на самом деле ему не принадлежат,³¹⁶ да и в противном случае нуждались бы еще в дешифрировании и очень серьезном комментарии. Они, во всяком случае, требуют для себя особого исследования.³¹⁷

Эти определения основываются на уголовно-пенитенциарном мировоззрении, в котором отношение Бога к миру определяется началом одного лишь мздовоздаяния, вопреки прямому слову Господа: «не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3, 17), «Я пришел не судить мир, но спасти мир» (12, 47). Так говорит Сам Господь, Которому Отец «дал власть производить суд». Следовательно, между судом и даже осуждением, с одной стороны, и спасением мира нет противоречия или несовместимости. Последовательно развиваемая пенитенциарная точка зрения наиболее уязвима именно со стороны теодицеи: в ней принимается, что Бог от вечности Своей в творение мира ввел ад и вечные муки и дал им силу бытия наравне с Царствием Божиим, уготованным от создания мира. Таким образом, последнее свершение включает в себя онтологический провал, именно в его дуалистическом характере: наряду с вечностью Царствия Божия утверждается одинаковая вечность ада. Следов., мир не удался, Премудрость Божия бессильно остановилась перед непреодолимой границей, которую поставила ей тварная свобода. Голгофская жертва оказалась бессильной для преодоления ада, о коем вопиют ветхозаветный пророк и Христов апостол: «где твоя, аде, победа»? (Осия 13, 14 = 1Кор. 15, 55). Софийность мира нашла для себя предел в антисофийности ада, в котором царит тьма крошечная при отсутствии Света Божия, – темная антисофия. Здесь изнемогает или всемогущество, или премудрость Божия, но поднимает голову иной принцип бытия, которого и Бог не может обессилить, или же, что еще менее понятно, сам его

устанавливает. Таковы недоуменные выводы, к которым приводит уголовное богословие. Однако недостаточно одной лишь отрицательной критики, чтобы вскрыть все то насилие над мыслью, совестью и верой, которое оно совершает. Здесь требуется раскрытие и тех **положительных** начал, каковыми оно обессиливается. Однако предварительно надо устранить одно основное недоразумение характера практического. Еще со времен блаж. Августина, который применял к своим противникам насмешливое название *misericordies*, «жалостников», даже и до наших дней повелось видеть в этом недоумении пред вечностью мук род нравственного либертинизма, проявление стремления к личной безответственности и фальшивого сентиментализма. Надо наперед сказать, что такого рода осуждения, свойственные криминальной педагогике, должны быть здесь заранее исключены, обсуждение конечных свершений и их проблематики требует искренности и неустрашимости. Богословское же запугивание является бессильным и неуместным, как не отвечающее достоинству человека, призванного к свободной любви, к Богу. Бесспорно, здесь должна быть в полной силе признана аксиома, что всякое зло, в котором повинен всякий человек, должно быть им же самым до глубины и исчерпывающе **изжито**,³¹⁸ даже в прощенности своей. Оно не может быть прощено **даром**, невыстрадано, ибо то была бы не благодать, но противоречие правде. Правда Божия непримирима к греху. Он не может быть просто попущен и позабыт, но должен быть явлен пред лицом ее. Этим не устанавливается самоправедность, в которой человек якобы спасается своею собственной силой, ибо спасает и здесь сила Божия, искупление Христовой кровью, прощение греха. Однако способность принятия такового искупления предполагает покаяние.

Поэтому и самая мысль о том, что можно безнаказанно избежать последствий греха, есть безумная, малодушная и ложная. Каждый должен стать пред лицом Христовым, веруя в любовь Божию, призывая милость Его, но и отдавая себя на суд правды Божией. Каждый носит в себе начало геенского горения, которое и воспламеняется силою парусии, в явлении Христа во

славе. Речь может идти совсем не об уклонении от Правды Божией, но о христианском ее уразумении. И надо прямо сказать, что разум и совесть **не** принимают учения о вечности мук, понимаемой в смысле **бесконечного времени**, в неподвижной его неизменности, как это обычно излагается. К тому же и психологически эта доктрина устрашения грешников, конечно, совершенно неспособна достигнуть своей педагогической цели: человеческое воображение, даже и склонное к панике, все равно остается неспособно вместить конкретной идеи вечных мук, в качестве неподвижной бесконечности во времени, а тем более в возрастающей силе их, что может мести только к полному уничтожению сущих во аде и его устранению, путем аннигиляции. Эта мысль, предназначенная к тому, чтобы терроризировать души, цели не достигает, п. ч. она абстрактна и потому бессильна. В то же время, ошеломляя ужасом сердца чуткие, парализуя в них сыновнюю любовь и детское доверие к Небесному Отцу, уподобляет христианство исламу, подменяя любовь страхом. Однако и спасительный страх должен иметь свою меру и не превращаться в запугивание.

Но – к счастью или несчастью – такое запугивание уже вовсе и не запугивает. Реально для человеческой психологии не абстрактно-бесконечное, но непосредственно предстоящее, конкретное страдание. Оно само по себе достаточно, чтобы сломить жестоковыйное сердце, поразив его спасительным страхом Божиим. Эта основная мысль состоит в том, – что за свои злые мысли, дела, вожделения, грехи, ведомые и даже неведомые в сознании, но присутствующие в подсознании, **каждый** имеет, понести ответственность, выстрадать их, вполне изжить, не в абстрактной и мнимой бесконечности времени «вечных мук», но в предстоящем каждому страдании от них. Преобладание педагогики страха в эсхатологии, которое было, может быть, соответственно и действенно в психологии веков минувших, бездейственно и скорее шокирует в наши дни. Это есть простой и каждому очевидный психологический факт для нашего времени. И он совсем не означает, чтобы потерян был страх Божий и сознание всей неумолимой ответственности за

свою жизнь, но перестала приниматься сознанием идея бесконечности наказания и мук за конечные и все же ограниченные грехи. Содержание идеи Страшного суда состоит в том, что существует вся полнота ответственности и имманентно заключенного в ней наказания, в этом смысле подлинно «вечной» муки для каждого, причем этот страх есть страх любви, страх Божий: хотя «совершенная любовь и изгоняет страх» (1Ин. 4, 18), однако страх Божий есть неизбежный путь любви. Эта мысль об ответственности за грехи и гнев Божием на них есть здоровая духовная соль,осоляющая душу, гораздо действеннее, нежели террор бесконечности мук *quand mène*, которой одинаково не может вместить ни разум, ни совесть даже и на суде человеческом. И разве же за все грехи всего человечества не вкусил уже Сын Божий Гефсиманской скорби и Голгофской смерти, в которых сосредоточена была вся искупительная полнота «вечных» мук, т. е. вся сила страдания в богооставленности и богоотверженности под тяжестью отяготевшего на Нем всечеловеческого греха? И, однако, глубочайшая «вечность» этих мук была сосредоточена и изжита в определенный промежуток времени, от Рождества Христова для крестной смерти, или от: «Да минует Меня чаша сия», до: «Совершишася», но не в вечности, как бесконечности во времени, что оказалось бы и неосуществимо. Искупление, понятое в таком смысле, просто и не могло бы совершиться, вопреки прямому свидетельству самого Христа, как и всего Нового Завета. Это есть очевидное доказательство того, что «вечность» в применении к наказанию за грех означает не бесконечной длительности время, но бесконечной интенсивности, его наполненность, что и составляет крест Христов.

Итак, отбрасывая мнимую педагогию и пенитенциарную психологию, обратимся к основному вопросу о том, что же означает вечность в применении к понятию вечных мук (и его метафорическим синонимам; вечный огонь, геенна и проч.)? Мы уже знаем, что вечность совсем не означает времени (хотя бы бесконечной длительности) и что, далее, тварная вечность (*aeviternitas*) означает бесконечное откровение вечности во

времени и его укоренение в ней. Это понятие в применении к вечному блаженству Царствия Божия, уготованному прежде создания мира, не встречает затруднения, оно означает бесконечное восхождение творения от славы в славу, актуальное отождествление Софии тварной с Софией Божественной, ософиение или обожение творения. Глубины Божии неисследимы, а океан Божественного ведения дан для бесконечной жизни. Добру, т. е. жизни в Боге, свойственна неисчерпаемость и бесконечность. Но все эти вопросы встают совершенно по-иному в применении к вечности мук, которая есть вечность зла и страдания.

«Вечная мука», как высшая мера наказания, бесконечно превышает все миры его, сущие на земле. Вместе с тем, вечность мук в этом смысле означает и вечность страдания, а вместе с ним и зла. Но может ли злу и страданию усвояема вечность в смысле бесконечности, присущей добру, и на каком основании она здесь утверждается? На этот вопрос ответил со всей силой отрицания св. Григорий Нисский, и его аргументы и доньше остаются неопровергнуты. Те, которые провозглашают бесконечность мук, неизбежно утверждают и вечность зла и совечность его добру, вместе с непобедимой ожесточенностью во вражде к Богу грешников. Вопрос рассматривается св. Григорием Нисским в общем контексте проблемы зла, которое им понимается в духе платонизма, как отсутствие добра, *στέρησις*, не имеющее самостоятельного бытия, а лишь паразитическое, не сотворенное Богом, но вошедшее в мир силою тварной свободы. В таком качестве ему не свойственна вечность, присущая добру,³¹⁹ напротив, ему предлежит «уничтожение и превращение в ничто». Противоположное утверждение о бесконечной устойчивости зла в мире представляет собой род манихейства.³²⁰ Далее св. Гр. Н. указывает, что зло не имеет в себе творческой силы вечности и не может, поэтому простираться в бесконечность, напротив, оно заключено в ограниченные пределы. Иначе говоря, зло неспособно к бесконечному самотворчеству, в противном случае оно равнялось бы по силе добра (и это был бы другой образ дуалистического манихейства). Поэтому «за пределами зла

следует преемство добра», зло имеет для себя конец. Наконец, третий, онтологический (в сущности софиологический аргумент) св. Гр. Н., – его теодицея, состоит в том, что «мир и человек, как прекрасное творение Божие, приведен в бытие для еще более прекрасного, и цель творения должна быть приведена в согласие с Божественной природой».

Приведя в краткой схеме эту аргументацию св. Гр. Н-го, обратимся к софиологическому рассмотрению вопроса по существу. **Вечный** огонь, **вечная** мука, **вечная** погибель и др. синонимические выражения не имеют отношения к времени, они суть не временные, но качественные определения. Они выражают общую мысль о страдании пред лицом Божиим, в Боге, в любви Божией. Они имеют **софийное** значение в том смысле, что прославленный человек, уведав себя в своем софийном первообразе, тем самым узнает себя и в своей собственной без-образности, ужасается себя самого, и это безобразие его подобия пред лицом своего первообраза есть для него бич любви, ее жгущий огонь. Это безобразие имеет в каждом случае свой особый лик: если многие суть обители в доме Отца, и многие первообразы, то не менее многие могут быть и безобразия, искажения, уродства. Однако, каково бы ни было это многообразие, характер его остается один: собственная нагота, отсутствие брачного одеяния, мучительное несоответствие между осуществленным и заданным. Это есть обличение и укор, раскрывшиеся объятия, которые не могут сомкнуться, жажда, которая не может утолиться, пустота, которая не может наполниться, тоска отлученности, которая совмещается с радостью богоявления, «смерть и ад» и «озеро огненное». Об этом сказано: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный». Означает ли отлучение грешников от лица Божия во тьму крошечную полное его сокрытие вместе с совершенным их отделением от тех, кто зрит Бога, и с возможностью общения лишь с теми, кто также отвергнуты? И да, и нет. Конечно, не мимо идет слово Божие, даже если прейдут небо и земля. Есть эта невыразимая печаль своей пустоты, отделяющей от Бога, и есть несказанная боль от этого отделения, но сама эта печаль и боль уже означают видение Бога, хотя бы издалеча, из

пропасти, из могилы, из озера огненного. Но это – еще раз вспомним св. Исаака Сириянина – есть печаль любви, возгоревшейся при встрече со Христом, от видения Его и Его Пречистой Матери. И она-то сладким острием любви пронзает сердце неотразимо, даже во тьме кромешной. Это видение не может быть отнято и у ада. Самый ад состоит в неосуществленной любви к Богу, которая при ограниченности духовной выражается во вражде к Нему, богоборстве, или же сие духовном. Адское состояние антиномично по существу, п. ч. соединяет в себе богоявление и богоотверженность, и именно эта-то антиномичность придает ему характер вечности. Бог Сам от Себя не отвергает творения, но оно само Его отвергается в своей опустошенности. Образ софийности сияет и «во аде» над каждым, в нем содержимым, во всей славе своей. Красота духовная, которая в будущем веке будет и телесная («тела духовного»), судит мир и спасает мир. Образ Божий в человеке сам судит свое подобие, как не-подобие, без-образие.

В рассуждении о рае и аде нужно помнить, что, хотя суд этот и есть личный, совершаемый над каждым человеком, но они есть и всеобщий («все народы»), ибо Христово человечество едино, и судьбы всех связаны со всеми, и все за всех ответственные. Уродливая и странная мысль, будто праведники, получив свою «награду» и в нее погрузившись, немедленно забывают о братьях своих, во аде страждущих, разумеется, не может быть допущена: неужели от явления Бога любви сердца их оледеневают в себялюбии и теряют даже ту степень любви, которую имели друг к другу до всеобщего воскресения? Напротив, отвержение отвергнутых в известном смысле поражает, хотя по разному и в разной мере, и все человечество. И праведники страдают от ада грешников в райских своих обителях. Правда, евангельские речения и образы, обращенные к личной ответственности и предваряющие о ней каждого в отдельности, прямо не останавливаются на этой мысли, которая, однако, достаточно бесспорно свидетельствуется вселенской искупительной любовью Христовой. Спасение не есть только удел каждого в отдельности, но и дело любви, молитвы, усилия всего

человечества, как здорового, так и поврежденного, нуждающегося в исцелении. А потому и ад есть его общая скорбь. Здесь мы приближаемся к той тайне будущего века, которая входит в наше сознание лишь как антиномический постулат всеобщего участия в жизни рая и ада в их совместимости. Матерь Божия, Которая есть и Матерь всего человеческого рола, предстательствует на суде о **милости** вселенской, – **не о прощении грехов**, которое невозможно, ибо грехи должны быть выстраданы и изжиты, но о помиловании грешников. Существование ада окружено не холодом себялюбивого равнодушия, но светлым облаком попечительной любви спасенного человечества, т. е. Церкви, которая во веки пребывает, как **единая** святая, соборная и вселенская. В ней единое человечество не разделяется как бы на два и не примиряется с отсечением одной своей части – ада, но болезнует о ней. И опять-таки нельзя этого болезнования одних о других, истолковывать в смысле земного лукавства, некоей духовной даровщины, – ибо грех должен быть выстрадан и изжит, и должник не будет выпущен из темницы, пока не отдаст «до последнего кодранта (Мф. 5, 26).³²¹ Но – надо это прямо сказать – и рая в полноте не существует, пока и поскольку есть ад, который есть как бы внутренняя для него граница. И мысль об увековечении этого разделения ада и рая, с благополучным примирением с ним есть дело странной аберрации мысли и чувства, приводящей поэтому некоторых к идее «условного бессмертия», в которой это разделение преодолевается через уничтожение ада смертью.

В раю, как и во аде, в блаженстве званых и избранных, как и в муках званых, но отверженных, одинаково открывается вечность Божия присутствия, вечное солнце правды Христос. Однако тварная жизнь совершается во времени, и потому все-таки остается вопрос, как же совместить эту вечную жизнь с временностью. Неверное понимание вечности, лишь как бесконечного времени, вовсе стирает эту проблему жизненного **соотношения** вечности и времени, приобщения второго к первой. Оно оказывается вынужденным приравнять ее **неизменности**, которая свойственна лишь величеству Божью,

притом приписав ее не только райскому состоянию, но и адскому, усвоив и ему неподвижную вечность, присущую только бытию Божию. Это и составляет одно из главных противоречий школьной эсхатологии. Временная вечность, т. е. осуществленное во времени откровение вечной жизни в Боге, не представляет трудностей к уразумению, поскольку она есть восхождение от славы в славу. В таком постулате удерживается основная истина об актуальности человеческого духа, которому не свойственна неподвижность. Он пребывает в непрестанном движении, возрастании, самооткровении образа Божия. Жизнь духа, оставаясь существенно временной, осуществляет в себе вечность, как свое содержание, в бесконечном становлении. Но ад и отвержение? Есть ли это неизменное, стационарное состояние духа, в котором он остается стабилизирован раз навсегда, на веки веков? Есть ли это неподвижно застывшая судорога мук и вопль проклятий, укусы «неусыпающего» червя, жжение «неугасимого» огня? обладает ли тварная жизнь такой неисчерпаемой способностью страдания, которого не призвана угасить и все угашающая в этом веке смерть? Или, как вопрошал св. Григорий Нис., имеет ли сила зла в себе самой энергию бесконечной жизни, беспредельного творчества, такой же «вечности», как и райское блаженство? Гипотезу застывшей в неподвижности адской гримасы надо просто откинуть, настолько она явно противоречит самому существу жизни духа, не знающего такого окаменения. Такая «вечность» действительно вела бы к самоугашению жизни. Но еще труднее допустить вечность зла, придав ему неисчерпаемое творчество, по крайней мере, без явного принятия манихейского дуализма, с исходным двойством начал добра и зла. Зло – отрицательно, – оно есть минус бытия. Оно имеет в себе дно, а если и кажется бездонным или позирует под бездонность, это есть только обман или самообман. Минус должен быть к чему-либо приставлен, имея для себя абсолютную величину. В качестве самостоятельного, онтологического минуса зло есть только поза. Но, самое главное, зло в себе самом пусто и бессильно, оно конечно. Его творчество в мире паразитарно, потому что оно живет в соединении с бытием, питается светотенью,

является полубытием, и оно теряет самую основу бытия после разделения добра и зла. Зло не увековечивается от этого разделения, но, напротив, онтологически упраздняется в Парусии. «Князь мира сего будет изгнан вон», – это значит, что он останется в своей собственной пустоте, бессилии, бесплодии, вне возможности нового паразитарного своего творчества, обличенного в его мнимости. В силу этих соображений, при суждении о вечных муках в смысле дурной бесконечности неизбежно возникает вопрос о том, как же обстоит дело именно с этой мнимой вечностью зла в вечной жизни, или с бесконечным бытием ада?

С одной стороны, мы имеем абсолютный постулат изменяемости и подвижности тварного духа, как проявление его жизни. Этот постулат противится признанию той неподвижности духа во аде, которая необходимо предполагается при сохранении «вечных мук». Дух живя не может не изменяться, а «вечное», т. е. бесконечное изменение возможно лишь в сторону добра, на путях обожения человека. Немыслимым является вечное творчество зла, не имеющее для себя границ. Таковое не свойственно злу, но присуще только добру, жизни в Боге, а не вне или помимо Его. Рай и ад не могут быть, поэтому одинаково вечны или равновечны: «вечность» ада означает нечто совсем иное, чем вечность рая, ибо она есть конечная, себя исчерпывающая. Рай есть неисчерпаемость Божественного бытия, открывающегося во времени; ад не есть обличение небытия пред лицом бытия Божественного, вечность призрачная (как она и изживается для пребывающих во аде человеков). Поскольку ад **не есть** творение Божие, но плод самоопределения князя мира сего и им плененных, он и не имеет бытия в себе, следов, не имеет собственной вечности, каковая есть для него только временное состояние жизни. По этим онтологическим соображениям необходимо признать бесконечность ада, который в веках растворяется в ничто, как подлинную свою основу. Но, может быть, адскую, темную вечность, как противовечность Божией, приходится утверждать именно на основании тварной свободы, самоопределения твари? М. б., этот минус, если он приставлен к подлинной

вечности, и на самом деле способен установить некую противовечность? Здесь мы возвращаемся к вопросу о тварной свободе; имеет ли она собственную, внебожественную основу бытия, как самобытное ее начало, или же она только модальна, ибо есть состояние твари, ее самоопределение в пределах ограниченного, тварного бытия? Мы уже рассматривали этот вопрос выше (гл. III), и идея абсолютной, внебожественной свободы, как изначального бытия и безграничных возможностей, там обличилась, как фикция и иллюзия. Свобода относительна, и ее бытие зиждется лишь на бытии тварном, ее заданность на данности. Поэтому и на путях богоборства, человеческого и сатанинского, свобода не может являться сама себе довлеющей. Она стоит и падает, преодолевается и превосходится на путях тварной жизни к ее обожению. Свобода не есть самостоятельная мощь в себе, и она есть немощь в своем противоположении Божеству: «познайте Истину, и она сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). Истина онтологична, зло медиумично и обманно. Не надо отождествлять зло с страданием, которое не есть зло само по себе, но может быть и благом, так же, как и злом.³²² Отсюда следует в высшей степени важное для всей эсхатологии заключение: если бытие Божие есть в Парусии преобладающая очевидность, как «все во всем», то воинствующее безбожие и богоборство теряет здесь для себя почву, обессиливается. Одинаково уже не остается места ни богоборству, ни богохулению, ни вообще бесовскому одержанию в человеке. Нет места восстанию против Бога, ибо Он является в Парусии как побеждающая истина, преобладающая любовь, неотразимо влекущая и спасающая красота. Можно сказать, что Бог есть в будущем веке всеобщая и абсолютная данность, вообще **есть** только Бог, и ничего нет вне Бога, против Бога, помимо Бога. Этому не противоречит собственное бытие твари, поскольку оно явно утверждается и существует в Боге. Поэтому и сказано о грешниках, что они «подвергнутся наказанию, вечной гибели от лица Господа и от славы могущества Его, когда Он придет прославиться во святых Своих и явится дивным в день оный» (2Фес. 1, 9–10). Наказанием здесь является именно стояние пред лицом

Божиим. Поэтому адскому состоянию онтологически уже не может быть свойственна былая активность зла, исчерпавшая себя его мятежность. Ад есть любовь к Богу, хотя и не могущая найти для себя насыщения. Он есть страдание от пустоты, от неспособности вместить в себя эту любовь Божию.

Однако и здесь мы должны сохранить руководящую идею богочеловеческого синергизма, определить собственное место тварности при этой встрече ее с бытием Божественным, соблюсти ее свободу. Богоявление в Парусии имеет преобладающую силу и неотразимую убедительность. Однако и оно означает не насилие, но явление силы, не принуждение, но убеждение. Бог здесь окончательно побеждает человека через то, что его **убеждает** в правде и силе Своей. Спор Иова с Богом, как богоборство Израиля, здесь себя исчерпывает. Бог потому является так непререкаемо убедителен для человека, что последний Его обретает в себе самом, в своем софийном первообразе. Чрез него человек прозревает Софию Божественную, достигает той высоты и ясности самопознания, которая уже освобождает его от тварной свободы, как различных и противоположных возможностей, он превосходит ее в свободной необходимости. Поэтому-то и невозможно уже новое отпадение от Бога. Оно превзойдено навсегда, как и для свв. ангелов. Спор между Творцом и творением неизбежно заканчивается для последнего признанием своей побежденности. Это изживание внебожественной тварной свободы, в ее согласии с божественной волей («да будет воля Твоя яко на Небеси и на земли»), согласно дифелитскому догмату, предполагает неопределенно длительный процесс, итог которого однако онтологически дан: «когда же все покорит Ему (Отца), тогда и Сам Сын покорится Ему, и будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). В духе синергизма должны быть поняты и адские муки не только, как пассивное претерпевание их, но и как актуальное, творческое усилие духа, который не теряет его даже во аде (подобно евангельскому богачу). Адские муки есть тоска по Боге от любви к Богу, причем эта тоска неизбежно срастворена с стремлением изойти из этой тьмы, преодолеть эту богоотчужденность, стать самим собой, сообразно

явленному своему первообразу. Как это ни парадоксально, но надо сказать, что адское состояние включает не только муки любви от не-любви, в ее бессилии, но и творчество любви. Согрешивший против любви снова и снова ударяется всем своим существом в сторону пустоты и упадает в скрежете зубовном и плаче, чтобы восстав опять вернуться к тому же «вечному повторению». Однако на самом деле вечна ли эта мука в смысле бесконечного числа повторений, не знающих для себя конца, так что все человеческое страдание и усилие проваливается в тартар «вечных» повторений? Или эта неизбежность не свойственна природе жизни, несущей в себе силу животворящего Духа, и не соответствует актуальности тварного духа, всегда изменяющегося в творчестве жизни? Как бы мы ни старались понять адские муки в смысле вечного повторения или неизменности, такое понимание встречает для себя препятствие в разумении человека, как самотворческого, самоопределяющегося существа. И вообще эта идея мук вечного повторения во всей его злой вечности и ледяной неподвижности есть сатанинский кошмар, которым не является даже и ад, как состояние глада любви, преображающей томящихся в нем. Это есть также самоочевидный постулат эсхатологии³²³

«Вечные муки» совершаются в тварной временности; они суть не только «наказание», поскольку они являются онтологически имманентными последствиями греха, но суть **ипродолжающаяся** жизнь, а, следовательно, и **изживание** того, что может и должно быть изживаемо. Ибо и у сущих во аде не отъемлется образ Божий, софийность человека, которая здесь открывается ему: отрицательно – в адских мучениях, положительно же – в возрастающем самопознании в Боге. Есть ли конец и граница этому возрастанию? Есть ли предел совершающемуся ософиению человека даже в недрах ада? Его нет, или, вернее, он может быть онтологически определен лишь чрез то, что есть человек по своему сотворению. Спасает человека Божественная София, которая есть основание его тварного бытия, спасает Богочеловечество, сила которого проявляется в уподоблении человека своему первообразу,

спасает Крест Христов и Дух Святой, который дышит, где хочет, проникая и глубины ада. Конечное спасение из глубин ада совершается на путях актуальности духа, с свободным принятием и усвоением им божественных начал бытия. Здесь во всей силе грешниками осуществляется полнота изживания принятого в себя зла, исключая даровое прощение. Но этим устраняется в последнем свершении мира место темницы, вечного заточения и вечных мук, хотя бы и наряду с райскими обителями, что составляло бы неудачу творения в его большей половине, где было много званых, но оказалось мало избранных. О таком мире нельзя сказать: «и оправдися Премудрость от дел своих», и «будет Бог вся во всех». Поэтому оно не есть последнее, но лишь предпоследнее состояние мира и человека. В нем Христос, во Славе пришедый, еще страждет и распинается в отверженном человечестве, и Дух Святой еще претерпевает кенозис, хотя уже в ином смысле, нежели до Парусии. Мудрость и любовь Божия идут дальше будущего века, чрез веки веков по изгнании князя мира сего. Это истина, которая свидетельствуется и некоторыми отцами Церкви, она же вытекает из основ здорового богословия. Иначе идея вечного ада навсегда останется неодолимой тягостью для человека. Он может заглушать в себе этот голос правды и любви, в нем поднимающийся, во имя послушания веры, однако в данном случае не сыновнего, но рабского, себя утешать и гипнотизировать страхом. Однако с настойчивостью возникает вопрос, угодно ли Богу это усердие друзей Иова, адвокатов Бога, которые фактически являются его обвинителями, ибо «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О бездна богатства и премудрости и ведения Божия» (Рим. 11, 32–7).

Этому как будто противоречат некоторые тексты, в которых говорится о мучениях «во веки веков», т. е. их неограниченной длительности, «дурной бесконечности». Ветхий завет в общем не знает этой идеи.³²⁴ Такие выражения встречаются преимущественно в **Откровении**, с особенностями его гиперболического и образного языка, они и не притязают на богословскую точность. Притом они относятся не столько к

людям, сколько к ложным началам жизни: к Вавилону, великой блуднице (19, 2–3) и к «зверю и лжепророку» (20, 10), которые будут мучиться вместе с дьяволом «в озере огненном и серном день и ночь во веки веков». Не говоря уже об образном характере этого выражения, не допускающего буквального понимания, надо вспомнить, что «зверь и лжепророк» суть не индивидуальности, но ложные начала жизни, властвующие над душами, и осуждение относится именно к этим началам. Это же соображение может быть применимо и при истолковании 14, 9–11, где говорится о поклонившихся зверю и образу его и принявших начертание на чело и руку свою: «они будут мучиться в огне и сере... и дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью». Все это также относится, прежде всего, к зверю и лжепророку, а затем к их жертвам, пред которыми (Откр. 13, 16–17) будет обличена ложность этих начал (тоталитарное государство, безбожная цивилизация). Вечность осуждения относится к самим началам жизни, а не к насильственным их жертвам. К тому же надо принять во внимание особенности языка апокалипсисов вообще.³²⁵ Здесь уместно кстати вспомнить и слова Спасителя: «если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть, но ради избранных сократятся дни те» (Мф. 24, 22). (Это относится не только к бегству из Иерусалима, но и к последним временам мира, соответственно общему двоению этих образов «Малого Апокалипсиса»).

В течение долгого ряда веков понимание вечности мук в смысле их неизменности в бесконечном времени казалось наиболее соответственным и действенным для того, чтобы поражать страхом Божиим душу грешника, побеждать его лукавство и леность духовную. Можно однако сказать, что педагогика эта в настоящее время цели не достигает, – не устрашение, но являемая любовь Божия и в отношении к сущим во аде более трогает душу и пробуждает ее от сна духовного. И это вовсе не есть лукавое и малодушное желание освободиться от достойного наказания, которое, напротив, должно быть изжито, но невозможность признать «вечные муки» соответственными правде и любви Божией, неместимость в

сознание человека самой этой идеи. Средства педагогики изменчивы и относительны, но педагогика св. Григория Нисского и его последователей, не осужденная и, во всяком случае, попущенная Церковью, и ныне является соответственное и убедительнее, чем педагогика устрашения. Конечно, «страх Божий есть начало премудрости» (Пс. 110, 10; Пр. 1, 7), однако не ее конец, ибо «в любви нет страха, и совершенная любовь изгоняет страх» (1Ин. 4, 18), и «любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда» (17). Из любви, а не из страха рождается первохристианская молитва: «ей, гряди, Господи Иисусе», которая ныне замерла в сердцах, пораженных страхом, но она должна снова зазвучать светлым зовом к Его пришествию. В течение долгих веков умолкала и ныне почти вовсе умолкла эта первохристианская молитва, причем место ее литургически постепенно занимали те образы устрашения, которые выражали только одну сторону Парусии, но совершенно умалчивали о другой, «восклонитесь и поднимите главы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк. 21, 28). Из двух сторон Парусии, – страха и радости, – оставалась только первая. Приходит время выявления второй, которая была свойственна первохристианству.

Если вечность вечных мук не исключает, но предполагает неопределенную продолжительность времени, пусть даже и бесконечного, то тем самым она подразумевает и столь же неопределенную и не имеющую границы изменчивость, которая делает каждое частное изживание вечных мук, как и вечного блаженства, **иным** самого себя, т. е. изменяющимся во времени. Иначе оно вообще не может быть понято, как происходящее во времени. Все ожесточение защитников вечности мук связано с признанием их неизменности, которая, однако, недопустима, как противоречащая актуальной природе тварного духа. Если же устранить эту неизменность, свойственную лишь вечности божественной, то неизбежно следует прийти к признанию непрерывного изменения в состоянии мучащихся. Об этом изменении молчит откровение, что, однако, не означает его отрицания. Впрочем, есть одно определенное указание на **качественные** пороги времени и,

притом, на их множественный характер. Оно состоит в том, что в Слове Божиим говорится не только о веке, прошедшем, настоящем и будущем, но о веках или даже **о веках веков**, т. е. многочисленных, бесчисленных ступенях времени. Видеть в этом лишь гиперболический epitheton ornans (за исключением отдельных случаев, когда такое именно значение ясно вытекает из контекста) является недопустимым экзегетическим насилием. Оно во всяком отдельном случае должно быть особо оправдано, но в известных случаях и совершенно недопустимо.³²⁶

Итак, жизнь будущего века, Христово «царствие, ему же не будет конца», не только представляет собой неопределенную длительность времени, но и включает разные периоды или циклы, «века», отмеченные возрастанием жизни. При том ложном понимании вечности, которое превращает ее в пассивную неподвижность, «вечная жизнь» получает значение какого-то замирания человеческой активности: как будто человек теряет то, что ему присуще по сотворению и раскрывалось в его земной жизни, именно **творческое** ее **начало**. Но, очевидно, это умаление человека не соответствует полноте того Божия образа, который в нем воссиявает. Жизнь человеческого духа есть творчество, и каждое его самоопределение и состояние есть свободный творческий акт, даже и во аде. Человеческое естество, прославленное и нетленное, не теряет этой своей человечности и присущего ей творческого возрастания. Даже восприятие райского блаженства, радость богообщения есть и со стороны человеческой творческий акт восхождения от славы в славу. Догмат двух согласных волей в Богочеловеке находит раскрытие и в «вечной жизни», именно в синергическом, свободно-творческом обожении человека. Свобода, которая превосходится в будущем веке в качестве удобопревратности при выборе и осуществлении разных возможностей, остается во всей силе, как стихия творчества, свободного восприятия благодатных божественных даров. Человек не пассивно, но творчески восприимлет их. Райское блаженство включает и человеческое творчество, – в познании и делании, причем,

конечно, в нем будут явлены не только личные дары («таланты»), но и вселенская соборная человечность, Церковь. «Се скиния Бога с человеками», и Он будет обитать с ними, они будут Ею народом, и Сам Бог с ними будет Богом их... И сказал Сидящий на престоле: «...жаждущему дам даром от источника воды живой; побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и будет Мне Сыном» (Откр. 21, 3, 5, 6–7). В «субботстве» народа Божьего «отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже» (21, 4), «и ничего уже не будет проклятого, но престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему, и узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» 22, 3–4). «И Дух, и Невеста говорят: прииди. Жаждущий пусть приходит и желающий пусть берет воду даром» (17) В таких образах выражается синергический характер блаженства будущего века, в котором жаждущий призывается не только принимать, но и **брат** (благодатным) «даром» от «источника воды живой» Это обетование скрыто содержит в себе и еще одну черту. Оправданность и осужденность, рай и ад, не могут рассматриваться, как совершенно отдельные и взаимно исключающие друг друга состояния, поскольку нет и совершенно безгрешных людей. Оправданные несут в себе приражения греха и скорбную о нем память даже и в воскресении, постольку и они получают от источника воды живой **даром**, милосердием Божиим. В состоянии оправданности и спасенности они, тем не менее, изживают эту свою ушербленность, и страдание от него упраздняется лишь особым действием благодати Божией: «и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже, ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (21, 4). Однако и этот дар Божественного милосердия предполагает активное его принятие, т. е. соответственное творческое усилие духа человеческого навстречу дару Божию. Не допустима мысль об автоматическом или механическом его принятии с полной пассивностью духа, без его соответственной напряженности. И то, что в пророческом образе символизуется, как единовременное свершение, как бы единократный акт, распространяется на «веки веков».

Но с этой возможностью и даже неизбежностью изживания темных отблесков ада даже и в райском состоянии, в граде Божием, связан и более общий и принципиальный вопрос об изведении душ из ада через внутреннее его изживание. «Выведи из темницы душу мою, чтобы мне славить Имя Твое. Вокруг меня соберутся праведные, когда Ты явишь мне благодеяние» (Пс. 161, 7). То, что возможно в малом, – именно изживание ада даже и в райских обителях, то возможно и в большем, т. е. в состоянии преобладающих адских мучений. Если нет совершенных праведников, то нет и совершенных грешников, т. е. таких, в которых до конца была бы упразднена сила софийного образа Божия, в них явленного, и которые оказались бы совершенно неспособны к добру. В связи с этим возникает и более общий вопрос: доступно ли состояние ада воздействию благодати Божией, проходимы ли для нее затворы ада? По крайней мере, до Страшного Суда, согласно свидетельству Слова Божия, это было возможно, и проповедь Христа в шеоле относилась не только к праведникам, но даже и к «непокорным ожидавшему их Божию долготерпению» (1Петр. 3, 20). И невозможно исключить действие Духа Святого во всей поднебесной, даже во аде. Образ Божий в человеке, слава его осеняет в пришествии Христовом от «Бога всякой благодати, призвавшего нас в вечную славу Свою во Христе Иисусе» (1Петр. 5, 10), и пред Именем Иисусовым поклонится всякое колено небесных, земных и преисподних», и всякий язык будет исповедовать, что «Господь Иисус в Славу Бога Отца» (Флп. 2, 10–11). Милосердие Богоматери-Духоносицы делает и грешников во аде доступными действию Духа Святого. Другими словами, адские муки любви в себе самих необходимо содержать возрождающую силу изживания греха. Однако, и это творческое изживание мук не есть лишь пассивное состояние, как бы извне наложенные оковы, но внутренне, синергически воспринятое духовное (а далее и душевно-телесное). Это состояние достойно воспринимается, не как правовое наказание, но как действие правды Божией, раскрывающейся в своей внутренней убедительности. И самое это приятие ее, как праведного суда, является внутренним движением духа,

творческим самоопределением, его жизнью. И эта жизнь в длительности своей («во веки веков») таит возможность исцеляющего творческого страдания, движения духа изнутри к добру в его победной силе и убедительности. Потому-то необходимо отвлечься и в понятии ада от статической и мертвенной неподвижности, связав его с динамикой жизни, всегда творческой и возрастающей. Природа духа остается, как таковая, неизменной даже во аде в своей творческой изменчивости. Поэтому и состояние ада надо понять, как не прекращающееся творчество, точнее самотворчество души, хотя и несущей в себе бедственное раздвоение, как бы некое отлучение от своего собственного первообраза. Это состояние определяется у ап. Павла все же как спасение, однако, как бы из огня, после сгорания дела человека, как его обнаженность. Такое состояние противостоит естественному для человека, как противостоит естественны и адские муки: слава первообраза, данная человеку, как основа его бытия, оказывается ему недоступной, является недостижимым предметом алчбы и жажды. Однако, если алкание и жажда правды в этом веке утоляется насыщением в веке будущем, то не будет ли это же распространено и на всех в веках грядущих? Для этого требуется и творческое человеческое усилие в изживании человеческой извращенности и адской пустоты, но это изживание будет вспомоществуемо Церковью, чрез молитвенную помощь всего прославленного человечества, которое не утратило в своем блаженстве самого ценного свойства образа Божьего, – со-страдания, т. е. любви.

Различны степени адских мук, и соответственно различны образы их изживания: Лк. 12, 47–8: «раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал, и сделал достойное наказания, бит будет меньше. И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут». В притче о талантах эта же мысль о соответствии требований дарам (талантам) выражена еще более сурово: «итак, возьмите у него талант, и дайте имеющему десять талантов. Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у

не имеющего отнимется и то, что имеет. А негодного раба выбросьте во тьму внешнюю, там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25, 28–9). Здесь приоткрывается тайна суда, который требует от каждого исполнения своего долга. Не выполненный долг выполняется другими, а не выполнивший лишается своего дара и извергается во тьму внешнюю: ему предстоит изживание своей пустоты. Однако и это есть лишь начало, исходное определение его судеб и его пути, но не конец: плач и скрежет зубов во тьме внешней все-таки свидетельствует о жизни духа, уведавшего всю меру своего отпадения и терзаемого муками раскаяния. Но эти муки спасительны для него, как и всякое раскаяние. И кто же может утверждать, что в ответ на эти муки не принесется веяние Духа Божия?

Одной из догматических предпосылок учения о вечных муках в смысле их неизменной бесконечности является утверждение о невозможности покаяния, как за гробом, так и за гранью Страшного Суда. Однако эта невозможность находится в явном противоречии с действенностью молитв об усопших, и к тому же не имеет для себя и библейского основания. Ибо **принятие** молитвенной помощи уже предполагает встречное движение душ усопших, в соответствии общему факту, – действенности духа, которому свойственно непрерывное продолжение жизни и зарождающиеся отсюда новые самоопределения.

Действительно, за гробом уже исчезает возможность земного действия, при участии души и тела (по католической доктрине, *opera meritoria*), прямого участия в делании истории. Но развоплощение в смерти не уничтожает действенности духа. Это явствует из участия святых своими молитвами в жизни мира и в человеческой истории, как это раскрыто в Откровении (7, 9–17; 8 1–4; 14, 1–4; 15, 1–4; 20, 4–6) и как это вытекает из верования Церкви в помощь святых. Эта же действенность духа может сосредоточиваться и на загробном покаянии, которому содействуют молитвы Церкви, хотя и без возможности прямого, действенного его осуществления в земной жизни. Однако загробная жизнь все-таки есть продолжение земной.

Итак, Страшным Судом не прекращается изменчивость тварного бытия, и его временность не заменяется неподвижной вечностью божественной, но им начинаются новые времена, новые века веков, с новым становлением. Этому разделению рая и ада соответствуют различные качественные состояния отдельных личностей с **преобладанием** в них тех или иных начал, во всем многообразии их смешений. Однако нельзя видеть в них два разных **места**, и уж если называть местом сродные условия жизни по их характеру, то надо говорить о множественности таких мест, притом переходящих одно в другое или одно другим сменяющихся.³²⁷ Ад и рай есть поэтому до известной степени абстракция.³²⁸ При этом надо еще вспомнить, наряду с простым и резким различием света и тьмы, ада и рая, множество неопределенных промежуточных состояний, соответствующих состоянию детских душ («лимбы» у католиков), непросвещенных христианством язычников и вообще нехристиан, душевнобольных, уродов и т. д. Поистине, «в доме Отца Моего обители многи суть. И что не менее важно, здесь есть не статическая, но текучая множественность, с переходами из одного состояния в другое. И основным вопросом остается: сохраняется ли в этой изменчивости вечность ада, или же он растворяется в веках веков? В решении этого вопроса мнения расходятся: на одной стороне здесь имеется учение св. Григория Нисского с его сторонниками, которые на самом деле не так малочисленны, как может казаться, а на другой – подавляющего численного большинства его противников. Увековечение ада в наших глазах означало бы бессилие Божественной Софии, основы творения, преодолеть всю силу его косности, немощи и противоборства, вместе с признаем либо мстительности добра, либо равносилья с ним зла.³²⁹

Странное представление о Парусии имеют те, которые ограничивают ее силу судом с разделением рая и ада и увековечением последнего. Какова же сила Парусии и ее оправданность, если часть человечества «ней оказывается вообще неприготовленной? В таком случае она не достигает цели, или даже достигает противоположного, ибо установление

вечного ада есть ли оправдание Парусии? Само это разделение можно принимать при одном лишь условии: именно, если оно, в конце концов, все же достигаем цели общего спасения или усовершенствования творения. Иначе является как бы ошибкой или неудачей и самое творение, насколько оно заканчивается вечностью ада, хотя бы и наряду с вечностью рая. Вечное разделение человечества на избранных и отверженных, очевидно, не является **последним** смыслом мироздания. Остается поэтому предположить, что само это деление имеет в себе такую благую внутреннюю пропорциональность, в силу которой обеспечивается положительный последний итог всех плюсов и минусов истории, вообще мировая гармония, полнозвучная и благозвучная. Иначе говоря, суд с разделением овец и козлищ, добра и зла, как в целом человечестве, так и в отдельных сердцах, не есть последнее свершение эсхатологии, которым она целиком бы исчерпывалась, а только первое, – начало, но не конец. И суд, и разделение должны быть поняты не в статической неподвижности, но в динамическом устремлении за свои собственные пределы, на путях к всеобщему обожению или спасению, которое только и способно оправдать миротворение, явить теодицею. Однако основное недоразумение, которое оставалось и остается в эсхатологических дебатах невыясненным и до наших дней, все-таки относится к пониманию вечности в ее отношении к временности. Верно то, что муки грешников, как и блаженство праведников, в известном смысле вечны, поскольку и то и другое порождается жизнью в Боге, пребыванием пред лицом Божиим, в свете Божественной любви, увеселяющей или же опаляющей. Но верно также, что то и другое принадлежит и тварной временности, которая предполагает изменчивость и становление. Поэтому существо вопроса отнюдь не ухватывается противопоставлением временности и вечности, как взаимно друг друга исключаящих. Напротив, только их должное сочетание соответствует правильной постановке вопроса, не как: **или-или**, но как **и-и**. И муки, и блаженство вечны и временны в одно и то же время: вечны в одном смысле и временны в другом.

Остается еще один вопрос относительно грешников: в каком отношении они находятся к падшим злым духам? Здесь мы имеем в качестве руководящей мысли слова Христова осуждения «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам ею» (Мф. 25, 41) Есть ли это приговор на принудительное общение с демонами, которое было гречишникам свойственно уже и в загробном состоянии? Таково распространенное мнение. Однако принятие его наталкивается на многие трудности. Прежде всею, означает ли это, что грешники лишаются славы нетления, которая присуща воскресению. Те, которые держатся именно этою мнения, полагают, что воскресшие тела грешников вовсе лишены светлого образа, являясь мрачными и уродливыми, предназначенными к прямому общению с демонами. Однако на такое суждение нет прямого указания. «Огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам его», есть **состояние** грешников, имеющее характер адских мучений, присущих и демонам. Но это не означает, что демонам будет дан доступ в царство славы, в Царствие Божие, а человечество и в нем останется подвержено их приражениям. Напротив, суд и последнее разделение предполагает освобожден мира от демонского насилия и развращения, по прямому свидетельству Господа: «ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12, 31), «князь мира сего осужден» (16, 11). Сначала великий дракон, древний змий, был низвергнут с неба и сошел к живущим на земле и на море в сильной ярости. Он был скован и повергнут в бездну на «1000 лет» царства Христова (Откр. 12, 9–12), после чего освобожден снова на малое время (20, 1–7) до того, пока приходит время его окончательного изгнания из мира.³³⁰ Что значит это изгнание, как и куда изгоняется князь мира сего?

Изгнание это не может означать выделения значительной части и творения под власть диавола в особую его область, как это вытекало бы из учения сторонников бесконечных мучений. Таковою областью явилось бы для них царство ада. Но это было бы равносильно установлению ада, как царства диавола, наряду с Царством Божиим, или раем. Признание вечности ада, как царства сатаны, именно и означало бы погружение его в

свою собственную стихию (мысль Сведенборга) и увековечение в ней, что по смыслу прямо противоположно изгнанию. Правда, известная трудность возникает при экзегезе Мф. 25, 41. Что значит здесь «уготованность», «огня вечного», диаволу и аггелам его? Однако совершенно исключенным здесь является понимание ада и адского огня, как **места**, предназначенного для обитания демонов. Огонь вечный не есть какое-либо место в творении, но лишь **состояние** известной его части, причем оно свойственно человекам, хотя разделяется и демонами. Однако состояние **ада** здесь является свойственно человекам, имеющим место **в мире**, князь же мира сего будет именно изгнан из мира. Поэтому определение вечного огня, как «уготованного» диаволу после его изгнания из мира, представляет лишь аналогию, но не тождество с состоянием падших духов. Суд над людьми состоит в разделении пшеницы от плевел, с «сожжением» последних, т. е. обличением всей призрачности, ничтожества и ложности царства греха и зла. Отсюда и возникает это мучительное состояние обнаженности, пустоты, неосуществленной любви. Для адского огня характерно, что он есть состояние творения, притом связанное с воскресением. Уже поэтому оно не может быть вполне приравнено состоянию падших духов, а только с ним сопоставляемо. Отсюда и общее заключение о том, что грешники в аду будут мучиться еще и общением злых духов, относится только к загробному состоянию до воскресения, а не после него, когда сатана будет уже изгнан из мира, и прекратится его влияние в нем. Это последнее обстоятельство одинаково имеет значение как для человечества, воскресающего под новым небом и на новой земле, где правда живет и нет уже отравы и власти демонов, так и для самих духов зла. Изгнание князя мира через явление Славы Божией в Парусии означает окончательную победу добра. То изживание греха и зла, которое совершается в адских мучениях, как всех вообще, причастных греху, в меру этой причастности, так и нарочито для лютых грешников, имеет значение для их оздоровления и положительного усвоения начал райского бытия. Оно приводит и к окончательной устойчивости в добре, с

преодолением удобопревратности. Уже наступление 1000-летнего царства Христова в первом воскресении (как бы мы его ни уразумевали) связано с 1000-летней скованностью сатаны и таким образом как бы с временным изгнанием из мира. Как можно понимать эту скованность сатаны, предшествующую установлению 1000-летнего царства Христа со святыми Его.³³¹ Оно должно быть, очевидно, приведено в сопоставление с окончательным изгнанием князя мира сего, как его предварение. Однако, если это изгнание означает совершенное отделение добра от зла с обличением последнего, то здесь оно такой окончательности еще не имеет, и вообще не связано с судом. Но в то же время здесь говорится о каком-то значительном параличе зла, соединенном с соответственным усилением добра на земле, о благодатном изменении всей духовной атмосферы. Первое воскресение в этом отношении есть уже некое предварение Парусии, как бы первое приближение Грядущего Христа и предвестие изгнания князя мира сего. У нас нет данных ближе и точнее определить силу этого духовного события, обозначенного в символических образах Апокалипсиса и относящегося к духовному миру. Но в этом 1000-летию мирового экзорцизма уже выражается победа Христа и приближение его царствия.³³² Тем более наступление Христова Царствия, «ему же не будет конца», связано с удалением источников зла из мира. Злые же люди сами по себе – и нельзя этого с достаточной силой подчеркнуть – представляют соединение и смешение добра и зла, рая и ада, нетления и истлевания в жизненно-онтологическом сопряжении, а потому и неспособны к полноте осатанения и отождествления с дьяволом.

Правда, против этого могут быть как будто приведены тексты Откровения: 19, 20 и 20, 10. Здесь сначала говорится: «и схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним... оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою». А далее: «а дьявол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков». Однако для точности экзегезы надо иметь в виду, что «вверх и лжепророк» вовсе не суть определенные человеческие личности, но ложные начала жизни,

которые и подвергаются огненному суду вместе с «отцом лжи», их порождающим и вдохновляющим.³³³ Вообще здесь изображаются последние свершения всемирно-исторической трагедии, еще предшествующие концу мира и Парусии (20, 11–12), и лишь за этим следует всеобщее воскресение и суд: «и смерть и ад отдали мертвых, которые были в них, и судим был каждый по делам своим» (13).

Изгнание князя мира означает совершенное его отделение от творения, в которое он еще имел доступ в качестве ангела, хотя и падшего. Это метафизическое состояние описывается на языке апокалиптических образов, заимствованных из физического мира, как «тьма крошечная» или «внешняя», – внебытие, или же как «озеро огненное, горящее серою» (Откр. 19, 20). Ангелы созданы для служения миру, связь с которым является основой их бытия. Падшие ангелы злоупотребили этим служением, сделав его орудием властвования над миром и его растления. Тем не менее, для них мир остается еще единственной возможностью жизни. Чрез «изгнание вон» эта основа для них упраздняется, так же, как уже упразднена была ими самими и другая его основа, – чрез стояние у престола Божия и жизнь в Боге. Падшие духи остаются в состоянии зияющей отологической пустоты и тьмы, как бы в безвоздушном пространстве. Правда, они сохраняют в себе всю силу неумирающей жизни, которая им дана была Творцом, однако без возможности ее творчески осуществлять. Изгнание из мира никоим образом не означает, что демоны перестают быть творением и в **этом** смысле принадлежать миру. Такое предположение означало бы, что они обречены на уничтожение и окончательно теряют свое бытие. Но и в отверженности, и в изгнании демоны остаются творением Божиим и, след., сохраняют неуничтожимую силу бытия, вложенную в них Богом, их сотворившем. Но они утрачивают **содержание** жизни, уходящей от них в их «вечном» умирании. Это есть состояние абсолютной отверженности, одинаково от Бога и от мира. Оно не может быть онтологически соизмеримо даже с муками ада, поскольку и ад есть состояние человеческое и притом никогда не существующее в чистом виде, в полной отделенности от рая

или вообще от бытия, но, напротив, сохраняющее к нему причастность. Что можем мы, человеки, будучи онтологически чужды такому состоянию, сказать о нем, как его постигнуть. Здесь мы имеем чистое зло, помимо всякого смешения, заблуждения, недоразумения, немощи, каковые всегда примешиваются к человеческому греху. Здесь имеется и сознательное богоборство, вражда, зависть, ненависть творения к своему Творцу. Здесь нет места сомнению, богоисканию, заблуждению. «Бесы веруют и трепещут» (Иак. 2, 12), однако не от любви, а от страха, ненависти, злобы. При этом состояние князя мира сего и его царства в безмерной степени еще отягчается всем тем злом, которое причинено им в мире, с Голгофским убийством во главе. Если Господь подъял грех мира, чтобы искупить его, то этот именно грех мира тяготеет на падших духах, как их собственное порождение через обольщение твари. На человеческом языке нет слов и в человеческом естестве нет чувств, чтобы выразить эту степень падения и отчуждения от Бога.

Однако, еще издревле возникнул вопрос, поставленный Оригеном и св. Григорием Нисским, распространяется ли искупление и на демонов? Мы не можем ответить на него отрицательно, п. ч. это значило бы ограничивать меру Божественной любви и силу искупления, которые не имеют границ. Но для того, чтобы ответить на него положительно, нужно, чтобы эта граница не была поставляема и утверждаема самою мятежащейся тварью, восстанием демонским, но устранялась и обессиливалась бы в ней самой «синергически». Если грех вообще имеет для себя источник в тварной свободе, то в человеке к ней примешивается еще и ряд осложняющих причин, проистекающих из его ограниченности, немощи и недоразумения. В мире же духовном нет места недоразумениям, и злая воля проявляется здесь в чистом, ничем не затемненном виде, как таковая, с готовностью к безмерному творчеству зла, которое и грезится сторонникам вечных адских мук, хотя и не до конца ими додумывается. Именно возможность такого творчества зла уже пресечена «изгнанием вон» князя мира сего. Им же устранена возможность

и «вечных мук», т. е. не имеющего конца, неисчерпаемого творчества зла для демонов. Напротив, здесь воцаряется пустота небытия, полная бессодержательность жизни, сам себя пожирающий субъективизм. Это – не смерть в смысле уничтожения, и однако жизнь, состоящая из умирания духовного.

Вопрос о последних судьбах сатаны приобретает совершенно исключительную остроту в проблеме теодицеи, оправдания Бога в творении. Он был поставлен в богословии Оригена и особенно св. Григория Нисского. При этом речь идет о непобедимости зла в творении. Может казаться, что Бог, хотя и осудил сатану на изгнание из мира, однако или не мог, или же не хотел сотворить мир, свободный от зла, его побеждающий, хотя бы в конечном итоге, так что зло, поэтому навеки остается как бы внешней границей мира. Этот вопрос, переведенный на язык космологии, означает имеет ли «спастись», раскаявшись, сатана вместе с царством его, пройдя недомыслимый срок «огня вечного, уготованного диаволу и аггелам его», или же такая возможность совершенно исключена силою вещей, или же волею Божией? Здесь, конечно, еще более, чем где-либо недостаточно криминальной эсхатологии, для которой «вечные муки» есть применение соответствующей статьи кодекса о наказаниях чрез одностороннее определение суда, заранее устраняющее возможность оздоровления, прощения, восстановления. Необходимо для такого воззрения показать невозможность спасения или раскаяния демонов. При этом нужно иметь в виду, что в падении демонов и пребывании во зле, во всем творчестве зла в царстве князя мира сего мы имеем проявление тварной **свободы в ее чистом виде**, в применении к злу. Падение Денницы и аггелов его было актом вполне сознательной, никаким недоразумением не осложненной свободы, которая является абсолютным произволом в смысле отсутствия самой возможности ее мотивировать. Она есть предельное своеволие самости и постольку полное безумие. Ее никак нельзя ни объяснить, ни оправдать, ни даже разумно понять. Такая свобода, в которой тварность утверждает себя в качестве высшей и единственной абсолютности, уже включает в

себя эту стихию онтологического безумия, а вместе с тем является и позой, пустотой, выдаваемой за полноту. До времени она прикрывается хищением царства этого мира чрез возглавление тварной мятежащейся самости в активной борьбе против Творца. Однако, эта свобода мятущегося произвола не может укорениться в себе самой, п. ч. в себе она есть все-таки пустота, минус бытия, сила отталкивания, чрез это получающая некоторую призрачную реальность бытия. В этом смысле она есть и онтологическая иллюзия, себя самое еще не сознающая. Можно выставить парадоксальный тезис: сатана существует лишь потому, что есть Бог, Творец его, Которого ненавидя он хотел бы считать не существующим, чтобы иметь свое бытие всецело в себе самом. Но в то же время он и не может отойти от бытия Божия, обойтись без него, как единственной объективности во всем его субъективном мире: сатанинское **я** нуждается для своего существования в противопоставленности Божественному бытию, есть как бы черная тень его в мире. Но это бессилие быть в себе порождает холодный огонь ненависти, и, как отрицательное выражение закона любви, онтологическую извращенность. Бог есть любовь, – в Себе и в творении, которое дышит этой силою любви, и в мире духовном этот закон бытия несравненно прозрачнее и очевиднее, нежели в мире человеческом. Но тварная любовь в тварной ограниченности, которая есть, в то же время, и тварная свобода, таит в себе возможность и не-любви, она же и есть истинный источник сатанизма. Не-любовь, зависть, ненависть, все это есть холодное пламя, воженное все-таки от той единой Божественной Любви, которая есть солнце мира. Но любовь свободна, и Бог не хочет принуждения в любви, а только убеждения, и Он сотворил свободные существа не как вещи, а как самоопределяющиеся личные центры. И самое глубокое самоопределение к злу от века совершилось в сатане, распространившись и на аггелов его.

Если такова сущность сатанизма, если она коренится в тварной свободе, то ею же и определяется возможность или невозможность «спасения» сатаны, духовного его исцеления. Поскольку безгранность свободы не находит в себе никакого

дна и никакой опоры, постольку сатанизм является бесконечным бунтом злобы и ненависти. В этой пустоте и заключается мнимое творчество зла. Ею определяется **поза** абсолютного центра творения, «князя мира сего». До времени здесь есть возможность такой иллюзии и даже место для настоящего творчества зла, пока еще существует царство мира сего. Тут совершается как бы некое воровство мира у Бога, попущенное Им на путях тварной свободы. Однако это испытание свободы имеет свой предел, оно может быть и будет изжито, и ему придет конец силою Божией, в явлении Парусии, когда сатана будет уже **вопреки** своему самоутверждению отстранен от этого мира, останется пуст бытия, в позе метафизического жонглерства, уже никого не обманывающей, ни даже его самого. Сатана не перестанет быть творением Божиим, ибо вне этого его ждало бы лишь уничтожение, но Бог не уничтожает Своего творения. С ненавистью и вопреки своей воле, сатана знает эту свою тварность, свою сотворенность **Богом, но он** не радуется ей, ибо ненавидит Бога, именно из этого ее сознания. Это-то самосознание и составляет для него первоисточник адского горения, – ненависти к Богу, как источнику жизни, онтологической зависти. Но отсюда, за изгнанием князя мира из мира, начинается прямой поединок сатаны с Богом. Можем ли мы, человеки, что-либо ведать об этом поединке?

В отношении к свободе, понимаемой как чистая яйность, самоопределение из себя, отрицательная самопроизвольность, отталкивающаяся от всякой данности, существует коренное различие между духовным миром, ангелами и падшими духами, и человеческим миром. Человеку не дано знать свободу, как произвол, в том сравнительно чистом виде, как дано это миру духовному. Причина этого заключается в том, что практически, в конкретной жизни, человеческая свобода неразрывно сращена с его природной данностью, именно всем человеческим естеством, связанным с миром и в него погруженным, и всей со-человечностью рода, присутствующей в каждой человеческой личности. Модальная человеческая свобода, индивидуальное **как**, проявляет себя поэтому лишь в комплексе данности. Поэтому вообще является претенциозной, люциферической

позой, с подражанием духам бесплотным,³³⁴ притязание на абсолютную до- или вне-тварную свободу, как произвол абсолютного творчества. Все это есть мнимая величина, чистая отрицательность абстракции. Напротив, для падших духов, не имеющих в себе данности мира, как своей собственной, в то же время извергших себя свободой из жизни божественной, и, наконец, не имеющих родовой жизни (ибо ангельский собор не есть род), в гораздо большей мере осуществима эта свобода произвола, хотя и она – в своей чистой отрицательности и пустоте – ища для себя наполнения, произвольно скатывается в область для духов низшую, природного бытия. Падшие духи становятся **бесами**, Денница же – **сатаной**, паразитом человеческого мира в тоге «князя мира сего». Поэтому является известным прогрессом самосознания, своего рода возрождением, если, после изгнания сатаны из мира, падшие духи фактически перестают быть бесами и, будучи извергнуты из мира, возвращаются к изначальной своей духовности.³³⁵ Отторгнутые от мира, они становятся обречены до конца осуществить свой эксперимент абсолютной свободы, как самобожия и произвола, измерить его призрачную глубину, утвердить себя вне связи с бытием, как Божественным, так и тварным. При этом выявляется, что свобода, как абсолютный произвол, есть просто пустота, минус бытия, с его бездонной скукой, единственным же ее положительным содержанием остается бунт против Бога. Мнимая свобода оказывается все-же, хотя и отрицательною, но жизнью в Боге и для Бога, с одной стороны, так же, как и отрицательною жизнью в мире и для мира, в зависти и злобе: сатанизм обращается в явный нуль, превозносящийся пред всяким бытием, наипаче же божественным, но в то же время, им только и существующий. Свобода, как премирное и самосущее бытие, наряду и наравне с Богом, есть чистая мнимость, тень бытия, к тому же, отбрасываемая им *post factum* своего возникновения, хотя и провозглашающая себя, как сущая *ante factum*. Она ест своего рода «трансцендентальная иллюзия», овеществляемая фантазия, как супрареальность. Здесь, тем не менее, приходится признать, что свобода, как произвол,

осуществляется в мире падших духов гораздо полнее, нежели во всяком ином образе тварного бытия, как нераздельно связанного с данностью мира или человеков. Однако для сатаны и царства его, вне всякой, прямой или же хотя косвенной связи с нею, наступает злая вечность пустоты, ее онтологическая судорога, бессодержательное **не** в отношении ко всему, причем такое утверждается как абсолютное содержание, эта вывернутая наизнанку вечность или абсолютность. Откуда может прийти наполнение этой пустоты после «изгнания вон»? Как может разрешиться эта судорога, соединенная с позой? А вместе с тем как может, и может ли, этот каприз своеволия найти в себе самом положительную силу? Ведь, если он держится на пустоте, то может ли пустоте быть свойственна неисчерпаемость и хотя бы в этом только смысле вечность? Природе тварного духа свойственно творчество, которое есть его жизнь, – как самотворчество. Пока сатана был «князем мира сего», – похищенного им творения Божия, ему было свойственно паразитическое лже-творчество зла, материал и содержание которого, его данность, будучи заимствованы из мира, представляли собой род онтологического хищения. Но когда Парусией было осуществлено божественное овладение миром с изгнанием из него сатаны, для последнего получается насильственная очевидность его ничтожества, не имеющего содержания и ничего не творящего лжетворчества. Может ли на этой пустоте утверждаться жизнь духа иначе, как кружение в вечном повторении? может ли осуществляться в этой безобъектной пустоте хотя бы тварная свобода?

Но такая возможность означала бы субъект без объекта или природы, жизнь без содержания жизни, палящий огонь жажды жизни без всякого ее удовлетворения, с полной безысходностью, такова эта сатанинская вечность. Поскольку свобода произвольна и иррациональна, в ней содержится всяческая возможность, в частности к дурной бесконечности сатанизма, как единственно устойчивое бытие обессиленного уже противобога. Но гораздо важнее другое: остается ли здесь и другая возможность, именно возвращения сатаны на путь истинной свободы, предуказанной творению, с оставлением

этого бунтарского и бутафорского трона самости, с разочарованием в своем собственном сатанинском пути? Это означало бы уже начало раскаяния сатаны с обращением к Богу. Нельзя человеческим опытом мерить эти века веков адских мук, которые нужны для изживания сатанинской самости и злобы. Но данные для такого переворота все-таки имеются в природе сатаны, ибо и он есть творение Божие и не перестает был таковым. Ему остается присуща сила реальности, которая не может быть замещена или уничтожена произволом самости. В бесконечном числе кругов вечного самоповторения в пустоте, из которого состоит жизнь сатаны после изгнания из мира, оказывается включенным столь же бесконечное число раз повторяющееся сознание своей сотворенности, как причастности к бытию, сила которого есть бытие Божественное. Такое самообличение сатаны в своем сатанизме способно произвести трещину в безумии самости, заронить сомнение в себе самом, которое есть уже и начало нового самосознания. Разумеется, на этих путях ждут его новые сатанинские муки гордости, борьба падшего первоангела за свое мнимое первенство в бытии, метафизическое самолюбие. Однако оно уже теряет бесспорность самоубедительности, сквозь ее чугунную броню проникают лучи света положительного бытия, и в недрах сплошного самоутверждения начинается самопроверка. Эта проверка, раз начавшись, не может остановиться. Она ведет на путь возвращения к положительному бытию, ею начинается преодоление метафизической самости, которая и составляет положительное основание изгнания его из мира, как субъективная его возможность, ставшая объективным фактом. Такое преодоление самости могло бы совершиться только благодатью Божией, милующей и спасающей, долготерпеливой и многомилостивой.

В связи с этим возникает вопрос, в какой мере сила нетления в воскресении и преображении мира относятся к миру ангельскому, и существует ли она и для падших духов? Для святых ангелов она существует, хотя и не прямо, но косвенно. Сами они в своем собственном предстоянии престолу Божию

уже озарены его Славой, которую они сопровождают и в Парусии («приидет Сын Человеческий во Славе Своей и все святые ангелы с Ним (Мф. 25, 31). Прославление мира имеет для них лишь то значение, что им устанавливается прямое общение с прославленным человечеством в царстве славы. Этим отраженным образом проявляется и для них сила искупления: «в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10). Напротив, для падших духов само это явление Славы именно и есть «изгнание вон» князя мира сего с разрушением всего его царства. Все существование последнего основано было именно на смешении в мире добра и зла, благодаря чему только и стало возможно здесь присутствие и деятельность духов зла. Но свет сияния славы рассеивает светотени, проникает расщелины и бездны. Мир прославленный становится недоступен для демонов, поскольку в нем уже не находится для них онтологического места, ибо все здесь стало «добро зело». Ошибочно думать, чтобы в разделении последнего суда бесы получили для себя особое **место** в мире, даже хотя бы во «аде» вместе с грешниками, поскольку ад также есть «место», точнее, состояние мира, хотя и лишь субъективное. Оно соответствует страданию от изживания грехов, причем, однако подлинное, объективное бытие уже одето софийной славой. Ад состоит в субъективном изживании неполноты славы, хотя мы и не можем сказать: полного ее отсутствия, ибо она присуща и пребывающим во аде. Поэтому-то «изгнание вон из мира» повергает демонов в состояние иное, чем ад, противоестественной пустоты и отверженности. По сотворению, как ангелы, они призваны служить миру; в своем падении они восхотели **владеть** им, его растлевая; в своем изгнании из мира они остаются в пустоте, обреченные носиться с самими собой, так сказать, в беспредметном яканье, зависти и злобе. Они оказываются обращены к до-мирному **ничто**, которое, однако, в чистом виде даже и не существует, поскольку оно навеки покрыто бытием. И если это демонское одержание тоже является «вечным», – дурной вечностью в смысле ее бездонности и ненасытимости, она есть все же лишь

субъективное состояние, в котором **нет** положительной силы вечности. Оно держится только произволом тварной свободы, с его иррациональностью, причем вся сила его состоит лишь в самопогруженности, в упорном сосредоточении на себе самом. Но такое состояние отнюдь не имеет положительного основания для бесконечности в себе самом, оно держится в пустоте безвоздушного пространства, в котором непрерывно движется по кругу, силою некоего метафизического упорства. Разумеется, теоретически мыслимо, что это круговое движение, адское колесо бытия, никогда не остановится, и «вечные муки» могут сохраниться и навсегда (к удовлетворению их апологетов). Но в этом произволе, имеющем свойство случайности и лишенном в себе онтологической основы, нет необходимости, которая бы обосновывала его неизменяемость. Напротив, можно сказать, что он представляет собой некоторую онтологическую нелепость, случайность и абсурд: пред лицом бытия Божественного и бытия тварного, в самоослеплении – даже не атеизма или акосмизма, но, что гораздо хуже, анти-теизма и анти-космизма, погружение в чистую субъективность, пустоту безданныйного, бессодержательного **я**. Вся сила такого состояния заключается в ледяном кольце не-любви и гордого упрямства, отделяющего демонов от полноты бытия в Боге и Его мире. Эта субъективность есть вместе с тем и онтологический абсурд, ибо и субъект, чистая яйность, в своем самоположении нуждается для себя в данности, вследствие своей сотворенности. **Я**смотрится в зеркало **не-я**, подлежащее нуждается в сказуемом и связке. Утверждение своего бытия лишь в себе и из себя, с отрицанием своей сотворенности и своего Творца, есть, вместе с упорством произвола, и онтологическая поверхностность, которая еще себя не исчерпала. В этом бесконечном движении по кругу совершается не только вечное самоповторение (*ewige Wiederkehr*), но и положительный процесс самоуглубления, которое и приводит его к концу: **сатанизм исчерпаем**, он сам находит себе конец. Изгнанный вон из мира, как царства бытия, действительностью своей воли он возвращается к новому самопознанию, но это обращение уже есть начало онтологического раскаяния. Отсюда

открывается возможность конца сатанизма, страшный суд с предстоянием пред лицом Божиим, имманентное наказание греха против любви, «огнь вечный, уготованный диаволу и аггелам его». Но это есть и начало жизни на путях веков конечного восстановления, воскресения от вечной смерти духовной. Таков онтологический постулат, тайна, нам совершенно недоведомая, а потому и не подлежащая дальнейшему обсуждению. Но, согласно этому онтологическому постулату, пределом такого пути может быть лишь восполнение пустоты, возникшей в небе после падения, возвращение аггелов, «овцы погибшей», к полноте Царствия Божия, когда Бог окончательно есть все во всем **без всякого ограничения и исключения**, и творение является без всякой неудачи или даже минуса («упразднит всякое начальство и всякую власть и силу и... низложит **всех** врагов под ноги Свои» (1Кор. 15, 24–5). Здесь наше богословское созерцание может идти лишь путем постулатов, которые становятся тем труднее для разумения, чем глубже раскрываются пред нами тайны и глубины эсхатологии.

Однако обсуждаемая проблема должна быть особо оправдана даже в самом своем существовании. Исторически здесь легко укрыться под авторитет, если не Оригена (мнение которого как раз попало под осуждение императора Юстиниана), то, во всяком случае, св. Григория Нисского, совершенно открыто и твердо включившего конечное спасение демонов в общую идею апокатастасиса. Тем не менее, считается опасным даже самое прикосновение к этому вопросу. И, действительно, являлось бы совершенно фальшивым «жалостничеством» сентиментальное отношение к врагам Имени Христова дотол, пока князь мира сего и его воинства враждуют со Христом и всем Его человечеством в этом мире. Церковь сурово отвергает и осуждает такую фальшивую сентиментальность под предлогом любви, и Сам Господь не только изгонял демонов, запрещая и упраздняя дела их злобы, но к ним относятся и слова Его святого негодования: «о роде неверный, доколе буду с вами? доколе буду терпеть вас?» (Мк. 9, 19, Мф. 17, 17, Лк. 9, 41). **Откровение** исполнено этого святого гнева, который есть проявление любви Божией к

творению. И вообще до изгнания князя мира сего, в состоянии борьбы с ним и продолжающейся его власти, в отношении к нему не может быть никакого примирения, и как бы **граница** любви воздвигнута в сердцах людей и даже в самой Церкви. Однако абсолютно ли непреходима эта граница? Эсхатологически она снимается вместе с концом этого века, с изгнанием сатаны, с ввержением диавола в «озеро огненное и серное» (Откр. 20, 10). Но это означает лишь окончание этого века, исход исторической и мировой трагедии (вместе с диаволом ввергнуты в озеро огненное «зверь и лжепророк», т. е. человеческие, исторические потенции). Однако замыкается ли сердце Церкви, любовь ее этим огненным кругом? На это отвечают слова тайновидца грядущего суда, св. Исаака Сирина, – подобной же принципиальной значительности, как и известные уже нам слова его о биче любви, – таковы суть о **сердце милующем**: «это есть возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и всякой твари. От великой и сильной жалости, объемлющей сердце, и от великого терпения умиляется сердце его, и не может оно вынести или слышать, или видеть какого-либо вреда, или малой печали, претерпеваемой тварью. А посему и о бессловесных и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно приносит со слезами молитву, чтобы сохранились и были они помилованы, а также и об естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления в сем Богу».³³⁶ Устами преп. Исаака Сирина здесь говорит голос самой любви церковной. То, что является дилетантизмом или даже греховным сентиментализмом духовного обывательства, на вершинах духовных есть движение сердца милующего, по образу долготерпеливого и многомилостивого Господа. Изгнанный из мира и потерявший всякую опору бытия сатана, вместе с воями его, является не только безумен, но и жалок, как обличенная и обнажившаяся претензия, как... глупая поза. Древний змий, который был «хитрее всех зверей полевых» (Быт. 3, 1), оказывается безумным и жалким в своей мании величия, его бытие есть галлюцинация и бред.

Эти немногие, но золотые слова **о сердце милующем** содержат в себе ряд богословских указаний в разные стороны. И прежде всего, они относятся к последнему разделению ада и рая, праведников и грешников. На основании того, что говорится об этом разделении обычно, делается заключение, что им до конца, на веки веков, определяется отверженность грешников и их отделение от праведников. Между тем эту мысль надо поставить в контекст **всего** христианского учения и чрез то определить его истинное значение. Мы уже видели, что при буквальном и неограниченном его истолковании упраздняется единство человечества, воспринятого Господом, как Тела Христова. Обычное допущение, что праведники, восходящие в рай, совершенно забывают о грешниках осужденных и отделяются от них ледяной стеной этого забвения, совершенно противоречит всему, что содержится в учении о Церкви, о спасении и искуплении. Такое забвение само по себе было бы величайшим грехом, способным снова погубить в нем повинных даже и после оправдания на Страшном суде. Этот грех состоял бы именно в том, за что отчуждены грешники, в отсутствии любви к страдающему человечеству и в нем страждущему Христу. Все человечество есть Христово, поскольку оно воспринято в Его Всечеловечество. И если Христос страдает о нем и в нем **до** суда, то можно ли думать, что Он перестает страдать и **после** него о потерянной драхме, об овце погибшей: «если бы было у него 100 овец, и одна из них заблудилась, то не оставит ли он 99 в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся?» (Мф. 18, 12–14). Искупление мыслится, как принятие и сострадающее изживание грехов всего мира, и это страдание Господа от воспринятых грехов всего мира («о всех и за вся»), искупительная жертва, принесенная на Голгофе, в свершении своем распространяется на все времена, доколе остается и этот грех, и это страдание. Господь не лишает искупительной любви Своей грешников и Сам с ними и за них страдает в продолжающемся благодаря бытию ада искуплении. Гневные слова правды Божией, обращенные к грешникам: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный», сказаны все-таки Спасителем, они суть слова любви, карающей, но не

извергающей даже и грешников из Своего человечества, ибо «нет воли Отца Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18, 14). И отверженные Христом остаются в любви Его, объемлются вселенской Его искупительной жертвой.³³⁷ И поскольку искупление совершается не только жертвой Сына, посланного Отцом, но и Духом Святым, исцеляющим язвы твари, то и Дух Святой продолжает Свое дело целения и восстановления, доколе остается неисцеленное и невозстановленное, а для Него проницаемы и затворы ада. И сердце Матери Духоносицы проходит орудие ада, в состраждающей любви ее, и совершается ее материнское предстательство, начавшееся на Страшном Суде, который есть только начало, а не конец суда, как последнего его окончательного свершения, и продолжается открывшееся прозрению русского народа «хождение Богородицы по мукам». Не престала любовь Христова и к «проклятым» (точнее, к проклявшим сами себя) и отверженным, не престаёт и любовь материнская. М. б. она даже более о них напрягается и им состраждет, именно как проклятым и отверженным, ибо их прокликает и отвергает любовь. Не может быть последнего отвержения любви Божией к Своему же творению, как не может быть и оставления его в «сердце милующем» любви церковной. Вспомним, прежде всего, что ведь Церковь не разделяется на две части, и не отсекается от нее некая совершенно отмершая часть. Разделение на овец и козлищ с дальнейшими их судьбами есть образ, относящийся не к отдельным лицам или совокупностям их, но, прежде всего, к внутреннему их состоянию. Возможность ада и рая присутствует в душе каждого человека, хотя и в разной мере, это есть деление горизонтальное, проходящее через **все** человечество, но не вертикальное, разделяющее его на две взаимонепроницаемые части. У праведников «проклятое» поглощается и обессиливается «благословенным», но и у грешников во тьме проклятия остаются какие-то отблески благословения, озаряющие тьму ночи, в которой они светятся. Поэтому вообще представление о двух человечествах, между собою разделенных и разлученных на Страшном Суде, не

соответствует всей полноте и связности действительности. Человечество едино, оно едино в Адаме и едино во Христе, едино в Тела Его, в Церкви: «так мы многие составляем одно Тело во Христе, а порознь друг для друга члены» (Рим. 12, 5). Это единство выражается в любви. «Посему страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12, 25–6), «потому, что мы члены друг другу» (Еф. 4, 25), «члены Тела Его, от плоти Его и от костей Его» (5, 30). Неужели за гранью Страшного Суда может потерять силу этот закон любви, и даже не болезнь только, но смертное отвержение многих перестанет вызывать боль любви действенной, молитвенной, со стороны здоровых членов в отношении других, болящих? Ведь достаточно только со всей ясностью поставить этот вопрос, чтобы получить в нем же самом и отрицательный ответ. Муки ада в том смысле, в каком можно о них говорить, неизбежно распространяются не на одних осужденных, но в известном смысле и на всю Церковь, на все человечество. Только при односторонности криминальной точки зрения в применении к эсхатологии, а **особенно** при индивидуалистическом (можно сказать: эгоистическом) понимании спасения, может забываться, что все спасаются со всеми, как и осуждаются со всеми, и все за всех виноваты. Может ли быть допущено это безучастное забвение праведников об отверженных братьях своих? Не дает ли здесь образ любви готовность Моисея, как и ап. Павла, самим быть отверженными за грехи своего народа, вместе с ним? Такого забвения, если бы оно только могло иметь место, было бы достаточно, чтобы самих праведников сделать повинными мукам ада за великий грех против любви. Как! мать останется холодной и забудет о погибшем Своем сыне, или сын о погибающей матери? или многообразные личные связи любви, которые соединяют человечество, сокрушатся вплоть до утраты самого воспоминания друг о друге? Если уже и ныне простирает Церковь любовь свою молитвами о сущих во аде, ужели же в будущем веке эта любовь оскудеет? Такая картина взаимного аннигиляционизма в любви является страшным кошмаром, хульной клеветой на Бога любви и на Церковь. Наоборот,

существование ада с вечными в нем муками распространяется на все человечество, на все тело Церкви, как общая болезнь. Наличие ада становится присуще и всему творению, а потому райское блаженство и для праведников наступает только после извержения ада из мира. Христу «надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои... да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28). Все гибнут и спасаются вместе, хотя и по разному, искупительной жертвой Христовой, которой не может обессилить или ограничить тварный грех, и любовь церковная также не знает границ, как и милующее сердце Богоматери.

Партизаны «вечных» мук, весьма легко мирящиеся с полным забвением о грешниках со стороны праведников, очевидно, находят в порядке вещей также и бесчувствие свв. ангелов по отношению к изверженным. Борьба арх. Михаила и воинств его против дракона и его аггелов явилось выражением их любви к Богу (они «не возлюбили души своей даже до смерти», Откр. 12, 11), и низвержение с неба мятежников было для всех спасительно. Но в отношении к изверженным, обличенным и изгнанным из мира противникам не естественнее ли ожидать молитвенной и духовной помощи их восстановлению, которое не может совершиться иначе, как путем невыразимых и для человека непостижимых мук, – помощи со стороны тех же самых свв. ангелов во главе с Михаилом, которые некогда их с неба низвергали, как и всей молящейся и милующей Церкви. Мы не смеем идти дальше этого домысла, который однако представляется нам неизбежным последствием любви церковной. Тот, кто в безумии гордости мнил себя «подобным» Всевышнему» (Ис. 14, 14), должен в поверженности пройти чрез уничижение к смирению, – к любви. Но Господь, ведущий создание Свое, даровал ему бытие не для одной только вечной смерти и муки бесплодной. Относительно тварной свободы, как произвола («подполья»), не может быть прямого предведения об изменении путей ее или о раскаянии сатаны. Однако уже самое бытие его, сотворенность всеведущим Богом, есть, так сказать, онтологическое доказательство неизбежности грядущего спасения. Даже

сатанинской одержимости является не под силу одоление своей собственной бытийственности, ее божественной основы, т. е. софийности всей твари, и в силу ее «будет Бог все во всем». Сатана не может не быть убежден собственным своим естеством в безумии пути, на котором он ищет свободы в произволе, а не в познании истины, лишь оно единственно может дать истинную свободу. «Лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44), «не устоявший в истине», кончает ей подчинением, и чрез это зло совершенно угаснет в творении Божиим.³³⁸

Этим лишь завершается раскрытие вселенской силы искупительной жертвы Христовой, приносимой «за всех и за вся», без всякого ограничения и без всякого исключения. Эта вселенскость жертвы, приносимой Отцу от Архиерея Вселенского Духом Святым, именно и означает всеобщий «апокатастасис». Господь искупил Своею кровью всякий грех, и пред Именем Его имеет преклониться «всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10). И хотя сила боговоплощения непосредственно как будто относится лишь ко всякой плоти, т. е. к миру человеческому, но она распространяется и на связанный с ним мир аггелов, как служителей этого мира и постольку с ним одною жизнью живущих. В связи с этим возникает и другой вопрос, – о пределах Пятидесятницы: сошествие Св. Духа в мир – распространяется ли оно и на мир духовный, сошел ли Дух Святой и на ангелов? Очевидно, на этот вопрос также не может быть дано отрицательного ответа, поскольку «Дух Божий дышит, где хочет» и, конечно, сила его приближения к человеческому миру распространяется и на ангельский мир бестелесный, хотя, разумеется, иначе, чем на существа, облеченные плотью. И сила Св. Духа, животворящая, освящающая и спасающая, не может не коснуться и духов падших в осознании ими своего падения. Эти духовные трупы собираются и воскресают также действием Св. Духа. Такова христианская **надежда**, которая не может быть отнята от нашей веры, ибо коренится в основных ее утверждениях, есть в этом смысле богословский постулат. Совершенное богочеловечество включает и предполагает не только ангелочеловечество, т. е. соединение неба и земли,

человеческого и ангельского мира, но и богоангельство, то есть новое обожение через человека и ангелов, а в нем – в веках веков – и оживление той больной иссохшей ветви вертограда Господня, которую осудил на иссыхание Сам Христос. Однако Он пришел искупить и спасти погибшее. Этот путь мирового спасения мы бессильны обозначить, даже схематически, однако уразумеваем необходимые его основания.

В ряду эсхатологических пророчеств имеется между собой как будто противоречащие и разноречащие. Причина этого видимого разноречия заключается в том, что они относятся к разным сторонам или моментам последнего свершения, и дело богословской экзегезы объединить их. Таковым объединяющим, обобщающим текстом, который должен быть положен в основание эсхатологии и есть вместе с тем ее последнее слово, является в наших глазах Рим. 11, 29, 32–36 и 1Кор. 15, 24–28, содержащие в себе свидетельство о тайне строительства Божия, которое чрез все испытания и уклонения ведет творение к благому концу. Бог эти златые слова: **«Дары и призвание Божии непреложны... Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О бездна богатства премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? или кто был советником Ему? (Ис. 8, 40, 13). Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? (Ис. 40, 13–14). ИБО ВСЕ ИЗ НЕГО, ЧРЕЗ НЕГО И К НЕМУ. Ему слава во веки! Аминь»**. И этот дивный гимн утверждается и обобщается пророчеством: «А затем конец, когда предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и силу... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, да будет Бог все во всем».

7. Град Божий

Последнее свершение в суде и разделение относится, прежде всего, к внутреннему миру человека, к его жизни в Боге, призванию и отвержению. Однако, оно этим не исчерпывается, ибо необходимо включает в себя и новое отношение к миру в его обновлении, как «новое небо и новая земля». Мир не только не упраздняется, так сказать, за ненадобностью (как, может

быть, покажется иным), но также входит в славу свою и сохраняет изначальную связь с человеком, а последний удерживает свое господственное место в прославленном мире. Конец мира не ведет к акосмизму или антикосмизму с развоплощением человека и отделением его от мира. Напротив, и на мир распространяется слава воскресения и сила нетления, а человек, по изгнании лжекнязя мира сего, окончательно укореняется в нем, как в области Царствия Божия. Разлучаясь с учениками, Господь говорит им на Тайной Вечери: «истинно говорю вам; Я уже не буду пить от плода виноградного до того дня, когда буду пить новое вино в Царствии Божием» (Мк. 14, 25), то есть до возвращения в мир, на новую землю под новым небом, во втором и славном Пришествии Своем. В этом символе выражено то новое общение с миром, как Царствием Божиим, которое наступает в воскресении. Об этом мире само Слово Божие, лишь кратко, хотя и с потрясающей силой (Откр. 21–22), свидетельствует на языке символических образов (см. ниже). Из них следует, что человек не удаляется от земли на небо, напротив, небо приникает к земле, а, следовательно, и призвание человека в мире и его творческое служение в нем также не упраздняется, но возводится к новому, высшему состоянию. Поэтому, хотя будущий век и отделяется от настоящего всеобщей катастрофой бытия, однако она не разрывает между ними связи: человеческая история включается в жизнь будущего века, продолжается за свои собственные пределы, в метаисторию, а чрез это все, совершенное в ней, приобретает новую значительность в **едином** потоке жизни, изливающимся от Господа. Если человеку, в его оправданности и прощенности, будет дано зреть Господа и познавать Его, то этим не упраздняется его любовь к творению Божию и укорененность в нем, его познавательное и творческое к нему отношение, к которому призвал Господь человека изначала, его вселение в сад Божий. Также продолжается и собственное творчество человека в мета-истории. Он не становится как бы почетным пенсионером нового мира, его бездейственно созерцающим, но пребывает творческим его деятелем. Разумеется, и эту мысль мы можем обозначить только в виде

общего эсхатологического **постулата** относительно мета-истории, не пытаясь раскрывать ныне недоведомое. Однако надо со всею силой установить основное содержание этого постулата, – неизменную укорененность человека в мире, ставшем Царством Божиим. Человек онтологически не упростится и не обеднеет в жизни будущего века, напротив, он сам для себя и для мира раскроется в полноте человечности своей, как тварный Бог мира, его логос и дух, жизнь будущего века для человека есть творчество в мире, тварное славословие. Оно уподобляется славословию ангельскому, которое составляет творческое содержание собственной ангельской жизни, в применении к миру, отданному человеку, но вместе с тем, вверенному и попечению ангельскому. Этот мир человеческий вместе с ангельским составит мощный хор творения, славословящего своего Творца: «все из Него, через Него и к Нему. Ему слава во веки».

Главная трудность, при этом возникающая, состоит в том, что представляется несовместимой одновременная жизнь в Боге, дарованная прославленному человечеству, и в мире, в творении. Не погасает ли в первой эта последняя? Совместимо ли лицезрение Бога с любовью к миру? Отвечая на этот вопрос, надо вспомнить, что мир имеет средоточие в человеке, существенно человекен. Вместе с тем совершенно очевидно, что любовь к Богу во Христе необходимо включает в себя и любовь к человеку (как и к ангелам), и вторая заповедь «подобна», т. е. в данном случае тождественна, существенно связана с первой. Нельзя любить Бога, не любя человека, прежде всего, в самом Богочеловеке, в святом Человечестве Его, как и в личном Его человечестве, т. е. в Матери Божией, а далее и во святых, в Церкви Его, которая есть Тело Христово и Храм Духа Святого. Далее, нельзя любить и человечество, отделяя его от мира, помимо него, поэтому и самая любовь к спасенному миру есть созерцание дел Божиих, откровение Бога в мире. Только в отношении к греховному миру и к отягченному личным и первородным грехом человеку любовь к ним является враждой против Бога (1Ин. 2, 15). Но мир сам по себе возлюблен Богом, Который послал в него Сына Своего, чтобы

спасти его (Ин. 3, 17). И если сердце падшего человека не рискует в полной мере любви к Богу и к миру, то отологической мерой человеческой любви все же является совмещение любви к Богу и к творению. Сам, будучи творением, человек не может отречься от этой своей тварности, которая не есть уничтожение, но самим Богом данное ему определение. Принятие же тварности есть любовь к ней, т. е. к миру и к себе самому в богоданном своем естестве Новая тварь, – новое небо и земля, требуют к себе и новой любви в Боге, во Христе и Духе Святом, в Божественной Софии. Софийность твари, которая является живым и пребывающим самооткровением Бога в творении, и есть это основание для соединения любви к Богу и миру, в единстве Божественной и тварной Софии, что и соответствует слову ап. Павла: «все из Него, **чрез** Него и к Нему»: **из Него** в Софии Божественной, **чрез** Него, как создание в ней твари на ее основе, и **к Нему**, как соединение Софии Божественной и тварной. Это и будет: Бог все во всем, божественное **все** в тварном бытии, София Божественная в Софии тварной.

Далее этих постулатов нельзя ничего сказать из истории о мета-истории. Все, что доступно здесь нашему ведению, выражено в образах Апокалипсиса гл. 21–22 (вместе с некоторыми ветхозаветными пророчествами). Здесь говорится, прежде всего, о святом городе Иерусалиме, новом, сходящем от Бога с неба» (21, 2), который отождествляется с Невестой Агнца (9–10), т. е. Церковью. Здесь следует подчеркнуть, что схождение с небес в нем соединяется с чертами, устанавливающими связь его с земным градом «Иерусалимом». Он построен вообще из земных материалов (золота), измеряется человеческой (а вместе и ангельскою) мерой и украшен земными драгоценными камнями; он имеет на 12 вратах 12 ангелов, как и имена 12 колен сынов Израилевых и 12 апостолов. Все эти черты говорят о земном характере этого города, который вместе с тем имеет на себе славу Божию (23). К этому прибавляется еще и то, что «спасенные народы будут ходить в свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою» (24). Тем прямо указывается, что этот небесно-земной прославленный Иерусалим содержит в себе итог всемирной

истории, вместе и с веществом тварного мира. Не притязая на истолкование отдельных черт этой картины (например, драгоценных камней, мер и чисел), можно во всяком случае сказать, что мы в ней имеем образ прославленного мира, в котором нет уже места ни для чего нечистого (27). Схождение в мир Небесного Иерусалима совпадает с еще продолжающимся судом и разделением (7–8, 24–27), в котором «побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном, боязливых же и неверных, и скверных, и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов – участь в озере, горящем огнем и серою, это – смерть вторая» (7–8). В этих апокалиптических образах выражается отверженность разнообразных грешников, которых удел определяется так же, как «зверя и лжепророка и диавола» (20, 10, 14). Конечно, уже одно такое уравнение свидетельствует о суммарном характере этого осуждения, которое вообще означает оставление **вне** святого града. Согласно вышесказанному, это осуждение в известном смысле не может считаться окончательным (и здесь более, чем в других текстах, чувствуется влияние апокалиптического языка эпохи).

Схождение с неба «святого Иерусалима» (Откр. 3, 12) не означает нового творения, вместо **старого**, – такое понимание исключено всей совокупностью отдельных черт этого образа, но оно знаменует преобразование мира. При этом замечательно, что в это преобразование включается не только мир природный («новое небо и земля»), но и мир человеческий, исторический, ибо «новый Иерусалим, сходящий с неба от Бога» (21, 2), содержит в себе черты и материалы Иерусалима земного, включая в себя синтез всемирной истории, которая, следовательно, продолжается и за гранью этого века в мета-истории: «цари земные принесут в нему славу и честь свою» (21, 26). Эта связь небесного Иерусалима с земным, метаистории с историей, еще более подчеркивается явным сопоставлением, но вместе и противопоставлением с градом земным *in malam partem*, – Вавилоном, великою блудницей, царством зверя и лжепророка, «великим градом, царствующим над земными царями». Картина этого царства мира сего,

ведущего брань с Агнцем, и погибель его изображается подробными чертами в гл. 17 и 18 Откровения: «уже не будет его» (18, 21). Это уничтожение ложного царства, ложной культуры и безбожной цивилизации, не означает упразднения человеческого творчества вообще, как и земной истории, но последняя станет уже откровением богочеловеческим: «Бог будет обитать с ними (человеками), они будут Его народом (21, 3), и «престол Бога и Агнца будет в нем и рабы Его будут служить Ему, и узрят лице Его, и Имя Его будет на челах их, и будут царствовать во веки веков» (22, 3–4).³³⁹

Это сопоставление земного града, Вавилона, и небесного Иерусалима, имеет для себя еще и другие образы: именно, сидящей на звере жены-блудницы, на челе которой «написано имя ее: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным» (17, 5), и, с другой стороны, «жены, облеченной в солнце, которую преследует дракон (гл. 12), противопоставляются Церковь и противо-церковь.³⁴⁰

Итак, образ нового Иерусалима означает преображенный и прославленный мир, который содержит в себе начала природного мира и синтез человеческого творчества в истории. Он есть уже мета-космос, в метаистории возводящий на высшую ступень достижения этого века. В состав нового мира вводятся такие начала бытия, которым не могло быть места в растленном грехом мире, однако при этом восстанавливается связь с раем, насажденным Богом, со всякими его произрастаниями, и среди них таинственное древо жизни вместе с древом «познания добра и зла». Однако для последнего время миновало, ибо добро и зло в их двойстве и состоянии борьбы уже превзойдены, и зла не стало. Вместе же с ним не стало и добра, в этой его относительности. И в Царстве Божием остается только одно древо жизни, победившей смерть, вместе с водою жизни, как бы восстанавливающей реку, которая выходила из Эдема для орошения рая (Быт. 2, 9–10). «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его; и по ту, и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающие на

каждый месяц плод свой, и листья дерева для исцеления народов». Этот образ означает, что миновало проклятие земли вместе с хозяйственным пленением ей человека. Однако, хотя бессмертная жизнь не зависит уже от пищи и чрева, тем не менее сохраняется благодатная связь человека с природным миром и чрез вкушение плодов его. Человек не только не изъемлется из природного мира, но в нем увековечивается. Со стороны своего душевно-телесного состава, он остается, как был и по сотворении своему, «землей».³⁴¹ При этом в кратких и сильных образах дается ответ и на вопрошание о безответном человеческом страдании, как бы о бессилии пред ним самого Бога.³⁴² Ответ этот (как и в книге Иова) дается самим Богом: «и отрет Бог всякую слезу с очей их (человеков), и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (21, 4). Как и в каком смысле это совершится, есть тайна будущего века, но здесь дается обетование всяческой полноты теодицеи, жизненно удовлетворяющего и умиряющего ответа на «мировую скорбь» и «проклятые вопросы». Мировой процесс в истории человечества достигает такой зрелости, что уже становится возможен таковой ответ. Он дается Богом, однако достигает сознания человеческого, и есть потому богочеловеческий. Утешение миру подается Утешителем, – уже не будет «ни плача, ни вопля», и «отрет Бог всякую слезу».

К этому надо еще прибавить, что образ нового града дается, так сказать, в схематическом разрезе, взятый в неподвижности. Но неподвижности вообще не существует для живого человеческого духа, и здесь намечается лишь **начало** мета-истории, которая имеет свои, для нас ныне неведомые, **«веки веков»**. Мета-история **продолжается** и в будущем веке, который есть не неподвижность, но новая жизнь. (Об этом косвенно свидетельствует и наличие озера огненного и горящих в нем, что не есть последнее и неизменное состояние, а только исходное разделение, которое закончится соединением всех во всеобщем спасении).

Но самым главным отличием святого города от всех земных градов и даже от рая, в который Бог только приходил для беседы с человеком, является пребывание в нем святого

Богочеловека. Об этом говорится неоднократно, и с силой потрясающей. Сначала слышится «громкий голос, с неба говорящий: «се скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и сам Бог будет Богом их» (21, 3), «ибо прежнее прошло» (4), «се творю все новое» (5). И далее говорится о совершенном Богочеловечестве, которое, наконец, воочию явилось: «совершилось. Я есмь Альфа и Омега, Начало и Конец. Жаждущему дам даром от воды живой. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (6–7) (далее следуют слова об осужденных к недопущению в святой город).

В отношении самого города далее читаем: «храма же я не видел в нем, ибо Господь Бог Вседержитель храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни луне для освещения своего, ибо Слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец» (22–23). «Престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лицо Его, и Имя Его будет на челах их. И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в Светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их, и будет царствовать во веки веков» (22, 3–5). В таких символических образах выражается совершенное богоявление и богообщение. Это уже не восстановление (апокатастасис) утраченного, но совершение нового чрез изменение старого, его прославление, как и свидетельствуется: «он имеет Славу Божию» (21, 11), «Слава Божия осветила его» (23), – действием Духа Святого. Сам Бог «будет обитать с человеками», поэтому здесь нет уже места особому храму, поскольку мир весь является храмом Божиим.

Парусия Сына и Парусия Духа есть откровение Отчее. Но Парусия Сына и Духа неотделима от Парусии Богоматери. Посему нужно указать еще эту последнюю черту во всем образе, наиболее таинственную и многозначительную. Великий город, святой Иерусалим, нисходящий с неба от Бога, скиния Бога с человеками, настойчиво и многократно именуется еще и «женою» или «невестою Агнца»: «наступил **брак Агнца, и жена** Его приготовила себя. И дано было ей облечься в виссон чистый и светлый; виссон же есть праведность святых. И сказал мне

(Ангел): напиши: блаженны званные на **брачную вечерю Агнца**» (19, 7–9). И Ангел «сказал мне: отойди, я покажу тебе **Жену, Невесту Агнца**. И вознес меня в духе на высокую и великую гору и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет Славу Божию» (21, 9–11). (Далее следует описание города).

В последних словах последней книги новозаветной снова звучат эти небесные звуки из Апокалипсиса ветхозаветного, Песни Песней, песни о сестре-невесте-жене, Невесте Невестной. Что это значит? почему именно здесь звучит это откровение о Церкви, свойственное и апостольским посланиям (Ефес., Кор.)? Не кажется ли как будто неуместным нагромождением это соединение образов города, «приготовленного как невеста, украшенная для мужа своего» (XXI, 2)? Принадлежит ли это нагромождение восточному стилю апокалиптики, или же здесь выражена великая и последняя тайна о Христе и Церкви, а далее о Христе и Матери-Приснодеве, Невесте Невестной, в откровении о последнем свершении и славе мира? Но разве не есть весь мир в человечестве своим 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 Мать 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.

Addenda

К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением св. Григория Нисского)

Существует некоторый онтологический постулат, хотя длительного и многоступенного, но окончательного изживания сатанизма, именно в силу его тварности. Духовный мир не имеет своей собственной природы. Он существует причастностью³⁴³ природе божественной. Однако, будучи сотворен, он имеет в себе и начало тварности. Ангельская «бесплотность» (которая есть и синоним безмирности) все-таки соединяется с некоей тварной душевностью. Духовность ангелов исходит от Бога и постольку является в них началом не-тварным, которым, однако, полагается основание их тварно ограниченному, индивидуальному бытию. Человек состоит из трех начал: духа, исходящего от Бога, и души с телом, сотворенных «из ничего». Ангелы же имеют их два: от Бога исшедший дух и сотворенную также «из ничего», хотя и безмирную душу, как форму или оболочку для личного ангельского духа, в которой и совершаются явления ангельские. (Ей же подобна в человеке душа, как оболочка духа, присущая ему и по смерти, неотделимая от него). Чрез этот тварный образ ангелы жизненно ведают свою тварность, хотя и иначе, нежели человеки. Бесплотность ангелов дает им сознание как бы большей духовности в сравнении с человеком. Однако она же лишает их сознания онтологической самобытности, в обладании собственным миром, которое свойственно человеку (Ср. Евр. 2, 5–8). Из этой относительной простоты ангельского естества проистекает их бессмертие вместе со свободой от телесных потребностей, в частности, в пище, хотя они и не свободны от потребности в пище духовной, «хлебе ангельском» (Пс. 77, 24–25; Прем. Сол. 16, 20), в духовном причащении.³⁴⁴ Чрез то дается та особая духовная легкость, которая свойственна ангельскому существу сравнительно с облеченным дебелием плоти человечеством. Бесплотность дает особое, нечеловеческое чувство свободы от плоти, и бытие души, отрешенной от тела, совершенно иначе переживается, нежели

человеческой отелесненной души. (Состояние человеческой души в отделении от тела после смерти в известном смысле приближается к бесплотности ангельской, но и существенно отличается от нее чувством ущербности, которая проистекает от болезненного, противоестественного для человека разрыва с телом в смерти). Можно сказать, что в состоянии гармонии и богопослушности оболочка души является совершенно прозрачна у ангельского духа для причастности божественного естества, и в этом смысле св. ангелы суть тварные боги, «Бог ста посреде богов, среди богов соверши суд» (Пс. 81, 1; ср. также 96, 7 по рус. пер.), притом в ином смысле, нежели люди. Последние, конечно, являются богами в полноте богочеловечества своего, даже полнее, однако же, и иначе, нежели ангелы. Тварная душевность дает ангельским духам чувство своей реальности, именно тварности, почему сознание ее есть источник особой радости бытия, как она и изливается в славословии разных образов тварного бытия, начиная именно с ангельского (Пс. 148, 2–12, Дан. 3, 55–88).

Однако это совсем не так в мире падших духов с Денницей во главе. Последний потерял духовное равновесие, не вынеся той последней высоты «помазанного херувима», «сына зари», на которую был вознесен Творцом (Ис. 14, 9–15; Иез. 28, 12–15). Он ею соблазнился и, будучи на первом месте «в сонме богов», восхотел стать «подобен Всевышнему», в действительности, оставаясь в тварности своей, вместе с последовавшими за ним и соблазненными духами (об образе этого падения их откровение умалчивает). Для них открывались два пути искушения. Первый вел к противоестественному внедрению в плотскую жизнь людей (начиная с предпотопного смешения «сынов Божиих» с дочерьми человеческими, как бы ни истолковывать этого события: Быт. 6, 1–4). Падшие духи стали «бесами», внедряющимися в жизнь человеческую прямым насилием (Лк. 13, 16) или искушением. Извергнутые с неба (об этом нам поведало Откровение, 12, 7–11, в таинственном рассказе о «войне на небе» между Михаилом и Ангелами его и «драконом и аггелами его», окончившейся низвержением на землю последних), они стали «духами злобы поднебесной» и

«мироправителями века сего» (Еф. 6, 12), в качестве бесов их знает и св. Евангелие. Второе же и главное искушение для сатаны и воинств его было от собственного их самообожения с восстанием против Бога.

Но бесы, вместе с князем мира сего будут изгнаны вон из мира, как от земли, так и «из области злобы поднебесной», и окажутся в собственной пустоте и плену своей субъективности. Какова же может быть жизнь и судьба падших духов в состоянии этого изгнания? Знание тварности своей ненавистно Деннице, и он хочет угасить его в себе своим притязанием стать равным Богу или даже превыше Его. Безумие этого притязания, очевидно, не мирится с тем сознанием в себе тварной душевности, которое со всей ясностью говорит ему ты не Бог, ибо ты сотворен, а, следов., должен поклониться своему Творцу. Это исполняет бешенства бессильной гордости и злобы изгнанного из своего царства, лишённого мнимого трона «князя этого мира». Но в то же время это же самое сознание вносит невыносимое, раздирающее противоречие в самую глубину сатанинского бытия, вселяет в него непобедимую тревогу и борьбу с самим собой, создает необходимость непрерывного самозаверения в том, во что нет и не может быть веры, вопреки свидетельству самоочевидности. Изживание этой противоречивости и является единственным и исчерпывающим содержанием жизни князя мира сего в его изгнании из этого мира. Может ли стать бесконечной (и в этом смысле «вечной»), дурной бесконечностью, эта борьба с самим собой, или же, в ней обессиленный, он должен некогда в изнеможении сложить свое оружие? Неисчерпаемы ли его силы для этой безнадежной и бесконечной борьбы с самоочевидностью, так что она может собою наполнять века веков, или даже такое допущение невозможно, потому что сатана на самом-то деле есть творение и только творение, почему и силы его и возможности его ограничены? Его может спасти в данном положении именно эта самая его тварность, которая есть для него невольная, как превышающая меру его тварной свободы действительность. Он может изнемочь в этой неравной борьбе, вернее, не может не изнемочь в ней, капитулировав перед действительностью,

признав своего творца не в себе самом, но в Боге, а это значит: падши поклониться Ему. То будет онтологическое принуждение со стороны действительности, сила факта.

Но эта сила факта содержит в себе тайну бытия всего сущего, которую таит сам от себя сатана, ее однако в глубине своей ведая. Эта тайна в том, что все сущее существует силою любви божественной, есть любовь: «и ничего в природе нет, что бы любовью не дышало». И силой божественной любви существует и сам сатана, некогда верховный архангел, помазанный херувим. Он, конечно, никогда не может утратить этого однажды уведанного знания, хотя и хотел бы его забыть, затоптать, уничтожить в ненависти своей, в которую претворяется зависть в отношении к непреложной действительности. Однако однажды опознанную любовь нельзя не любить ответной любовью, она оказывается некоторым роком и для сатаны, который, как и все творение, сотворен любовью Божией, имеет божественную тему в основании своего бытия, в этом смысле, софиен, хотя и софиеборец. Он и сам знает эту свою софийность, которая и есть причастность божественной любви. И вот что значит это откровение о бесах, поведенное тайновидцем св. Исааком Сириным: муки ада суть мучения любви, любви сатаны к своему Творцу. И эта любовь есть ревнивая и завидующая, безотвязно сосредоточенная на своем предмете. Это она еще в Ветхом Завете ревниво озирает все дела любви Божией к творению. Говорит сатана Богу: «я ходил по земле и обошел ее» (Тов. 1, 7; 2, 2) и испрашивает позволения у Творца искушать праведника в верности и бескорыстии его любви к Богу. И это не только по злобе сатанинской, по крайней мере, этого прямо не сказано в книге Иова, да и трудно в таком смысле понять разрешение Божие на искушение Иова, которое дано сатане еще в том его образе, когда он допускается к престолу Божию вместе с другими сынами Божиими. Сатане разрешается совершить испытание любви, проверку добра, которая нужна не только для Иова, но и для самого искушителя, да угасится в нем его мучительное сомнение. Но испытующая любовь – ибо это есть все-таки еще любовь, хотя и насквозь уже отравленная сомнением – от

прообраза восходит к Первообразу, от искушения Иова – к искушению самого Сына Божия, сначала в пустыне, а затем в Гефсимании и на Голгофе. В рассказе об искушении в пустыне есть двое участвующих: искуситель и Искушаемый, который отвергает искусителя, – «отойди от Меня, сатана» (Лк. 4, 8), преодолевая искушение. Но искушение и здесь относится не только к Искушаемому, пред лицом которого оно облачается в бессилии; а и прежде всего к самому искусителю, – в продолжение его же искушения относительно Иова. Для того, чтобы понять, что происходит здесь с сатаной, нужно принять это не только *in malam partem* в отношении к сатанинской лжи и злобе, – но и *in bonam partem*, как искушение для самого сатаны. Сатана, искушая, испытывал, и не только личность Искушаемого, кто есть Он сам, но и силу дела Его; «если Ты Сын Божий, то»... сделай то и то, причем искушение содержало всю доступную сатане полноту («окончив все искушение» Лк. 4, 13). Все искушение, поскольку оно относилось и к самому искусителю, по существу было о любви, именно о любви Божией к миру, которая в том выражается, что Бог отдал Единородного Сына Своего для спасения его, и о любви Сына Божия к Отцу и Его верности в этой любви. Искушение это не могло не быть великим потрясением для самого искусителя, который не только не получил желанного для себя утверждения на своем собственном пути, но и потерпел в том неудачу и посрамление. Однако и это еще не могло так повлиять на него, чтобы вернуть его на путь покаяния и возвращения к Богу. Скорее, наоборот, сатана еще более утвердился в своем ожесточении, как о том достаточно свидетельствует и дальнейшее евангельское повествование, вместе с подтверждающими свидетельствами других новозаветных писаний, нарочито же Апокалипсиса. План искушения Христа, а вместе и своей собственной самопроверки, сатаной был не оставлен, но лишь отсрочен: «и, окончив все искушение, отошел от Него до времени» (Лк. 4, 13) (ἄχρι καιροῦ – до срока). Это время наступило при смертном томлении Христа в Гефсимании и на Голгофе, когда слова искушения сатаны почти дословно повторялись вдохновляемыми им первосвященниками,

книжниками, старейшинами и фарисеями, как и просто проходящими и воинами (Мф. 27. 39–43; Мк. 15, 29–33; Лк 23, 35–37). Но и это последнее искушение цели не достигло, ибо оказалось неспособно поколебать преданности Сына Отцу, покорности Его воле, как и любви к миру Богочеловека, отдавшего жизнь Свою во спасение многих. Но оно явилось лишь новым искушением для самого искушителя, который смертью Сына Божия еще более укрепляется в своем притязании стать князем сего мира. Казалось бы, что и воскресение, и вознесение Христовы способны были упразднить это притязание, если бы не ослепление достигнутой уже властью в мире после отшествия из него истинного Царя Славы. И лишь во Втором Его пришествии совершается действительное изгнание из мира сатаны и его воинств, что есть вместе с тем последнее и решающее искушение для самого искушителя. Конечно, это изгнание может быть пережито сатаной не как обособленное событие, но в ряду предшествующих свершений, в своей совокупности ставящих сатану, хищением мнимого князя мира, пред истинным Царем творения, искупившим его силою самоотвергающейся любви. В самозванстве своем сатана неотступно стоит перед Христом и невольно ищет в Нем проверки самого себя, постижения собственного своего образа. И ненависть, и зависть бессильного соперничества все больше становятся бичом и мучением любви, согласию прозрению преп. Исаака Сирина. И это дотоле, доколе не исполнится полнота этого мучения.

Здесь надо еще нечто прибавить о том, о чем прямо не говорится в Евангелии, однако молчаливо подразумевается, а косвенно даже и свидетельствуется в гл. 12 Откровения. Именно в ней говорится о великом знамении, явлении Жены, облеченной в солнце. В таковом естественно видеть Церковь в личном явлении Приснодевы. А против нее стоит большой красный дракон, ищущий поглотить ее рождение, т. е. сатана. Нельзя не видеть в этом противостоянии дракона нарочитой сосредоточенной устремленности сатаны против Жены. В церковной письменности неоднократно свидетельствуется также и его особое от нее поражение,³⁴⁵ которое в свою очередь

подтверждает эту исключительную здесь сосредоточенность внимания искушителя. И действительно, если своим вещим, хотя и злобно-завистливым оком он прозревает новое рождение от Девы и пытается стать для Него искушителем (а в свою очередь постольку и сам искушается), то возможно ли, чтобы его в действительности пугливое, хотя и самонапыщенное внимание не было привлечено и образом Новой Евы, столь инаковой по сравнению с той, которая некогда в раю поддалась от него искушению в наивной неиспытанности и женской беспомощности своей? Не должно ли было это явление Новой Евы сделаться для него тревожным, манящим и пугающим, и вообще по своему искушительным в отношении его умыслов, подобно тому, как и явление Нового Адама? Не являются ли далее оба искушения для самого искушителя во едино связанными и даже нераздельными? Сатане удалось растлить женское естество Евы чрез приращение похоти очес и плоти, и то была его общая победа над человеком, потому что в лице Евы оказался побежден и Адам. И ему снова предстает женское естество, Новая Ева, во всей чистоте и святости своей уже недоступное искушению,³⁴⁶ и в Ней исполняется Божие определение о Семени Жены, Которое поразит главу змия. Самое существование этой Жены не могло не стать тревожащим искушением для самого искушителя. Зеленые глаза змея злобно и неотступно наблюдали Новую Еву, для которой уже бессильно было приращение похоти плоти. Явление Жены, облеченной в солнце, во всей софийности своей его одновременно влекло, как напоминание о потерянном рае, а вместе пугало и отталкивало во всей недоступности своей и несовместимости с тьмой глубин сатанинских. В событиях жизни Богоматери, в которых свершалось непрестанное ее крестоношение, можно усматривать и участие искушителя или, по крайней мере, присутствие темной его тени, хотя он и не выступает здесь прямо, как в искушении в пустыне. Искушая он искушается, себя вопрошая о том, что же он пред собою видит в сем Новой Евы явлении.

Крест Богоматери во всем своем содержании включает и искушение, против нее направляемое, начиная с Рождества

Христова, совершившегося не только в небесной славе, но и в земном убожестве и гонении: избиение младенцев Иродом и бегство в Египет, пророчество Симеона о мече; потеря Отрока в пути, обретенного после поисков в храме только по прошествии трех дней. «И Матерь Его сказала Ему: Чадо, что Ты сделал с нами, вот отец твой и Я в великой скорби искали Тебя. Он же сказал в ответ; зачем вам было искать Меня?» (Лк. 2, 48–9). Это было, конечно, новое испытание и искушение Богоматеринства. А далее начинается Его служение, которое зримо и незримо, высказанно и невысказанно, таит в себе новые испытания и искушения для Богоматери. Только в исключительных случаях оно проявляется во вне. Таков рассказ Мф. 12, 47–50. Мк. 3, 31–35, Лк. 8, 19–31. Здесь описывается, как Матерь Иисуса и братья Его пришли звать Его возвращаться домой, но «не могли подойти к Нему по причине народа, – и дали знать Ему: Мать и братья Твои стоят вне, желая видеть тебя». Но Он не вышел к ним, а ответил им, так сказать, в третьем лице: «Матерь Моя и братья Мои суть слушающие слово Божие и исполняющие его» (Лк. 8, 19–21), и таким образом как бы отказался от телесного родства в пользу духовного (хотя, конечно, тем вовсе не умалил и первого). Но это было только началом испытаний и искушений Богоматери в ее крестоношении, общем со Христом. И все события земного ее служения обращали меч, пронзавший ее сердце, наипаче же в дни Его страсти, последнего стояния у креста, крестной смерти и погребения.³⁴⁷ Но всеми этими событиями внешне и внутренне посрамляется в бессилии своем искушение от сатаны, он остается одинаково пораженным как в отношении Христа, так и Богоматери, которая и вовсе удаляется из его царства чрез Свое вознесение и воскресение, как и Сын ее. И тем свершилось в жизни Богородицы «бесов многоплачевное поражение».

Здесь мы приближаемся к тому перевороту в Деннице, который совершенно недоступен человеческому опыту и может лишь постулироваться богословским умозрением: упорство противления разрешается в смирение; любовь, скованная ненавистью, освобождается от оков чрез познание истины: «познайте истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32).

Истина же есть путь и жизнь в любви к Творцу и Его творению. Но в этом прозрении и освобождении духовном начинается совсем новая эпоха в жизни сатаны, как и связанной с ним жизни мира. Доселе он пребывал в состоянии отверженности от мира, во тьме кромешной и муке ее. «Диавол... ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20, 10). «И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это – смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (20, 14–15). Это мучение от смерти «второй» входит в жизнь, как единственное ее содержание, так что это умирание всю ее наполняет, оно и равнозначно изгнанию вон из мира. В строгом смысле слова, это даже не ад, поскольку и ад есть все-таки состояние жизни и притом всегда существует лишь в том или ином соединении с раем, количественном и качественном. То, что можно назвать возвращением сатаны к жизни, необходимо соединяется с началом его раскаяния. Вместе с освобождением от оков завистливой ненависти и первым таянием льда нелюбовности, для сатаны с аггелами его только начинаются настоящие муки ада в раскаянии за все грехи мира, и не только за те, которых он был неизменным вдохновителем, но и за то самое страшное дело, которое вопреки его воле и ведению послужило спасением мира. Это – предание Христа на смерть чрез предательство Иуды, «в которого вошел сатана» (Ин. 13, 27), оно было делом сатаны. Это богоубийство явилось средоточием грехов всего мира и всех человеков, как вольных, так и невольных, и во всех них, хотя и человеками содеянных, действует приращение сатаны. Сатана есть вдохновитель всего человеческого зла и виновник грехов всего мира, которые и воспринял на Себя Единый Безгрешный Искупитель. Посему и безмерная тяжесть этого греха всего мира ложится на кающегося сатану по мере того, как в нем пробуждается новая жизнь, как некое искупление для самого искусителя. И эта неведомая человекам мука покаяния духов бесплотных наполняет «веки веков», безмерное для человечества время. Конечно, это не есть, так сказать, хронологически равномерное время, но совокупность качественно разных времен различной

интенсивности или наполнения, которые измеряются качественным количеством, свойственным лишь духовному миру и человеку неведомым. Однако и эти веки веков есть все-таки время и только время, хотя и имеющее для себя содержанием касание вечности, вечную жизнь, – именно в образе вечных мук». Но оно все же ограничено в длительности, имеет свою полноту, и кончается вместе с мучениями раскаявшегося сатаны, который на протяжении этих «веков» возвращается к тому, для чего он был сотворен. Но быть верховным архангелом, Денницей, – таковым призвал его к бытию Творец.

Однако, очевидно, что как спасение с прощением грехов всего мира, вдохновленных сатаной, так и тем более восстановление, – апокатастасис, не осуществимо односторонним актом, одною лишь тварной силой, как невозможно это было и в отношении к человеку, который, нуждаясь в искупительной помощи Божией, таковую получил чрез Боговоплощение в крестной смерти Сына Божия. Поэтому с неизбежностью возникает вопрос, который с такой настойчивостью выдвигался обоими (да в сущности и единственными) богословами апокатастасиса, Оригеном и св. Григорием Нисским и ими же утвердительно разрешался: распространяется ли и на демонов вселенская сила искупительной жертвы, принесенной «за всех и за вся»? Или же приходится признать, что она ограничена, поскольку проявляется лишь в отношении к земному человеческому миру? Но, очевидно, допустить какое-либо ограничение в силе искупительной жертвы невозможно, как об этом возвещает Слово Божие, свидетельствующее прямо и несомненно: об имени Иисусове преклонится «всякое колено небесных, земных и преисподних – *καταχθονίων* (т. е. ангелов, людей и демонов), и всякий язык исповедует, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2, 10–11, и «будет Бог всяческая во всех» (1Кор. 15, 28)). Это ставит нас пред лицом общего вопроса о том, какое же значение имеет боговоплощение для ангельского мира.³⁴⁸ Хотя оно непосредственно и не относится к миру бесплотных, однако косвенно оно имеет и для него

определяющее значение, по связи последнего мира с человеческим, в его со-человечности. Мы знаем из Слова Божия, прежде всего из Евангелия, всю меру участия ангелов в событиях боговоплощения, в частности, и при кончине века,³⁴⁹ и вообще в той борьбе за «овцу погибшую», в которой имеет место столь деятельное участие св. ангелов, и она заканчивается лишь в Парусии. С этим же связано и их участие в Славе, в которой приходит Сын Божий,³⁵⁰ и в жизни будущего века. Однако можно спросить: есть ли это восполнение ангельской со-человечности, которое является последствием человеческого спасения чрез боговоплощение, лишь отраженное его следствие, или же оно имеет для себя основание и в собственном ангельском, хотя и бесплотном, но все-таки тварном естестве? На этот вопрос следует ответить утвердительно, поскольку и ангелы имеют тварную душевность. Это есть потенция их жизни, в большей или меньшей полноте осуществляемая, именно в отношении к человеку и его человечности. Во Христе, чрез боговоплощение, она достигает своей полноты, которая раскрывается в со-ангельстве человеков, как и со-человечности ангелов. Чрез это и ангельский мир становится причастен прославлению Богочеловека в Парусии, в которой Он приходит в мир не один, но и все святые ангелы с Ним (как свидетельствуется в Евангелии, Мф. 25, 31). Т. обр., св. ангелы имеют свою долю участия в спасительности искупительной жертвы (как это и литургически свидетельствуется их присутствием при принесении евхаристической жертвы и духовном их сопричащении с нами: «ныне силы небесные с нами невидимо служат»).

³⁵¹ Сила искупительной жертвы в отношении к падшему ангельскому миру осуществляется, прежде всего, в его восстановлении чрез возрождение его тварного естества, именно его душевности. Здесь есть аналогия и со спасительным ее действием на человека, хотя и с неизбежным различием. Именно для человека восстановление относится ко всему тварному душевнотелесному его составу, для духов же бесплотных только к душевному естеству за отсутствием в нем телесности. Однако действие искупительной жертвы не может

ограничиться здесь одним только восстановлением духов в их изначальное состояние чрез освобождение от тьмы греха. От изначального состояния, свойственного падшим духам еще до падения, их отделяет вся протекшая жизнь мира с его грехом, поскольку в нем повинен искушитель и воинства его. Но не только мир омрачен черными делами искушителя, но в нем совершилось и боговоплощение, чрез которое мир стал иным самого себя в сравнении с тем, как он был при творении. Он соделался Царством Христовым, и нет в нем уже иного начала бытия. Поэтому полнота апокатастасиса предполагает не только упразднение того мирового минуса, который внесен был сатаной, но и приобщение всего творения к этому новому бытию. Наряду с упразднением мирового провала, созданного сатаной, его восхождение к своему первообразу не есть пассивное лишь принятие прощения, но и активное восхождение, движение навстречу Христу того, кто имел в себе всю силу антихристову. Это движение, о котором мы ничего не можем знать, кроме этого общего богословского постулата, требует для возможного своего осуществления еще нового времени, к тому предназначенного. Следующие «веки веков» поэтому и должны быть посвящены этому активному одолению сатанизма в нем самом. Необходимо, однако, помнить, что оно будет осуществляться уже не одними падшими духами в их обособлении, но вместе со всем миром, уже свободным от насильственного владычества «князя мира сего». И особенно важно принять в соображение то, что все св. ангелы с Михаилом и воинствам его во главе, некогда свергавшие с неба сатану, будут, также не щадя души своей даже до смерти, влечь его снова на небо небес, к бывшему месту небесной славы его. О том молчит Слово Божие, которое ограничивает свое откровение лишь жизнью этого века, но это необходимо следует из общих пророчеств о всеобщем обожении и апокатастасисе «будет Бог все во всем». И конечно, спасение и прославление сатаны в это все и всех необходимо включается. Но здесь нас встречает еще следующий вопрос.

Место Денницы было занято в его отсутствие из неба ангело-человеком Иоанном, Предтечей Господним, который

вместе с Пречистой ближе всех (в Деисисе) предстоит Господу Славы, как превысший ангелов и наибольший из рожденных женою. Однако является ли это делом себялюбия, выталкивающего своего соперника, или же, напротив, здесь приуготовляется новая возможность дела самоотвергающейся, самоуничтожающейся, себя «малющей» (Ин. 3, 30) любви? Не является ли здесь Иоанн, ангелочеловек по служению, но все же человек по природному естеству, силы любви к тому, кому по сотворению присуща природа ангельская, но и в ее предназначении к со-человечности, притом в самой предельной мере? Поэтому не естественно ли, если в этой встрече окажется, что высший из престолов ангельских, именно ангелочеловеческий, есть удел не одного, но двоих, из которых высший и святейший подаст руку помощи падшему, но восстановленному? При этом следует далее помнить, что помощь эта может быть подана и осуществлена лишь силою принятия и усвоения искупительной жертвы Христовой не только всем ангельским миром с Михаилом и воинством его во главе, некогда ведшим войну в небе и свергнувшим из него Денницу, но и этим последним самим. Это новое событие в небесах совершится в предстоянии и ангелочеловека. У нас нет никакого представления о том, как это будет, но и нет никакого сомнения в том, что это не может не быть. Но далее эта помощь не может не быть оказана и со стороны всей церкви, не только небесной, но и земной, тех прославленных святых человек, которые имеют дар «сердца милующего», возгорания любви вселенской, о чем засвидетельствовано св. Исааком Сириним, являющимся в данном случае устами всего лика святых. И, наконец, в небесах, и даже превыше небес, помощь эта явлена будет Пречистой и Преблагословенной, честнейшей всех св. ангелов, Тою, чье Сердце милующее есть седалище Св. Духа, самой ипостасной любви. Сила Пятидесятницы, сообщившаяся всему миру, огненные языки, воспламенившие все творение, зажгут и омертвевшие, но воскресающие души падших духов, и будет явлено спасение их. Все это будут еще новые и новые веки веков, для нас неведомые и недоступные. Однако ведома любовь Божия к творению и ее обетование о том, что «всех

заклучил Господь в непослушание, чтобы всех помиловать. Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь». (Рим. 11, 32, 36).

Подведем итоги. Вечность мук, понятая в смысле бесконечности их в соединении с вечной гибелью сатаны и других падших духов, а также и отверженных, осужденных во ад человеков, противоречит мудрости и благодати Божией. Здесь приписывается злу (как это с особой силой и убедительностью показано св. Григорием Нисским, а ранее его Оригеном), такая же глубина, как и добру, аду, как и раю. Но зло есть только онтологический минус, который даже не существует сам в себе и по себе, но гаснет в отделении от бытия, и сторонники вечности зла сами не отдают себе отчета в том, что они утверждают, впадая в манихейство и допуская, наряду с бытием Божиим, самостоятельное бытие зла. Зло не имеет глубины. Оно исчерпаемо и само себя исчерпывает, и на известной ступени зрелости бытия неизбежно наступает его окончательное бессилие, происходит как бы самоутомление зла и его саморазочарование. Стационарного состояния в духовном мире, в «земной жизни», не существует, а бесконечное преуспевание зла, его прогресс в вечности, как это определяется защитниками вечной нераскаянности и вечных мук отверженных и осужденных, есть онтологический абсурд и поистине сатанинская хула на Божие творение. К тому же, если даже стать на пенитенциарную точку зрения и искать оправдания вечных мук, то получается очевидное несоответствие между преступлением, которое, как бы оно ни было велико, является ограниченным во времени, и наказанием, которое простирается в вечность, и трудно усмотреть благодать в таком несоответствии. Даже в земном уголовном праве смертная казнь неприемлема, поскольку в ней уничтожается не преступление, но сам преступник. Подобно же и здесь духовная смерть, каковою являются вечные муки, также предполагает уничтожение жизни грешника, оставляя от нее лишь страждущий в пустоте, в отсутствии содержания жизни субъект. Вечной жизнью в блаженстве богообщения могут мыслиться вознаграждаемые и временные заслуги, поскольку «щедр и

милостив» Господь, и за временное воздаст вечным, за «малое», «многим» (Мф. 25, 21, 23),³⁵² но можно ли сделать и обратное заключение о воздаянии в мучениях за малое многим и за временное вечным?

В связи с этим динамическим пониманием вечной жизни, которому противоположно статическое, нужно вообще устранить понимание вечности и вечной жизни, как неподвижности и неизменности, и наоборот, надо мыслить ее как движение и, следов., изменение, свойственное вообще тварной жизни. Еще раз надо сказать, что существует не одна, но две вечности: божественная и тварная. Только божественная вечность в абсолютности своей неизменна и в таком смысле неподвижна, причем неподвижность эта тождественна здесь с вечной жизнью (в отличие от тварной, для которой неподвижность означала бы именно отсутствие жизни). Тварная же вечность (*aeviternitas*), в себе осуществляющая чрез причастность к жизни божественной обожение, есть процесс, в котором полнота осуществляется восхождением от меры в меру. В этом смысле тварному бытию всегда свойственна временность или история, притом не только в нынешнем эоне, который заканчивается Парусией и воскресением мертвых, но и за этой гранью, в те века веков, о которых лишь кратким словом свидетельствует откровение. Поэтому «вечность» в применении к тварному бытию отнюдь не означает отрицания временности с тварной изменчивостью, но предполагает в себе разные возрасты или ступени, «веки веков», и есть качественное определение, именно в отношении к вечности божественной.

Однако длительность и в этом смысле временность и изменчивость тварного бытия имеет для себя начало, которое исходит от Бога: «вся тем быша» (Ин. 1, 3), «все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36). И это начало не есть только первое время бытия, но и вообще первенствующее, надвременно определяющее его состояние, касание творящей десницы Божией, исхождение от Божественной вечности, Божественный творческий акт, искра Божия в тварном бытии. Этим дается онтологическая основа тварному бытию, которая им никогда не утеривается. Об этом тварь всегда хранит в себе отолитическое

воспоминание, несет его в себе и знает, как некий священный анамнезис, а вместе и залог спасения силою божественного предназначения, как божественное обетование о себе. В высшей степени важно понять это обетование, как сопровождающее человека в жизни не только сей, но и будущей, причем и на «страшном суде» выявится эта онтологическая основа индивидуального бытия во всех образах ее временного осуществления. И этот анамнезис есть спасающий и возрождающий, и он до конца не может никогда угаснуть в творении, ибо таится на недостижимой для эмпирической изменчивости глубине бытия, есть само это бытие в онтологической основе своей. И что особенно важно для понимания «спасения» сатаны, ему также свойственен этот анамнезис во всей нерушимости своей, он помнит – онтологически помнит – состояние свое до своего падения, когда он был денницей, верховным херувимом, и он жжется этой памятью. Она его бесит в его бесноватости, это есть главный источник его бесовства, бешеная борьба со своим же естеством, желание его отвергнуть и забыть, заменив... но чем же? пустотой. И этот же анамнезис – странно сказать – делает из него искуителя и... искушаемого. Он не может оставаться равнодушным, спокойно презрительным созерцателем явления в мир Христа и Богоматери, и даже святых ангелов и людей, он любит их ненавистью, ибо она есть язык любви... до времени, когда она станет самою собою в непобедимости и неучтожимости любви к себе высшему. И этот анамнезис есть рука помощи Творца, которая никогда не может быть отнята даже у взбунтовавшегося творения.

Насколько же правильно это конечное свершение спасения называть апокатастасисом, т. е. восстановлением, как в применении к падшим духам, так и к отверженным людям? Очевидно, что это определение неточно или даже прямо неверно. Оно было бы уместно, если бы в истории мира ничего не совершалось. Но в ней произошло, прежде всего, обожение творения чрез Богочеловечество, т. е. в Боговоплощении и Пятидесятнице. В ней протекла целая история мира и человечества как в целом, так и в судьбах всякой отдельной

личности. След., если можно говорить об апокатастасисе, то лишь в смысле онтологического анамнезиса, начала, но не свершения. В мире ничто не пропадает и не уничтожается, кроме зла, побеждаемого силою Божией и ею обличаемого в своем небытии. Но история мира, которая есть и история Церкви, является строительством Царствия Божия, Града Божия. И апокатастасисом оно может быть названо лишь в смысле всеобщего спасения, которое заложено уже в сотворении всего сущего.

Апокатастасис и теодицея

Апокатастасисом совершаются последние судьбы творения, – как в мире духовном, так и человеческом, и последняя его цель, – обожение, Бог все во всем. Открываются любовь и благодать Божия, являемые в творении. Им же завершается и предвечный его план, оправдывается Премудрость в делах ее (Мф. 11, 19, «от всех чад ее», Лк. 7, 35), раскрывается «теодицея». Пред лицом «лежащего во зле» мира неизбежно возникает этот вопрос об оправдании этого зла или его состояния, о допущении его в путях и судьбах мира. Человеческое сознание одинаково не мирится ни с самобытностью зла, ни с его окончательностью и непобедимостью, которая выражалась бы в полной его неустранимости, чрез допущение вечной гибели. В творении, если и может быть дано место бытию зла, то лишь как началу относительному и потому преходящему, пути и средству, но не как последнему свершению и уж тем менее, как изначальному состоянию. Поэтому последнее мыслится только, как состояние невинности и безгреховности одинаково как в мире духовном, так и человеческом. Манихейское же признание изначальности зла явилось бы сатанической хулой на Творца. Однако с признанием неодолимости, а в этом смысле и «вечности» зла, включенного в общий план миротворения, также не мирится религиозное сознание, поскольку в нем вина и ответственность за конечную гибель творения – в лице сатаны и падших духов, а вместе и падших человеков – ложится на самого Творца, зла хотя и не сотворившего, но на веки попустившего. Творение могло быть создано, конечно, лишь со включением его свободы, хотя и тварной, ибо мир манекенов был бы Творца недостойн. Тварная же свобода включает в себя или неизбежность или, по крайней мере, возможность падения. Допущение первого, очевидно, не возможно, потому что оно значило бы возведение хулы на Творца которому приписывалось бы желание сотворить мир именно падший или же, по крайней мере, предназначенный к падению. Но одинаково невозможно допустить и творение

мира, включающего хотя только возможность падения, однако окончательного и непоправимого, т. е. его абсолютного самоопределения ко злу при всей относительности и ограниченности его тварного бытия. Подобное допущение абсолютного утверждения в зле при относительности самой основы тварного бытия содержит в себе онтологическое противоречие, о котором вообще мало заботятся защитники «вечных» мук и, след., вечности зла. Но в то же время Творцу приписывается здесь создание творения, осуществляющего уже не только возможность, но и неизбежность зла, поскольку последнему усваивается не только относительность, но и абсолютность или «вечность».³⁵³

Бог творит верховного архангела – Денницу, наделяет его самыми высшими дарами, делая помазанным херувимом, «печатью совершенства, полнотой мудрости и венцом красоты» (Иез. 28, 12), поставляет его «на святой горе Божией (14), и он является «совершен в путях своих со дня сотворения его, доколе не нашлось в нем беззакония» (15). Является ли это искушение своим собственным совершенством, данным Деннице от Бога, для него посильным и одолимым, или же и самое падение его становится его неотвратимой судьбой? И если это падение к тому же является еще и непоправимым, а зло от него остается на веки, то не приходим ли к заключению, что в изначальном плане мироздания допущена такая погрешность, которая, конечно, не могла укрыться от создателя, почему он является за нее ответственным. И это же самое применимо, конечно, и в отношении к судьбам падших ангелов и людей, которые оказались бессильны пред искушениями и насилиями сатанинскими. Не являются ли они не только осужденными на вечную муку на Страшном суде, но и, будучи бессильными им противостоять, как бы пред-осужденными уже по самому плану творения? Те, которые столь легко мирятся с таким определением о Творце во имя благочестивого послушания, на самом деле свидетельствуют слепотствующую и рабью покорность, движимую не любовью и почитанием, но страхом. Здесь повторяется то, что мы находим в книге Иова, – этом первообразе «проблемы теодицеи», – об оправдании зла и

страдания в мире. Вопли Иова встречают лишь благочестивое осуждение со стороны друзей и остаются безответны (и уж, конечно, не ответствуются повествованием эпилога книги Иова о новых женах, детях, стадах и т. д., данных невинному страдальцу в замен утерянных). Ясно, что зло и страдание в мире не объяснимы иначе, как только в качестве условий высшего добра, а потому временных и относительных. Таковыми – в последнем пределе – являются страсти и крестная смерть Христова. Они приняты Им во спасение всего творения и всеобщее воскресение, а совсем не для блаженства только немногих и набранных, которое сопровождается оставлением большей части человечества в состоянии «вечных» мук и отвержения в недрах ничем непобедимого зла. Таковой итог мироздания не может и не должен быть признан «оправданием премудрости» в делах и путях ее. Человек при всем смирении и послушании воле Божией не имеет права и не должен, греша против своей совести, принять этот итог, как высшую правду о мире и, что здесь еще неизмеримо важнее, о Творце своем. Могут сказать: да не вторгаемся ли мы здесь в такую область, которая является для нас сокрыта в священной тайне? К ней нам остается прикинуть лишь в трепетном послушании тому, что нам дается в откровении. Однако здесь нельзя лицемерить. Если нам действительно дано об этом откровение, то это предполагает, что в нем получают удовлетворение наши разум и совесть. Они не могут его принять, вопреки своему собственному голосу, пребывая в состоянии запуганности. Священная тайна остается во всей силе, как говорится у апостола: «о, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его» (Рим. 11, 33). Однако эта непостижимость и неисследимость относится не к **что**, а к **как**, лишь к средствам, а не к цели. Цель же откровением указывается одна: «всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (32). Поэтому, если и признается бессильным человеческое мудрование о путях, которыми ведет Господь ко спасению всех человеков и духов бесплотных, то непозволительно самое сомнение о цели и конечном

свершении, осуществляемых на этом пути: «Бог вся во всех», всеобщий панэнтеозис.

Спора нет; последнее постижение здесь не только трудно, но и опасно, поскольку им открывается пропасть на обе стороны; упрощение и вульгаризация, свойственные криминальному мировоззрению, как и дешевый либертинизм, ищущий всеобщего и дарового спасения. И ответом на это является общий принцип: хотя спасение есть благодатный дар, но в нем нет ничего дарового, духовно не выстраданного. Прощение и милосердие Божие в этом смысле не есть амнистия, которая просто игнорирует грех, закрывая на него глаза, чего так хочется неразумию «жалостников» (*misericordes*), как называл таких сторонников безответственности еще блаж. Августин. Таковое безразличие, принимаемое в качестве милосердия, есть соблазн лукавства и обмана, и ответом на него являются гневные слова праведного Судии: «Идите от Меня, проклятые, во огонь вечный» (Мф. 25, 41). Но будет ли ревностью о правде Господней, если в неразумном буквализме припишем ей за вины временные и ограниченные, тварные, наказание вечное и безмерное, как бы абсолютное, и приемлемо ли оно для нашей совести одинаково в сей жизни или в веке грядущем? И не должны ли мы потому искать догматического исхода из этой антиномии абсолютного и относительного, божественного и тварного, «вечных» мук, предназначенных для бытия тварного, погруженного во временность? Может ли и должна ли наша вера принять в качестве последней истины о Боге-Творце, что Он сотворил мир, предназначенный в своей части (сколько бы мала или велика она ни была) к вечной гибели или отвержению, отданный в удел абсолютного зла, от которой отвернется и сам Сотворивший ее?

Зло временное и относительное, попущенное Творцом на путях тварного бытия, в его истории, как факт антропологии и космологии, однако терпящее, в конце концов, неудачу, есть не зло, но благо, поскольку оказывается ведущим к благому концу. Пусть оно не имеет для себя закономерной необходимости на путях тварного бытия и возникает лишь как его возможность.

Однако оно во всяком случае связано с тварной свободой, как один из ее модусов, а она есть величайший и неотъемлемый дар Божий, а вместе и самая основа тварного бытия, царственная его привилегия, и цена ее, как бы она ни определялась, не может быть чрезмерно высока. И вместе с тем она не стоит в онтологическом противоречии с Божественным замыслом творения, который, очевидно, не может включать в себя вечной гибели, предназначенной хотя бы для части творения. Таковая, если ее допустить, означала бы фактическую его неудачу, и даже не в одной только части, но и в целом, которое не мирится с этим ущербом так легко, как мирятся с ним партизаны вечности ада. Можно еще спросить себя: свойственна ли этим двум возможностям, как разным путям творения, из которых один включает отсутствие зла и отпадения от Бога, хотя бы временного и частичного, другой же его предполагает, некоторая равнозначность и, следов., в последнем счете равноценность в окончательном итоге? Или же даже само это сопоставление является неуместным? Логика мироздания требует утвердительного ответа на этот вопрос, как это ни кажется парадоксальным. Пути безгреховного добра, как и греховного отступления от него, сопровождаемого его преодолением, будучи разными, оказываются равнозначны. Различие относится только к пути, но не к его итогу. Последний не может оказаться как бы взятым из рук Творца и всецело отданным на произволение твари, от которой всецело зависело бы окончательное определение судеб творения. Предполагать это означало бы приписать творению власть реального изменения судеб Божиих. Это, конечно, столь же невозможно, как и допустить (хотя и частично) неудачу творения, ибо наличие вечных мук и вечной гибели даже и части творения не может быть сочтено его удачей даже фанатическими их сторонниками. Остается принять, что конечные судьбы мира в путях Божиих остаются независимы от тварной свободы при всей ее неустранимости в путях их свершения. Здесь имеет место некая свободная необходимость: онтологическая непреложность основания и модальное многообразие свободы в жизненном его выявлении. В каком же смысле и насколько

различие здесь может быть признано равнозначностью? Не утверждается ли его сила настолько, что тварная свобода оказывается не только модальной, но и онтологической? Последнее, однако, недопустимо уже во несоизмеримости силы определения, которая присуща божественному творению и бытию тварному, поскольку первым устанавливается что, вторым же как. Пред лицом этой-то онтологической закономерности именно и приходится признать равнозначность различного, а, следов, и конечную благодать зла, поскольку оно обращается в добро. Однако, что же из этого следует? То ли, что безразличным является в очах Божиих как пребывание Денницы в «саду Божиим», так и его низвержение с неба? апостольство Иуды или его предательство? вообще все мировое и историческое зло, допущенное в творении, или изначальное, беспримесное «добро зело» его? Конечно, такой нелепости нельзя утверждать в смысле статическом, если брать содержание исторического процесса в его отдельных актах и состояниях, в которых зло противостоит добру. Однако это вполне возможно и даже неизбежно признать в смысле динамическом, как различие путей, которыми достигается один и тот же итог. «Господь царствует... ибо утверди вселенную и не подвижется» (Пс. 92, 1; 95, 10). Различие здесь соединяется с равноценностью. Тварной свободе не дано поколебать свою шаткостью твердыни Божией, хотя последней и позволено быть колеблемой от нее, прежде чем она получит окончательную в ней утвержденность. Тварь неспособна взвесить и соопределить, как духовные эквиваленты, беспримесное стояние в добре и изживаемое зло. Здесь мы имеем лишь настойчивое слово Евангельское о том, что «мытари и блудницы варяют в Царствие Божие» (Мф. 21, 31), и о «погибшей овце», о которой и господин ее «радуется больше, нежели о девяносто девяти не заблудившихся» (Мф. 18, 13). Вспомним и особое внимание, которое Господь оказывает жене-грешнице, Его помазавшей миром, Марии Магдалине, из которой Господь изгнал семь бесов и Воскресший, явившись, призвал по имени: Мария. (Сюда же относятся и житийные образы Марии Египетской и др.). Так и в общих и последних судьбах мира кто

может учесть пути и подвести итоги индивидуальных судеб и свершений? Конечно, никто не может сказать, что следовало и лучше было жене грешнице грешить, нежели идти путем праведным, и, однако, для нее спасительным явился именно путь греха. Последний же был делом ее тварной свободы, способной в своем самоопределении и грешить, и заблуждаться, причем и грех, конечно, остается грехом, а заблуждение заблуждением. Господь не возбраняет тварной свободе самоопределения во грехе, но только Он ведает и блюдет последние его итоги.

Допустить бесповоротное и окончательное отпадение сатаны, который, будучи творением Божиим, в своем бытии сохраняет божественную его основу, означает ввести онтологическое противоречие в самое основание бытия, которое оказывается тем самым одновременно божественно-сатанинским. Такое противоречивое определение могло бы быть приписано или бессилию, или ошибке Творца. Согласно ему, сатана и создан был таким, что имел в себе потенцию окончательного отпадения и силу для него, а вместе с тем был поставлен в раю Божиим на такую высоту, которой он не мог не соблазниться, как непосильным для всякого творения искушением. Но в таком случае последняя вина ложится не на впадшего в нее, а является следствием как бы ошибки в плане творения, отсутствием соответствия между заданием и силою для него. И конечно, то же самое приходится повторить и в применении к другим падшим духам, а также и к падшим человекам, посылаемым в огонь вечный, «уготованный диаволу и аггелам его» (разумеется, если здесь говорится о судьбе, окончательно, никогда и никак непоправимой). В таком истолковании речь идет здесь о непоправимой ошибке в мироздании, за которую платятся неспособные ее преодолеть и справиться с искушением, и это, тем более, что сам главный искушитель не только не был отстранен от мира и человека, но ему была предоставлена полная возможность искушать Адама и Еву и обманом завладеть всем человеческим родом, стать князем мира сего. Весь этот комплекс идей приводит с необходимостью к заключению, которое несовместимо с

теодицеей, с относительным оправданием зла в мире. Оно ведет скорее к обратному заключению, именно к возложению ответственности за все мировое зло и страдание на Творца мира, как бы не справившегося со своим собственным творением. Таков неизбежный вывод, если только мы остановимся на полпути и первую часть эсхатологии, суд и разделение, примем за последнее и исчерпывающее в своей неподвижности и законченности определение. Не содержится ли здесь, напротив, испытание веры в тайны любви Божией, той веры, которая есть убиваемых извещение и вещей обличение невидимых?

Искупление и «апокатастасис»

Обычно в богословии то и другое рассматриваются вне связи между собой. Поэтому оказывается, что всеобщность искупления вовсе не означает всеобщности спасения, и крестное «Совершишася» тем самым воспринимается в ограниченном смысле: совершилось спасение не для всех, но лишь для избранных, причем часть их во всем человечестве определяется различно, по усмотрению. Многими она, вслед за бл. Августином, определяется как меньшинство, и уж во всяком случае не большинство. Если сила искупительной жертвы определяется в нашем литургийном возгласе, как «о всех и за вся»,³⁵⁴ то она тем самым, напротив, истолковывается, как свободная от ограничений, вселенская. Но не так же ли она определяется и в соответствующих священных текстах, ветхо-и новозаветных? Из первых на главном месте стоит, конечно, 53 глава ветхозаветного евангелиста Второ-Исаии, посвященная искупительному подвигу Мессии: 2–12. «Господь возложил на Него грехи всех нас» (6), чрез «познание его (подвига Своего) Он оправдает **многих** (здесь разумеется не в ограничительном, но в расширительном смысле – **всех**) и грехи их на Себе понесет» (11). Новозаветные же тексты согласно свидетельствуют о вселенском значении искупительной жертвы, – Христовой крови. «Мы имеем искупление кровью Его, прощение прегрешений по богатству благодати Его» (Еф. 1, 7); «и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (5, 2); «в Котором мы имеем искупление («кровью Его» – лишь в славянском и русском тексте, в греческом отсутствует) и прощение грехов» (Кол. 1, 14); «предавший Себя для искупления всех» (1Тим. 2, 6); «примирение с людьми смертью Его» (Кол. 1, 19); «все согрешили и лишены правды Божией и оправдываемся даром по благодати искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру»... (Рим. 3, 23–25); «как преступлением одного всем человекам осуждение, так правда одного всем человекам оправдание жизни. Ибо как непослушанием одного

человека сделались грешны многие, так и послушанием одного сделались праведны многие» (5, 18); «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего», «Бог во Христе примирил с Собою мир» (2Кор. 5, 15); «не знавшего греха Он сделал по нас жертвой за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными перед Богом» (21); «не тленным серебром или золотом искуплены... но драгоценной Кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена» (1Петр. 1, 18–20). (Ср. Откр. 5, 9–13). (О предназначении Агнца прежде создания мира по определенному совету и предведению Божию ср. 1Кор. 2, 7; Еф. 3, 9–11: «домостроительство тайны, скрывавшейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом по предвечному определению» (Деян. 2, 23; 4, 27–8; Откр. 13, 8; Еф. 1, 3).

Общая мысль, выраженная в этих и под. текстах, такова, что жертва искупительная имеет силу и относится ко всему творению и уже во всяком случае ко всему человечеству, будучи предопределена в вечности Божией, «прежде создания мира». Ни откуда не вытекает, чтобы она была ограничена в своей универсальности по силе или по назначению. Спасение совершено для всех и для всего творения, «во устроение полноты времен, дабы все земное и небесное соединить под главою Христом» (Еф. 1, 10). «Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все **Им** и для Него создано, и Он, прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1, 16–17). И «благоугодно было (Отцу), чтобы в Нем обитала всякая правда, и чтобы посредством Него **примерить** с Собою все, умиротворив чрез Него, кровью креста Его и земное и небесное» (19–20), «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2, 10).

Однако, наряду с этим общим и основным определением о **всеобщем** спасении, мы имеем не менее твердое библейское же учение о суде и разделении на основе его на спасающихся и погибающих овец и козлищ (Мф. 25), причем «каждый судим был по делам своим, и смерть и ад повержены были в озеро

огненное. Это – смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное» (Откр. 20, 13–15). Если остановиться на таком уразумении этого и подобных текстов, по которому это есть последняя и окончательная, уже неизменная и неотменная судьба не только спасающихся, но и погибающих, тогда остается здесь усмотреть – между первыми текстами, свидетельствующими о всеобщем и универсальном искуплении, а, следовательно, и спасении, и вторыми, относящимися к гибели и разделений, – очевидное не только разногласие, но и прямое противоречие, которое обычно не замечается или же устраняется тем или иным истолкованием. Если же видеть всю недостаточность и некую беспомощность обоих истолкований, тогда остается неизбежным отнести разнящиеся и между собою как бы противоречащие определения к разным мировым зонам, которые оставляют возможность перехода от смерти к жизни, от гибели к спасению, хотя и путем «вечных мук», постепенного «апокатастасиса», точнее, всеобщего спасения, даже и без всяких ограничений и исключений, а только с его многообразием и многостепенностью. Таковое именно понимание вопроса нами и излагается. Однако здесь следует его еще богословски осмыслить и подтвердить по связи с учением о боговоплощении и искуплении.

Излишне доказывать, что при отсутствии первородного греха Адамова и связанной с ним болезнью всего творения, боговоплощение именно и явилось бы всеобщим обожением человека и вместе с ним всего Творения, а тем самым и всеобщим его спасением, восходящим от силы в силу: «да будет Бог все во всех» (1Кор. 15, 28). Но именно для того, чтобы устранить эту мысль, вопреки ее самоочевидной внутренней логике, отрицающие конечную всеобщность спасения предпочитают вовсе отвергнуть и самую возможность боговоплощения при отсутствии в нем искупительной необходимости. Тем самым они готовы допустить разделенность Творца и Творения во веки веков, следовательно, включающую и отрицание того, что «будет Бог все во всех». Боговоплощение допускается исключительно как средство спасения от греха,

однако частичное, которое сопровождается и частичными осуждением и гибелью многих. Но в таком случае и самое дело спасения и плод его получают ограниченный характер, относятся лишь к спасающимся, наряду с которыми прибегают погибающие. Однако это несовместимо с текстами, выше приведенными.

Узкое и потому недостаточное истолкование учения об искуплении допускает такое конечное разделение, в себе увековечивающееся. Но это понимание совершенно не соответствует прямому содержанию текстов, пророчествующих о всеобщем спасении. Соотнести же последние с текстами иного, как будто обратного и противоположного содержания без противоречия можно лишь, если понять их в отношении не только к онтологической, но также и временной последовательности событий, в которой осуждение, гибель и даже «смерть вторая» еще не есть последнее и окончательное определение и состояние, но лишь преходящее. Боговоплощение есть самое основание тварного бытия, самая цель его, а не только средство для частичного его оздоровления и спасения, при наличии которого победа смерти и ада над частью творения оставалась бы неотменной. При этой неотменности, очевидно, уже не может быть сказано: «будет Бог все во всех», иначе то же определение придется применить и к аду, и смерти. Искупление должно быть понято, как самое основание миротворения, второй его акт, следующий за этим первым и с ним связанный. Лишь в таком онтологическом истолковании сила его означает совершившееся обожение творения. Если на путях человеческого спасения оно проявляется только частично или, как мы это уразумеваем, последовательно, то эта постепенность относится только к образу его совершения, к становлению, а не ко всей полноте и силе его. Допустить же эту частичность, как окончательный итог, а тем самым и всю ограниченность его меры, означало бы признать слабосилие и малосилие, если не прямое бессилие и самого боговоплощения, как жертвы Христовой, а тем самым победную силу дьявола, – хотя бы не полную, а лишь частичную, каковую он уже и имел в творении. Правда, этому

противоречит свидетельство Откровения (20, 10) о том, что «диавол, прельщавший их (народы), ввержен в озеро огненное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков». Однако возникает вопрос, в какой же мере полнота этих мучений совместима с наличием «смерти и ада, поверженных в озеро огненное» (14). Очевидно, победа над диаволом требует и предполагает упразднение смерти и ада в творении, но тем самым его конечное от них освобождение и спасение. Речь может идти лишь о временах и сроках для этой окончательной победы над адом и сатаной, не только внешней, – в образе его «окованности» («на тысячу лет», Откр. 20, 2), но уже и окончательной. Это может явиться следствием сознания бессилия сатаны и... обращения. Иначе остается допустить такую несокрушимость диавола в его сатанизме, перед которой бессильно само Божество, или признать диавола победителем в этой поединке между абсолютным Добром и тварным бытием, т. е. признать его сильнее Бога.

Здесь, конечно, уместно спрашивать себя, распространяется ли сила искупления на человеческий, или же и на духовитый мир. Однако нет основания отрицать и последнее. По крайней мере, это невозможно относительно светлых ангелов, служащих самому Христу и делу Его, также являющихся свидетелями, а постольку и участниками Воскресения Христова. Если же это так, то какие же могут найтись онтологические основания отрицать силу его и для духов падших, которые еще в земном служении Христовом просили Его «прежде времени не мучить их» и «не посылать их в бездну» (Мф. 8, 29–31, Мк. 5, 7–13, Лк. 8, 28–33)? Если же бесы оказываются уже тогда доступны воздействию Иисуса и повинуются Его велениям, еще в земном Его служении, тем более надо это принять относительно пришествия его в силе и славе. Это и дает основание распространить силу апокатастасиса, внешнюю и внутреннюю, на век будущий или на веки веков.

Различие судеб на суде Христовом поэтому относится не к силе онтологического приговора, который свидетельствовал бы об его окончательности и неизменности, но к образу свершения

спасения, в котором он является до времени не совершившемся, еще частичным и неокончательным. Сила же искупления или спасения непобедима и невыразима, как дар обожения чрез боговоплощение. И в этом смысле можно действительно отождествит искупление и апокатастасис в их внутреннем существе, как не допускающем никаких ограничений, кроме как только в образе свершения.

12. XII. 1941

Экскурс: августинизм и предистинация

Учение бл. Августина о свободе и предопределении

Блаж. Августин прямо не занимался проблемами эсхатологии, и в его многочисленных сочинениях не имеется ни одного трактата, посвященного непосредственно одной из них. Однако именно этому отцу Церкви, в ряду многочисленных работ его многотрудной жизни, дано было, как никому другому, поставить ряд существеннейших вопросов о взаимоотношении Творца и Творения, свободы и благодати, самоопределения и предопределения, которые являются решающими и для эсхатологии. Общее введение в эсхатологию поэтому, естественно, начинается с этой проблематики августинизма.

Св. отец вообще мыслил полемически, отталкиваясь или противоборствуя тому или другому, в данный момент ему враждебному течению (в этом он, впрочем, сходен и со многими другими отцами). Его мысль не была спокойна и самодовлеюща, но определялась от противного, сама нередко впадая от этого в односторонность. В разные времена жизни сменяются и волны мысли у этого отца, который является все-же величайшим мыслителем патристической эпохи и определяющим богословом западного мира. В частности, общая проблема отношения Бога и мира, как и вытекающая отсюда проблема теодицеи, предстает пред нами поочередно сначала в анти-манихейской, а затем анти-пелагианской постановке. В первом случае ему более приходилось интонировать человеческое определение в свободе, во втором же действие Бога на человека в предопределении. Для этой диалектической двойственности и противоположения бл. Августин так и не дал синтеза, хотя и старался себя уверить (в *Retractationes*), что все обстоит благополучно, и противоречия нет. И та, и другая проблематика приводила его к вопросу о соотношении тварной свободы и Божественного предопределения, которое складывается из творческого акта Божия и Провидения, царящего в мире.

В борьбе с манихейством (которое было и самим бл. А. интимно пережито) речь идет о природе зла, которое в этом учении приписывается действию противобога, **второго** начала,

действующего в мире, наряду с благим Творцом. Вопреки такому разъяснению происхождения зла из сверхприродного, Божественного мира бл. Августин старается утвердить его **тварное** происхождение, именно из тварной свободы. Отсюда, естественно, рождается и первая тема его богословствования, – свобода человеческой воли. Этому посвящен один из его сравнительно ранних (до епископства, начат 388, кончен 395) трактатов: *De libero arbitrio libri tres* (Migne, Patrol., s. L., t. 32). На основной вопрос о зле (*unde malum*) дается ответ, что оно от свободы воли (*ex liberae voluntatis arbitrio*). Зло не сотворено Богом, но представляет собой отступление от установленной нормы (*male facere nihil est, nisi a disciplina deviare* (I. I, с. I, п. 2, с. 1223). Тварная свобода дана Богом в интересах справедливости, которая одинаково проявляется в награде и в наказании (I. II, с. I. п. 3, с. 1241). Здесь возникает вопрос, как совместимо предведение Божие с свободой человеческой воли, и не обращается ли оно в необходимость. Бл. Августин разъясняет природу воли, как *potestas* действовать из себя, которая не уничтожается предведением Божиим. «Наша воля не была бы волей, если бы не была в нашей власти».³⁵⁵ Предведение Божие, т. о., является совместимо с нашей свободой: оно есть условие бытия воли.³⁵⁶ Но не является ли оно тем самым и предопределением к греху? В ответ на это недоумение делается различие между предведением Божиим и необходимостью, п. ч. Бог никого не принуждает к греху, но лишь предвидит его,³⁵⁷ не являясь его «*auctor*». Поэтому Бог по справедливости наказывает грехи, проистекающие из свободы. Здесь проводится, таким образом, строгое различие между предведением Божиим и необходимостью предвидимого.³⁵⁸ *Ita Deus omnia quorum ipse auctor est praescit, nec tamen omnium quae praescit ipse auctor est*, (II, с. 1276). На вопрос о том, следовало ли творить свободную, но греховную природу, дается ответ, что, подобно тому, как лучше хотя и заблуждающийся конь, нежели незаблуждающийся камень, так лучше творение, которое грешит свободной волей, нежели то, которое не грешит потому, что не имеет свободной воли (с. V, п. 15, С. 1278). Потому достоин хвалы Бог, сотворивший души, как имеющие

устоят в законе, так и имеющие грешить (с. VI, п. 16, с. 1279). Нельзя желать небытия – ибо *cum miiser nolis esse, esse vis tamen* (п. 18, с. 1280), и даже самоубийцы желают не небытия, а покоя (с. VII, п. 23, с. 1982). Существование грешащих душ не противоречит совершенству мира, – *semper naturis omnibus universitas plena utque perfecta est* (с. IX, п. 26, 1284).

Таким благодушно оптимистическим приятием свободы во всех ее самоопределениях характеризуется этот трактат, имеющий целью защиту от метафизического дуализма с его пессимизмом; все ударение здесь делается на свободе, а не на божественной воле, определяющей человеческую судьбу. О ней лишь кратко говорится, как об *ars ipsa per quam facta sunt omnia, hoc est summa et incommutabilis Sapientia* (С. XV, п. 42, с. 1292), – софийность мира есть его общая закономерность, и зло есть *non secundum naturam* (с. XVII, п. 48–9, с. 1294–5), а «воля есть первая причина греха». Здесь совершенно отсутствует проблематика необходимости, судьбы и предопределения, как это признает и сам бл. Августин в своих последних *Retractationes*.³⁵⁹ Совершенно иначе те же вопросы ставятся в последний период жизни и творчества бл. Августина, в его борьбе с пелагианством, в которой отчеканивается вполне его пессимистически-детерминистическая доктрина, обычно и именуемая «августинизмом». Сюда относится ряд его преимущественно полемических трактатов: *De gratia et libero arbitrio* (424); *De corruptione et gratia* (427); *De praedestinatione sanctorum* (428); *De bono seu dono perseverantiae* (428); *Contra Iulianum opus imperfectum* (430), именно *libri I, III, IV; Retractationum lib. I, cap. IX* и некоторые мелкие произведения.³⁶⁰ Бл. Августин имеет здесь дело с теми же проблемами, – свободы и спасения, естественным человеком и благодатным, но ориентация уже существенно меняется: центр тяжести переносится с человеческой свободы к божественному воздействию на человека, а соответственно изменяется и доктрина, хотя сам бл. Августин и старается установить единство основной мысли в обеих фазах.³⁶¹

И прежде всего, он старается по-прежнему утверждать человеческую свободу и перед лицом благодати, чему

специально посвящен трактат *De gratia et libero arbitrio*, где существование свободы доказывается, прежде всего, от писания.³⁶² Следует вообще отметить у бл. Августина совершенно исключительное знание Библии и учение находить нужные тексты. Впрочем, хотя, вообще говоря, он в самых важнейших вопросах (как, напр., о предопределении) и ссылается на библейскую неизбежность своих мнений, но в своей экзегезе является тенденциозным и односторонним, отнюдь не свободным от своих догматических предубеждений. Однако понимание свободы уже изменяется или, вернее, осложняется сравнительно с предыдущим периодом. Именно основная мысль бл. Августина относительно человеческой свободы состоит уже в том, что естественная свобода падшего человека есть рабство греху (*arbitrium liberum, sed non liberatum: de gr. et. lib. arb. C. XIII, 41, с 942*) и может осуществляться только в грехе; она становится истинной свободой к добру, лишь когда она осеняется благодатью и освобождается от своего рабства. Т. о. существует лишь благодатная свобода. (Отсюда вытекает и ложность пелагианской доктрины о возможности спасения силами естественного человека в его свободе). Эта основная мысль красной нитью проходит через все рассуждения бл. Августина, есть их общая предпосылка. Человеку принадлежит свобода выбора лишь до грехопадения, после которого она утрачена.³⁶³ Т. о., естественная свобода, лишенная благодати, ведет только к гибели, оставляет человека в *massa perditionis*, из которого его извлекает только дар благодати. Спасение падшего человека совершается тем самым не в свободе, а вопреки свободе, хотя бл. Августин и настаивает на существовании свободной воли в человеке: *sicut enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde; sic operatur in nobis et velle, et operari pro bona voluntate* (Флп. 2, 13).³⁶⁴ Опираясь на тексты, где говорится об определяющем, благодатном воздействии Божиим на человеческую волю (и забывая им же самим приводимые тексты об ее самоопределении и ответственности), Августин противопоставляет облагодатствованную свободу, как

единственный путь спасения, свободе природной, бессильной пред силою греха и ведущей к гибели.

Благодать дается Богом безотносительно к заслугам человека, которых и не может существовать, *gratis*, даром, незаслуженно: *gratia vera non secundum merita hominum datur, alioquin gratia non est gratis* (Рим. 11, 6), *quia ideo gratia vocatur, quia gratis datur*.³⁶⁵ Вот мысль, которая бесчисленное количество раз повторяется у блаж. Августина, выражая основную его аксиому, активность дающего Бога и пассивную рецептивность человека в деле спасения. Другая аксиома о благодати состоит в том, что действие ее совершается «неотклонимо и неодолимо» *indeclinabiliter et insuperabiliter*.³⁶⁶ Лишь один раз это выражение прямо встречается у бл. Августина, но все его учение о благодати содержит именно эту мысль, – о невозможности для природной свободы противодействовать благодати, в которой она гаснет в своем своеволии и становится лишь послушным ее орудием. Эта неодолимость не есть дело насилия, но как бы убеждения, которое совершается внутренним **услаждением**: *agunt cum dilectione et delectatione iustitiae, suavitatem quam dedit Deus*.³⁶⁷ Силою этого благодатного воздействия *gratia Dei ex nolenle volentem facit*, а без него *nulla est bona voluntas et eum qua nullius est nisi bona volantas*.³⁶⁸ Поэтому для воли возможно отступить от зла и делать добро, *sed ei voluntati quam Deus adiuvat gratia*.³⁶⁹ О неодолимости действия Божия много говорится у бл. Августина не только в отношении воли добрых, во и злых.³⁷⁰

Одной из частных особенностей общего учения о спасении является «дар устойчивости», *donum perseverantiae*, который также дается или не дается Богом человеку, в зависимости от чего определяется и его судьба в вечности.³⁷¹ В зависимости от этого могла бы измениться судьба Иуды, если бы он умер до падения, или судьба Петра, если бы он умер после падения, но до своего восстановления. Т. о., ткется ткань истории: Бог пользуется не только добрыми делами, но и греховной злобой людей, даже дьявола, чтобы осуществить свои цели: «List der Vernunft». ³⁷² Чем же определяется получение или же неполучение благодатного дара отдельными личностями? Имеют ли здесь

значение личные свойства и заслуги, в провидении которых Бог распределяет свои дары, как думали пелагиане? Нет и нет. Это распределение есть собственный акт Божий, не считающийся ни с какими личными заслугами и свойствами, в соответствии даровому характеру благодати. Это есть акт божественного избрания *electio*, – догмат об избрании стоит в центре доктрины августинизма. *Electio* не имеет для себя никакого основания, кроме воли Божией: *quia electi sunt, elegerunt: non quia elegerunt, electi sunt. Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos elegantis Dei gratia praeveniret.*³⁷³ мысль без конца повторяется в разных местах. Соответственно этому дается (или **не** дается) и *donum perseverantiae* не в соответствии заслугам, но *secundum ipsius secretissimam, eandemque iustissimam, sapientissimam, beneficentissimam, voluntatem.*³⁷⁴

Избрание основывается на божественном **предопределении**, которое и составляет основной догмат августинизма. Бл. Августин опирается в этом на своеобразное толкование Рим. 8–11, а также некоторых других текстов (2Тим. 1, 9; Ефес. 1, 3–12 и нек. др.). Об избранных говорит апостол: **«знаем, что любящим Бога, призванным – κληττοῖς – по (Его) произволению – πρόθεσις – все содействует ко благу; ибо кого Он предузнал, тех и предопределил προέγνω-προώρισεν (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями; а кого Он предопределил, тех и призвал – ἐκάλεσε– а кого призвал, тех и оправдал – ἐδικαίωσεν, кого оправдал, тех и прославил (Рим. 8, 28–30).** Никто из них не погиб, п. ч. все избраны. Избраны же, ибо призваны согласно изволению (*propositum*), изволение же не их (*non suum*), но Божие, о чем в другом месте говорится: «дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, сказано ей, что больший будет в порабощении у меньшого» (9, 11–13), и еще: «не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати» (2Тим. 1. 9). Опираясь на эти, буквально понятые, тексты, бл. Августин развивает свою излюбленную доктрину предопределения. Прежде всего, он устраняет всякое различие между Божественным предведением и предопределением,³⁷⁵ которое

утверждали его противники-пелагиане, относя предведение к человеческой свободе самоопределения и лишь в соответствии ему, допуская предопределение. «Предопределение не может быть без предведения, хотя и может быть предведение без предопределения. Предопределением Бог предвидит то, что имеет сделать Сам. Благодать поэтому есть следствие предопределения».³⁷⁶

Для выражения идеи предопределения бл. Августин находит самые сильные выражения, не боясь быть парадоксальным и неумолимым. Избранные избраны «тем предопределением, которым Бог предузнал Свои будущие дела. Кого же Он предопределил, тех и призвал, следов., призванием согласно предъизволению (*propositum*): не других, но кого предопределил, тех призвал; **не** других, кого так призвал Сам и оправдал; **не других**, но кого предопределил, призвал, оправдал, их и прославил» (Рим. 8, 30) (*De praed. sanct.* с. XVII, п. 34, с. 965).

Предопределение столь же безошибочно, сколько и неотвратимо. «Если кто либо из избранных погибает, обманывается Бог, но никто из них не погибает, ибо Бог не обманывается если кто либо из них погибает, Бог побеждается человеческими пороками, но никто из них не погибает, ибо ничем не побеждается Бог. Они избраны к царствованию со Христом, но не избран был Иуда и пошел на дело свое». По смыслу Ин. 6, 70–71 «тех (апостолов) должны мы считать избранными по милосердию, *per misericordiam*, а его для суда, *per iudicium*, их для достижения царствия своего, его для пролития своей (?) крови» (*De corr. et grat.* с. VII, 14, 924–5). Не принадлежащие к числу избранных справедливейше судятся по заслугам... Они предоставлены свободе воли (*dimissi sunt libero arbitrio*), без обладания даром устойчивости (*d. perseverantiae*), по суду Божию, справедливому и тайному» (*De gr. et lib. arb.*, с. XIII, 42, 942). Бог Сам «делает устойчивыми в добре тех, кого делает добрыми. Кто падет, значит, не был в числе предопределенных» (*ib.*, с. XII, 36, 958), ибо *Bog vitae huic, quando voluerit, ipse det finem* (*De dono pers.*, с. VII, 41, 108). *Donum Dei esse perseverantiam qua usque ad finem perseverantur*

in Christo (ib., с. I, 1. 993). «Предопределение святых есть ничто иное, как предведение и приготовление благодетей Божиих, которыми вернейшим образом освобождается тот, кто освобождается... никто не приходит ко Христу, если ему не будет дано, как дается тем, кто к тому избраны прежде создания мира» (ib., с. XIV, 34, 35). Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle, nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate» (с. XIII, 32–3, 1012–3). «Почему благодать Божия дается не по заслугам? Отвечаю, п. ч. Бог милосерд. Почему же не всем? Отвечаю, п. ч. Бог есть судия. Но поэтому и даром от Него дается дар благодати, и справедливым Его судом обнаруживается в других, что в тех, кому дается, приносит благодать. Не будем же неблагодарны, что, согласно желанию воли его, в хвалу славы Его, столь многих освобождает милосердный Бог от столь должной гибели, так что, даже если бы и никто не был освобожден, он не был бы несправедлив. Ибо по греху одного все осуждены осуждением не несправедливым, но справедливым. Итак, кто освобождается, да возлюбит благодать, и кто не освобождается, да признает должное. Если в прощении долга проявляется благость, во взыскании должного проявляется справедливость, и никогда не находится у Бога неправда – iniquitas» (ibid. с. XIII, 16. 1002), «Бог всячески воздает и зло за зло, ибо он благ; и добро за добро, ибо Он благ и справедлив. Только зло Он не воздает за добро, ибо Он не есть несправедлив» (De grat, et lib. arb., с. XXIII, 911).

Эта же мысль применяется и к donum perseverantiae, дару устойчивости до конца. «Бог судил за наилучшее к определенному числу святых примешать некоторых, которые не устоят. Своею волею падает, кто падает, и волею Божией стоит, кто стоит... следов, не самим собою, но силою Божией» (ib. 19, 1003). Отсюда проистекает самоочевидный вывод о предопределенном числе спасенных, которое не может быть ни увеличено, ни уменьшено (позднее Кальвин эту же мысль выразил с такою последовательностью, на которую не отваживался и бл. Августин, именно, утверждая, что Христос и приходил в мир для спасения только избранных). Quod ergo

pauci in comparatione rereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendaе, quia fit, ne quis veilit de suis meritis extollatur (De corr. et gr. X, 28, 933). Установление числа спасенных делается со ссылкой на Мф 3, 8–9 и (что еще слабее) на Откр. 3, 11). «Определено число (спасенных), так что никто из них не может прибавиться или убавиться» (XIII. 39, 340) Текст 1Тим. 2, 4 (о том, что Бог хочет **всем** человекам спастись), бл. Августин толкует в ограничительном смысле в применении ко «всем предопределенным» (De corr. et gr. XIV, 44, 933). Бл. Августин следующим образом истолковывает Рим. X, 32: Quid est omnium? Et eorum scilicet quos ex Gentibus, et eorum quos ex Judaeis praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit non omnium hominum, sed istorum omnium reminem damnaturus (De civ. Dei, 1. XXI. с. XXIV, 6 Р. L. XCI, 740), – произвольное толкование. Все предопределено, и «ничто не происходит, кроме того, что Сам (Бог) делает, либо чему допускает совершиться. Ибо Он властен и злую волю склонить ко добру, и обратить к падению (in lapsam pronas convertere) (ib. с. VI. 12. 1000), ибо «после падения человек не может устоять в добре своими силами, но обречен на принадлежность к massa perditionis» (с. VII, 13, 100).³⁷⁷ «Почему не всех учит, чтобы пришли ко Христу, а кого не учит, по справедливости (iudicio) не учит? Бог всех учит прийти ко Христу, не потому, что все приходят, но потому, что никто не приходит иначе. Но почему не всех учит, открыл апостол: Рим. 9, 18–23» (о разных сосудах гнева и милосердия, низкого и почетного употребления (De praed. sanct. С. VII, 14, 971). Избранность одних и неизбранность других остается secretum, для того, чтобы не возгордились первые и не ослабевали духом лишенные -donum perseverantiae» (с. XIII, 40, 940–1).

В отношении предопределения исключительную жгучесть приобретает вопрос о спасении в раннем возрасте умирающих детей, избранных к спасению во св. крещении, и отверженных, как его лишенных. Этот вопрос настойчиво выдвигался противниками, и к нему непрестанно возвращается и сам бл. Августин, который не сразу³⁷⁸ решился признать, что судьба некрещенных детей не блаженство, хотя умаленное, но даже не

умаленные, (*mitissimae*) а настоящие муки ада и смерть вторая, ибо они **не** призваны и **не** избраны. Их судьба явилась как бы *experimentum crucis* всей его теории, перед которым он не отступает (а за ним и вся западная церковь, сравнительно с которой восточная имеет лишь преимущество неопределенности). О детях (как и не имеющих дара устойчивости) говорится: «они не были из числа (спасенных), потому что не были призваны *secundum propositum*. Они не были избраны во Христе ранее создания мира, они не получили удела в Нем, не были предопределены по Его изволению. Ибо, если бы они были таковыми, были бы из числа их (спасенных), и, без сомнения, оставались бы с ними».³⁷⁹ Судьба спасенных (крещенных) и погибших (не крещенных) детей есть лишь частный случай общей формулы: *satis indicavit misericordiam et iudicium, misericordiam quidem gratuitam, iudicium debitum*.³⁸⁰ Совершенно особое место в доктрине предопределения занимает у бл. Августина христологический аргумент: и самое боговоплощение понимается им в свете предопределения, как его частный случай, и бл. Августин особенно торжествует о несокрушимости этого аргумента.³⁸¹ «Предустановлен Иисус, чтобы тот, кто по плоти был сыном Давидовым, был бы силою (*viirtute*) Сын Божий по Духу освящения, ибо Он рожден от Духа Свята и Девы Марии».³⁸² В Нем «все наилучшее приняла человеческая природа, *nullis praecedentibus meritis*». Та самая благодать, которою спасается человек, действовала и во Христе, и Св. Духом, Которым произошло, что Он не имел никакого греха. Бог предуведомил, что Он это совершит». «Предопределено было и таковое возвышение человеческой природы, выше которого не существует», так же, как и беспредельное уничтожение человеческой природы» (*ib.*). «И как один этот предопределен, чтобы стать нашим главою, так и многие мы предопределены, чтобы быть Его членами» (983). *Vocat enim Deus praedestinos multos filios suos, eos faciat membra praedestinati unici Filii sui*» (с. XVI, 32, 987). Предопределение Христа истолковывается, как образ предопределения «многих», с той лишь разницей, что в первом случае мы имеем предопределение воли одного ко благу,

исключающее всякий грех, а во втором «Он Сам из неправедных делает праведных без всякой предшествующей заслуги их воли», «делает из злой воли добрую».³⁸³

Следует еще отметить одну черту учения бл. Августина о благодати и свободе: был ли он (согласно позднейшей терминологии), супралапсарий или инфралапсарий? Иными словами, относится ли предопределение во спасение или отвержение к состоянию человека до первородного греха или **после** (и вследствие) его? Прямо в таком виде вопрос перед бл. Августином не возникал. Он думал, что человек мог устоять в невинности силою своей первозданной свободы, вспомоществуемой (или же не вспомоществуемой – это до конца не ясно) благодатью, но он делает весьма вразумительное сопоставление того и другого состояния, причем приходит к заключению, что спасающая благодать во Христе **после** грехопадения больше той, которая дана была до него, ибо последняя дает искупленным сделаться из злых добрыми in aeternum. «Если бы такую благодать имел первый человек, он никогда бы не пал. Но он был предоставлен своей свободе воли, которая «достаточна для зла, но недостаточна для добра, если не поможет всемогущий Бог. Если бы первый человек не оставил эту помощь своей свободной волей, он был бы всегда добрым; но оставил и оставлен. Т. о., он имел здесь свободу выбора и для оставления, и для утверждения. Такова была первая благодать, данная первому Адаму. Вторая много могущественнее, потому что ею не только восстанавливается утраченная свобода, но без нее он и не может ни постигнуть благо, ни утвердиться в нем: non solum posse quod volumus, verum etiam velle quod possumus. «Первая свобода воли была posse non peccare, новейшая же много больше – non posee peccare; prima erat perseverantiae potestas, donum posse non deserere; novissima est felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere».³⁸⁴

Если избрание совершается вне какого-либо личного свойства, всецело по произволению Божию, и относится лишь к ограниченному числу избранных, предопределенных до сотворения мира, то не является ли судьба неизбранных

предопределением к гибели или отвержением, *reprobatio*? Не есть ли это как бы неустранимая тень положительного избрания, так что *praedestinatio* включает в себя и *reprobatio*, как и провозгласил это в своей логической неустрашимости Кальвин? Последний не остановился перед тем, чтобы не избранных вовсе исключить из числа искупаемых кровью Христовой. Замечательно, что этот последний шаг у бл. Августина мы наблюдаем не в специально посвященных доктрине предестинационизма трактатах, но лишь попутно, как бы в виде обмолвки, но, конечно, выражающей подлинную мысль бл. Августина, именно в *epistola sive liber* (415 г.) *de perfectione iustitiae hominis*. Здесь же сказано прямо так: *in eo genere hominum quod praedestinatum est ad interitum (!)* И второе такое место встречается в трактате *De anima et eius origine* (419), lib. IV, т. 44, с. XI, 16, 533: «все люди, рождающиеся от единого Адама (Рим. 5, 18), пойдут во осуждение (*in condemnationem ire*), если не возродятся во Христе... кого предопределил к вечной жизни милосерднейший раздаятель благодати, который есть и справедливейший воздаятель наказания для тех, кого предопределил к вечной смерти – *praedestinavit ad aeternam mortem*: не только за то, что они совершают по воле своей (*volentes*), но даже если и дети ничего не совершают, то за первородный грех. *Haec est in illa questione definitio mea, ut occulta opera Dei habeant suum secretum salva fide mea*». Еще подобные же суждения: *De civ. Dei*, XII, с. 27, с. 376: «в этом первом человеке, который изначально был создан, даже еще не в силу очевидности (*sec. evidentiam*), однако уже в силу предведения мы считаем возникшими в человеческом роде два общества, как бы два государства (*civitates*). Из них имели быть люди, одни – предназначенные к общению со злыми ангелами в муках, другие с добрыми в награде, хотя на основании и тайного суда Божия, но справедливого». *De civ. Dei*, XXI, XXIV, I, с. 737: *Praedestmati sunt in aeternum ignem ire cuan diabolo*. *Enchyr.* с. 26, 279: *Bene utens et malis tanquam summe bonus ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam et ad eorum salutem quos benigne praedestmavit ad gratiam*. *Ep. CCIV*, 2. P. L., t. 33, 939: *Deus occulta satis dispositione, sed tamen iusta,*

nonnullis eorum poenis praedestinavit extremis. Бл. Августин больше не говорит о предопределении к гибели, но лишь о *massa perditionis*, оставляемой на суд (и, конечно, осуждение) по справедливости, но, разумеется, это есть лишь эвфемистическое вуалирование того, что по существу само собою очевидно. Бл. Августин, очевидно, здесь сам ужаснулся своей собственной логики и остановился на полпути. И эту же нерешительность и уклончивость унаследовала от него вся западная доктрина, заразив ею до известной степени и восточную: и Фома Аквинат, и Тридентское определение, (как и определение восточных патриархов), одним духом и небоязненно исповедуют предопределение к спасению, но отрицают отвержение или предопределение к гибели, в борьбе с прямолинейным, но единственно последовательным августинизмом Янсения и Кальвина. Последний оказался тем богословским трамплином, от которого отталкивается ортодоксальная доктрина предопределения.

Последний вопрос доктрины августинизма есть об основаниях для Божественного избрания или отвержения. Этот вопрос безответен для человека, ибо это есть тайна воли Божией: *me ignorari respondeo*. Этим незнанием отвечает³⁸⁵ бл. Августин на вопрос о *donum perseverantiae*, даваемое одним и не даваемое другим, и о судьбе крещенных и некрещенных умерших детей и т. п. *Fateor me non invenire quid dicam. Sic ei hoc quaeris quare; quia in hac re sicut iusta est ira eius, sicut magna est misericordia ejus, ita inscrutabilia iudicia eius.*³⁸⁶ «Неисследимо милосердие, которым Бог, кого хочет, жалеет, без всяких с его стороны предшествующих заслуг; и неисследима истина, с которою, кого хочет, ожесточает, также без всяких с его стороны предшествующих заслуг (*meritis*), но в большинстве общих с тем, кого Он жалеет... двух, одинаково начинающих, различен исход, при общих заслугах, при которых однако одни так освобождается великой добротой Божией, как другой осуждается безо всякой к нему несправедливости. Неужели же есть несправедливость у Бога? Никак (*absit*), но неисповедимы (*investigabilis*) суть пути Его».³⁸⁷

С разных сторон (от пелагиан) подвергался бл. Августин упреку, что его мировоззрение повинно в фатализме: аргумент непостижности путей Божиих является для него одним из главных оснований для отвержения этого упрека.³⁸⁸ И при всем этом бл. Августин утверждает наличие свободной воли в человеке на всем протяжении пути его. *Facile vobis, hoc dicit (Deus), Dabo vobis? Quare iubet, si ipse datuns est? Quare dat. si homo facturus est? nisi quia dat quod iubet, cum adiuvat ut faciat cui iubet? Semper est autem in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a iustitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala: aut a peccato libera est, quando servit iustitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae... Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit, ut velimus bonum... Certuim eet nos facere cum facimus: sed ille facit ut faciamus... Ut ergo volumus sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus, faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus... etiam perversas fidei contrarias volimtates omnipotentem Deum ad credendum posse convertere.*³⁸⁹ Эти и подобные тексты, которые можно умножить,³⁹⁰ свидетельствуют о том, что бл. Августин хочет сохранить и утвердить свободу воли, хотя обессиленную грехопадением, но и как послушное орудие в руках Божиих. В соответствии с этим он старается сохранить и значение «*correptio*», и всю волевою аскетику, и вообще делание заповедей, как оно утверждается в христианстве. Смерть насыщенного днями старца прервала чеканку этой доктрины, которую ему приходилось снова и снова оборонять от противников, обвинявших его в фатализме.³⁹¹

К характеристике августинизма

Могучая, хотя и парадоксальная, мысль бл. Августина оказала определяющее влияние на западное христианство в обоих его основных руслах – католичестве и протестантстве (и, напротив, не оказала почти никакого влияния на востоке, если не считать некоторого отраженного, скорее оборонительного характера определений о предопределении). Сложность этой системы сделала возможным, что в обоих руслах проявляются две различные тенденции, наличествующие в августинизме: защита человеческой свободы, наряду с ее отрицанием в религиозном детерминизме, – признание предопределения и, в то же время, попытка его ограничить. И католичество, и протестантизм с одинаковой силой восприняли августиновское учение о значении благодати в человеке, которое в антипелагианской, полемической напряженности упраздняло антропологию, вместе со связанным с нею учением о богочеловечестве. Спасение верую чрез благодать, с одной стороны (в протестантизме), и спасение в пределах единоспасающей церкви, как организации благодатной жизни (в католичестве), определило умонастроение западного богословия, сделав его вообще преимущественно **сотериологическим**. В этом сотериологическом акценте, конечно, лежит печать августинизма. Но далее, в своих частностях, обе его ветви определяются в полной противоположности, но одинаково в зависимости от бл. Августина, на его учение опираясь. В частности, – католичество утверждает преимущественно значение человеческой свободы, с активным ее участием в деле спасения, в приобретении заслуг, *merita* (сделавшихся основной категорией католического богословия) и увеличения благодати, *augmentum gratia* на основании этих заслуг (а далее отсюда следует и доктрина сверхдолжных сил, *opera supererogatoria*). В католической стилизации (по определению папы Гелазия, – (Denzingeri n. 165) – бл. Августин (*cuius doctrinam secundum praedecessorum meorum statuta Romana sequitur et probat Ecclesia*) выступает

защитником католического прагматизма. Между тем анафематизмы Тридентского собора в защиту свободы воли,³⁹² в сущности, применимы к историческому августинизму не меньше, чем к протестантам, которых они имеют поразить. Лютер именно развивал мысль бл. Августина относительно бессилия к добру воли падшего человека, а в этом смысле и отсутствия самой свободы, которая дается лишь благодатью, провозглашал учение о «рабстве» воли, *de servo arbitrio, liberum arbitrium est mortuum*, – с проистекающим отсюда квиетизмом и пассивизмом. Кальвин же, до конца развивая эту сторону мысли бл. Августина, защищал, вместо свободы, предвечное и непреложное *conilium Dei* в предопределении, т. е. сделал человека всецело орудием в руках всемогущего Бога.

Аналогичным образом определилось отношение обеих ветвей западного христианства к учению бл. Августина о предопределении: вопрос о нем представлял большое место католической церкви в течение средних веков. Ей пришлось иметь дело с предестинационизмом Гинкмара, прямо утверждавшим два предопределения: к блаженству и к вечной муке.³⁹³ Ей, хотя в общем удавалось замазывать трещины, никогда не удавалось связать концы с концами.³⁹⁴ В реформации же, именно в кальвинизме, с новой силой вспыхнула иррациональная идея предопределения не только к спасению, но и к гибели, и соответствующие анафематизмы Тридентского Собора, направленные против кальвинизма, в сущности бьют и по августинизму.³⁹⁵ Следует признать, что августинизм остается до сих пор определяющим западное богословие не только своими мотивами, но и раздирающими его противоречиями, он – не изжит и не преодолен, что и вообще находится здесь в связи со слабым восприятием идеи богочеловечества, как основы антропологии. Нам, восточным, дано преимущество свободы в отношении августинизма, и ею мы должны воспользоваться, чтобы обнажить его противоречия и обострить проблематику, которая и есть самое важное и ценное в этой системе.

Бл. Августин поставил проблему о взаимоотношении Бога и человека, притом – Бога во всей абсолютности и всемогуществе

Его, а человека – во всей его приниженности, во **внебожественной** человечности его. Бог и человек сопоставляются у бл. Августина как две противолежащие и, хотя и взаимоотносящиеся, но и взаимно чуждые, непроницаемые величины, причем уже самое их сопоставление возбуждает основное недоразумение: Бог есть бесконечная величина, человек – конечная, которая обращается в нуль перед бесконечной. Спрашивается, в каком же смысле могут сопоставляться и сравниваться эти величины? Для самого этого сопоставления отсутствует *tertium comparationis* – основание для сравнения, каковым является только идея Богочеловечества, Божественной и тварной Софии. Из этой основной трудности и неверности проистекают и производные, также как и колебания мысли бл. Августина.

Прежде всего, его учение о человеческой свободе, благодаря отсутствию антропологической установки, отличается полной неясностью относительно того, что же означает она в точном смысле. Она предстает в трех разных модусах: 1) свобода до грехопадения, характеризующаяся способностью **выбора** между добром и злом; 2) свобода после падения, которая не имеет этого выбора и есть рабство греху; 3) свобода облагодатствованная, которая получает способность также без выбора определяться, но уже к добру. В чем же состоит то объединяющее начало, которое позволяет говорить именно о **свободе**, одинаково в отношении ко всем этим трем, взаимно друг друга исключаящим, ее определениям? И есть ли эта свобода нечто самоочевидное, не нуждающееся или не допускающее самоопределения? Очевидно, нет. Остается понимать ее в каком-то **формальном** смысле, известной *aseitas*, действия живого существа в отличие от мертвого, но тогда отличается ли она и от спонтанности животного мира? Совершенно очевидно, что бл. Августин не мог отказаться от свободы по мотивам сотериологическим и пастырским: только к свободе может быть обращено «*correptio*», и всякое увещание, требование, угроза и призыв. Но не является ли противоречием обращаться с призывом к свободе несвободной, детерминированной, порабощенной? Вся проблематика

свободы воли в отношении детерминированности ее встает здесь и требует рассмотрения, или хотя бы устранения, но для бл. Августина эти трудности как бы не существуют. Его учение о свободе воли, лишенное всякого антропологического основания, остается бессодержательным и может быть обращено в разные стороны, что мы и видим: католичество берет свободу воли в первом модусе, соединяя его с третьим, протестантство же во втором, но тоже соединяя с третьим, и оба они правы в отношении к августинизму, по существу безответному. Если понимать свободу воли, как *liberum arbitrium indifferentiae*, т. е. как она существовала до грехопадения, то это означает, что она является трансцендентной, ибо жизнь мира и в нем падшего человечества не знает этой свободы выбора, но имеет дело лишь с двумя видами детерминированности: рабства греху, в состоянии естественном, и своеобразного рабства благодати для избранных. В том и другом случае бл. Августин учит **не** о свободе, а о **несвободе** воли, и возникает вопрос, как же может быть понят этот трансценз от свободы к несвободе? Бл. Августин его не замечает, как и вообще истолкование первородного греха, играющего столь существенную роль во веем его построении, у него отсутствует есть ли это лишь наследственная болезнь, но тогда почему же она вменяется, как грех, за который даже умершие без крещения младенцы должны быть наказаны вечными муками? Если же это есть действительно личный грех, то когда и как он совершен и, главное, где та свобода, силою которой он только и может быть совершаем, раз она утеряна уже в грехопадении Адама? Все учение о свободе у бл. Августина отличается поэтому механичностью и многосмысленностью.³⁹⁶

Следует отметить одну непоследовательность бл. Августина относительно свободы до грехопадения и после него. Он считает, как мы видели, действие благодати после грехопадения большим, нежели до него, поскольку последнее дает избранным **невозможность грешить**, первое же лишь **возможность не грешить**. Почему такая разница? Разве человеческая свобода до грехопадения не является полнее и, так сказать, неомраченней, нежели после него? И даже можно себя

спросить: как при наличии действия благодати вообще возможно было грехопадение? Конечно, у бл. Августина может быть на это готовый ответ в ссылке на непостижимость путей Божиих. Однако в доктрине благодати, которую развивает бл. Августин, несмотря на эту ссылку, ее несогласованность чувствуется, как противоречие, или же как *deus ex machina*, который действует в одном случае так, а в другом иначе, в зависимости от немотивированного произволения. Это еще в большей степени по существу упраздняет свободу, делая ее извне до конца детерминированной. Поэтому остается признать, что ответа на вопрос, как возможен первородный грех, у бл. Августина мы не находим, а между тем факт этого греха есть ключевая позиция, определяющая всю его дальнейшую антропологию.

Но самая трудная, а вместе и важная сторона этой доктрины есть соотношение между человеческой свободой и Божественным воздействием, – благодатью и всемогуществом. Очевидно, здесь и не может быть никакого «взаимодействия», в смысле соотношения двух сополагающихся начал, принадлежащих к одной и той же онтологической плоскости (хотя бы как взаимодействие человека с человеком). Здесь не может быть взаимодействия, но только действие, односторонний акт Бога над человеком или в человеке, *deus ex machina*. Это мы и имеем, последовательно постулируемое, в учении о неотвратимом и неодолимом характере благодатного воздействия на человека. Оно осуществляется силою неотразимого услаждения, как бы внутреннего убеждения. Это – важная, глубокая и плодотворная мысль бл. Августина, однако же, здесь мы должны отметить покоряющее действие благодати относительно человеческой свободы, вполне аналогичное покоряющему действию греха в состоянии несвободы падшего человека. И в том, и в другом случае мы имеем один и тот же итог, – сплошную детерминированность человеческой воли, ее несвободу. Отсюда очевидно, что та или иная форма детерминизма уже заранее постулируется этим мировоззрением: то или иное определение извне, как «предопределение», властно над несвободной волей человека,

неизбежно являвшегося марионеткой в руках судьбы. Августинское учение о несвободе воли есть, конечно, система, хотя и непоследовательного, фатализма. Пелагий и его последователи пытались, хотя, может быть, и неумело, защищать антропологический принцип, – самоопределение человека. Бл. Августин в полемическом увлечении, вместо человека поставил под механизированного робота, с девизом: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.

Пробным камнем для доктрины бл. Августина является его христология, в частности, тот аргумент, который он извлекает из факта боговоплощения в пользу своей доктрины. Чуждый антропологии, как общему учению о человечестве, бл. Августин понимает боговоплощение, как сплошное *deus ex machina*, действие благодати по предустановлению. Христос рождается Духом Святым, и Духом же Святым, т. е. силою благодати, проходит Свое служение. Поэтому, боговоплощение всецело есть действие Бога над человеком. Такая христология, очевидно, наклоняется в сторону еutihанства и монофелитства, поскольку в ней не находится места ни для собственной жизни человеческого естества во Христе, ни для человеческой воли, и вообще является существенно нехалкидонской. В ней нет места ни участию в боговоплощении предков Спасителя, с Пречистой во главе, ни Его собственному спасительному, богочеловеческому подвигу, борению и истощанию, так что почти забывается собственная жизнь ипостасного Логоса, соединившего Свое божественное естество с человеческим. Он есть, в стилизации бл. Августина, скорее объект всемогущества Божия,³⁹⁷ нежели субъект, Богочеловеческое лицо. Это неблагополучие в христологии является симптоматическим для уклона всей августиновской доктрины в сторону божественного детерминизма, для которого человек есть лишь объект воздействия, а его свобода... некая вещь. Связующим началом для всей доктрины августинизма является *praedestinatio*, которую он отождествляет с *praescientia*. Так, как вопрос ставится в августинизме, он есть, несомненно, система двоякого предопределения или фатализма, как в этом совершенно справедливо упрекали бл. Августина его

пелагианствующие оппоненты. Является простою непоследовательностью и уклончивостью со стороны бл. Августина, что он не хочет признать *reprobatio*, как одну из возможностей общей *praedestinatio*. После первородного греха весь человеческий род обречен на гибель, есть *massa perditionis*. Из этой массы избираются некоторые, которые предопределяются к спасению и получают для этого соответствующие благодатные средства; остальные оставляются своей собственной участи. Без всякого преувеличения можно сравнить такое положение с больницей, в которой содержатся безнадежные, умирающие больные: врач, который имеет целебное средство, дает его по своему произволу только избранным, оставляя прочих умирать. Неужели же это бездействие врача не является также и действием не менее, нежели его прямая помощь избранным? И кого же может удовлетворить эта словесная, терминологическая разница между *praedestinatio* и *praescientia*, тем более, что сам бл. Августин утверждает тождество того и другого («противоположность их различавшим пелагианам»? Естественно, что именно около этого пункта сосредоточиваются наибольшие разноречия, а уклончивость самого бл. Августина в вопросе *oreprobatio* смущает многих.³⁹⁸ Каким же образом может быть иначе, если в системе августинизма отсутствует собственно человеческое самоопределение от свободы (последняя, по крайней мере, исчерпывается первородным грехопадением, а после него прекращается)? Если иметь две соотносящиеся величины: абсолютное всемогущество и всеведение Божие на одной стороне и немощное, поработное грехом человеческое естество на другой, то ясно, что последнее **при всех условиях**, положительно или отрицательно, определяется произволением Божиим. А это произволение в своей непостижности и сокрытости от человека является божественным **произволом**. Августинизм и есть такая система божественного произвола, применяющего, в отношении одних, любовь и снисхождение, а в отношении других справедливость, хотя можно ли при наличии такого радикального детерминизма даже говорить о справедливости, которая предполагает

вменение и, следов., вменяемость? По крайней мере, в уголовном праве справедливость опускает свой меч и отказывается судить тех, кто по состоянию своему признается невменяемым и безответным, а здесь беспощадному суду отдаются не только взрослые, но и новорожденные дети. Фактически получается, что вся ответственность за судьбы твари бл. Августином возлагается на Бога.³⁹⁹

Если бл. Августин формально и преодолел манихейство, борьба с которым, внешняя и внутренняя, была делом его юности, то в системе предестинационизма он принимает его внутрь и делает Бога ответственным за добро и зло, для чего в манихействе, с большей последовательностью, имелось два бога: белобог и чернобог. Сотериология здесь становится и эсхатологией. Бог в предвечном плане Своем, еще до рождения, предназначает одних ко спасению, других оставляет (т. е. отрицательно предназначает на гибель). Как это позднее со всею последовательностью выразит Кальвин, Бог создал часть человечества для ада, как и вообще ад, во славу Своего могущества, *suverenitas*, а бл. Августин саркастически называет оригенствующих «жалостниками», *miserecordes*. Здесь вопрос эсхатологии восходит уже к общему учению о Боге и основаниях творения мира: здесь расходятся пути христианства и... ислама. Следует еще отметить ту черту предестинационизма, что он есть антропоморфизм, именно без остатка включает Бога во временный процесс (конечно, как и кальвинизм). Хотя и там, и здесь говорится об *aeternum propositum*, однако тут же неожиданно вводится временное *prae*: *praescientia*, *praedestinatio*. Дело представляется так, как будто Бог, прежде чем творить мир, подумал, предопределил, и затем сотворил мир по заранее решенному плану, который Им и выполняется (здесь есть сходство с деизмом, разница лишь в том, что в деизме все уже включено заранее в механизм мира, так что Бог в его жизнь уже не вмешивается, а здесь вмешательство осуществляется непрерывно). Такое представление (очевидно, навеянное заведомо антропоморфическим языком ап. Павла в Рим. 8, 28–30), очевидно, недостаточно для выражения отношения Бога к миру, но мы не находим иного у бл. Августина

(несмотря на то, что именно у него – в Confessiones – мы встречаем наиболее сильное в патристике учение о времени в отношении к вечности). Пролог в небе у него содержит уже всю историческую драму и ее эпилог, и актеры суть лишь марионетки, приводимые в движение извне (здесь снова чувствуется отсутствие христологической антропологии, учения о Богочеловечестве у бл. Августина). Отношение между Богом и человеком определяется внешне, механически, человек есть вещь в руках Творца, для Него Самого онтологически безразличная. Оно определяется всемогуществом и произволом, вообще божественным абсолютизмом, в которой любовь занимает место лишь подчиненной частности, а внутренняя сообразность, – если можно так выразиться, – взаимная связь и антропологическая взаимообоснованность Бога и человека просто отсутствует. Человек является внешним для Бога объектом властвования.

Эти черты августинизма ярче всего проступают в его истолковании оснований предопределения, когда он чувствует себя призванным выступить в роли друзей Иова, адвокатом Бога. Естественно то противление, с которым встречается в незатемненном человеческом сознании **апология произвола**, хотя и Божественного.⁴⁰⁰ Такая теодицея – *sic volo sic iubeo* – может удовлетворить лишь заранее удовлетворенных и загипнотизированных в покорности. Зато у других она вызывает карамазовское: я не Бога не принимаю, но мира Его не принимаю. Бл. Августин, как мы видели, на все вопросы об основаниях божественного избрания одних и неизбрания других отвечает исповеданием своего незнания и ссылкой на неисследимость и неисповедимость путей Божиих. (Он здесь также применяет текст Рим. 11, не замечая, что у апостола это говорится именно в отношении ко всеобщему помилованию: «и всех заключил в неповиновение, чтобы всех помиловать», а у бл. Августина в прямо противоположном смысле). Постулат отрицательного богословия в данном случае, конечно, вполне уместен и не может быть оспариваем, однако для него должно быть определено место, чтобы иначе он не сделался прибежищем лукавства и уклончивости мысли. К сожалению,

именно последнее мы имеем у бл. Августина. Он развивает чисто рациональную, логически связную теорию спасения одних и гибели других, причем это есть у него вместе с тем и теодицея, которая по замыслу должна удовлетворять запросы человеческой пытливости. И вот, приведя свою дедукцию в логический тупик безысходности, где человеческий ум вопрошает, будучи по необходимости приведен к этому вопрошанию, бл. Августин отвечает неведением и неисповедимостью путей Божиих. Этот отказ от ответа испытывается не как подвиг веры, смиряющейся пред неисповедимым, но уклончивый самообман. Того, лишённого всяческого основания, **произвола** в избрании и неизбрании, которому учит здесь бл. Августин, не может и не должна принять незатемненная человеческая совесть, даже пред лицом угрожающих запретов для мысли (что так вообще принято в вопросах эсхатологии). Его собственная теория предестинационизма, – она же теодицея и эсхатология, – его **обязывает** к ответу: если он утверждает одно, то должен признать и другое. Если он рационализирует силу и значение избрания, то должен указать и его основания. Иначе в самом основании доктрины оказывается дыра. Этим иррациональным разрывом ткани она вся разрывается сверху донизу. Рабство мысли не есть богословие. Здесь не антиномия и не законное неведение, но просто тупик.

В построениях бл. Августина вообще нет места тайне, напротив, здесь все рационализировано, все вопросы принципиально отвечены. Если великий апостол говорит о непостижимой глубине Премудрости Божией на путях всеобщего спасения, то здесь эта непостижимость применяется к тому, что сделано вполне постижимым, именно как произвол избрания, и в этой произвольности не остается ничего таинственного. Подлинно неисповедимы пути Божии, но правы стези Его. Здесь же, под предлогом неисповедимости, упраздняется и самая правда. Не может быть, под предлогом неведения, приписано Богу то, чего наша совесть и разум не могут принять, как истину и правду, усматривая здесь противоречие в Боге Самом. Это есть кощунство, а не смирение, – доктринёрство, а не *docta*

ignorantia, или мудрое и благочестивое неведение. И нельзя успокоить совесть цитированием не относящихся к делу текстов.

Т. о., Августинский предестинационизм внутренне разлагается, терпит катастрофу, хотя и остается незабываемым памятником человеческой мысли, до конца проходит известную ее тропу. Это есть, так сказать, эксперимент богословской мысли, предназначенный скорее для исторического ее музея, а не для жизни, где он является мертвым призраком.

Остается еще одна сторона августинизма доселе неразобранной, именно его экзегеза, – библейское обоснование.

О предопределении по ап. Павлу Рим. 8, 28–30 и Еф. 1, 3–12 в толковании бл. Августина

Бл. Августин в изложении своего учения о предопределении экзегетически опирается преимущественно на указанные тексты ап. Павла, подвергая их отвлеченно-буквалистическому истолкованию, вне общего контекста развития мысли у ап. Павла. Главным для него текстом является, конечно, Рим. 8, 28–30: «знаем, что любящим Бога, призванным по Его произволению τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν все содействует ко благу, ибо кого Он предузнал – προέγνω – тех и предопределил – προώρισεν – быть подобными συμμόρφον – образу Сына Своего, дабы Он был первородный между многими братьями, а кого Он предопределил, тех и призвал ἐκάλεσεν – а кого призвал, тех и оправдал – ἐδικαίωσεν, – а кого оправдал, тех и прославил – ἐδόξασεν». – Бл. Августин многократно ссылается на этот текст, видит в нем выражение общего и исчерпывающего отношения к миру, определяемого в духе всепроникающего детерминизма и, по-видимому, исключающего всякое значение свободного самоопределения человека. Это толкование способно действовать на душу смущающим и соблазняющим образом. Экзегеза пытается спастись от этих устрашающих утверждений, начиная еще с пелагиан и Златоуста⁴⁰¹ чрез различие и – до известной степени – противопоставление предвидения, предмет которого якобы относится к свободе человеческой, и предопределения, которое является как бы последствием или выводом этого предвидения. Бл. Августин неумолимо и не без известного формального основания настаивает, что предвидение Божие есть и предопределение и, т. о., с ним тождественно в едином предвечном акте. Сюда же он присоединяет и Еф. 1, 3–12, где говорится, что «Бог избрал нас ἐξελέξατο – во Христе прежде создания καταβολῆς мира... Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа по благоволению воли Своей», причем это нас толкуется, без достаточного основания, ограничительно, в противоположение не избранным к тому. (Впрочем, этот текст

имеет у него значение второстепенное и, так сказать, дополнительное). Не входя в подробности сложной экзегезы послания к Римлянам (лучшие представители современной науки вообще отказываются видеть в Рим. 8, 28–30 детерминистически-фаталистический оттенок смысла,⁴⁰² мы можем все-таки констатировать всю несостоятельность буквалистической Августиновской экзегезы. Ап. Павел излагает в данном тексте свою мысль заведомо антропоморфически, применяя к предвечному определению Божию термин времени: предведение, предопределение, и тем самым включая акты Божии во временность мира, как во времени ему предшествующие. Само собою разумеется, такое словоупотребление требует нового богословского истолкования (см. ниже). Бл. Августин **утрирует** антропоморфическую сторону изложения ап. Павла и деистически превращает Бога в механика, заводящего машину мира и все и вся в ней предустанавливающего (конечно, в полной несогласимости с собственной доктриной бл. Августина о свободе воли). Но это деистически-детерминистическое истолкование, прежде всего, **не** соответствует общему контексту послания к Римлянам, как и всему прагматическому, скорее волевому духу посланий ап. Павла. Основная тема послания к Римлянам есть спасение не делами закона и не на основании избрания, понятого как легальный титул и привилегия, но верою в искупительную жертву Сына Божия и соответствующей жизнью по вере. И даже именно в самой 8 главе апостол обращается с увещанием жить не по плоти, но по духу (12–13), не в духе рабства, но усыновления (15), вдохновляемыми и поддерживаемыми Духом в немощах, страданиях и терпении. И, в качестве **особого утешения**, апостол свидетельствует о благой воле Бога к людям, выражающейся в общем определении быт им **подобными образу Сына Его**, а потому и о соответствующем промыслении и помощи людям, без которой они не могли бы достигнуть этой высокой цели: любящим Бога **«все содействует ко благу»**. И выражения о предведении и предопределении есть только особая словесная форма для выражения этой любви Божией, но вовсе не включает в себя

того ограничительного значения, которое вложил в них бл. Августин, а затем Кальвин, именно, что Бог одних избрал, а других отверг, или что здесь говорится не только об избранных, но и о не избранных. Напротив, здесь говорится о (пред)-избрании и (пред)-определении **вообще**, как общем основании сотворения человека и отношения Бога к миру (то же самое, и еще с большей очевидностью, относится и к Ефес. 1, 4), это есть в полном смысле благовестие о спасении. И это с полной ясностью подтверждается в дальнейших торжественных словах того же самого текста: 8, 31–2: «если Бог за нас, кто против нас? Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за **всех нас** – ὑπὲρ ἡμῶν πάντων – как с Ним не дарует нам τὰ πάντα – всего?» Именно это сопоставление: πάντων-πάντα имеет на себе логическое ударение, совершенно противоположное тому, которое делает бл. Августин, оно говорит не об ограничительной исключительности спасения, как привилегии некоторых, но об его всеобщности, универсальности дела Христова. (И это же самое подтверждается и 2Тим. 1, 9: «спасшего нас и призвавшего καλέσαντος призыванием – κλήσει – святым, не по делам нашим, но по Своему изволению – πρόθεσιν – и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен», и особенно 1Тим. 2, 45: «который хочет, чтобы **все люди** πάντας ἀνθρώπους – спаслись и достигли познания истины, ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками ἀνθρώπων – человек Христос Иисус». Как мы видим, этот текст, говорящий об универсальности спасения, бл. Августин принужден толковать с явным насилием над его прямым смыслом, ограничительно: **все = все избранные**). И кончается 8 глава в полном соответствии с этим благовестием спасения (и, конечно, в полном несоответствии с ограничительным толкованием бл. Августина) гимном любви Божией; «кто отлучит нас от любви Божией» (35–39). Все трудности и искушения, «все преодолеваем силою Возлюбившего нас»... «Ничто «не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем». Если принять еще во внимание, что даже и для бл. Августина избрание составляет тайну Божию, неведомую самим человекам, то его мы

необходимо должны отнести не к ограниченному числу избранных, но к человечеству вообще, точнее, к **богочеловечеству**, которое и есть предвечное основание **тварного** человечества.

Все предыдущее содержание, гл. 1–8 послания к Римлянам, представляет собою как бы общую предпосылку для обсуждения мучительной для самого апостола и соблазнительной для всех проблемы, – об избрании и отвержении Израиля, **еврейского вопроса** в религиозной его постановке. Антиномика этого вопроса заключается в одновременном признании неотвержимости избрания и отвержении не принявшего Христа Израиля, причем в развитии этой антиномики ап. Павел, переходя от тезиса к антитезису и обратно, касается и путей водительства Промысла Божия в **истории** (для бл. Августина эти «историософские» проблемы превращаются незаметно также в проблемы вечного спасения и гибели). В развитие своих мыслей, ап. Павел допускает, вдобавок еще с раввинистической манерой мысли и изложения,⁴⁰³ которая здесь чувствуется сильнее, нежели в других местах, некоторые детерминистически-фаталистически **звучащие** тексты, которыми и пользуется бл. Августин для подтверждения своей собственной доктрины. Сюда, прежде всего, относится знаменитый текст о Ревекке, а далее о Фараоне. Обрисовывая пути водительства Божия в подлинном избрании «детей Божиих», которое не зависит от «дел», т. е. заслуг (ибо никакие заслуги недостаточны, чтобы обосновать избрание, быть ему адекватными), апостол говорит: «ибо, когда они (дети Исаака) еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, – дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, сказано было ей: «больший будет в порабощении у меньшего» (Быт. 25, 23), как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Мал. 1, 2–3). Что же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею» (Исх. 33, 19). Итак, «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» (9, 11–16). Прежде всего, о чем говорится в этом примере Исава и Иакова? Об

известном выборе для определенных целей Промысла в истории, но отнюдь не о спасении или гибели (выражение у прор. Малахии «возненавижу» совсем не имеет буквального значения и относится лишь к различным судьбам и преимуществам Израиля сравнительно с Исавом, который тоже получает от отца своего благословение, хотя и не на первенство). Здесь вообще свидетельствуется мысль об участии Бога в истории. Отсюда, конечно, возникает своя особая проблематика о **взаимодействии** Бога и человека, об основаниях его и соотношении человеческого самоопределения и Божьего определения, еще точнее, об **относительности** человеческой свободы. Но это есть, конечно, совершенно иное, нежели то, что видит здесь бл. Августин,⁴⁰⁴ ибо здесь нет речи о предопределении в том смысле, как говорится в главе 9, напротив, здесь берется совсем иная проблема.

Она же разворачивается дальше на примере фараона: «ибо Писание говорит фараону: «для того самого Я тебя и поставил, чтобы показать над тобою силу Мою, и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле» (Исх. 9, 16). «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (17–18). И далее: «Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к гибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе» (22–3). Сюда же относятся подобные тексты: «Господь ожесточил сердце фараона» (Исх. 9, 12, ср. 4, 21). Здесь говорится опять-таки не об избрании и отвержении, но о том, что Бог направляет для Своих целей и человеческие немощи, даже и ожесточение, о «List der Vernunft», не более, в связи с изъяснением исторических судеб Израиля. Текст, во всяком случае, не имеет отношения к вопросу о путях личного спасения или отвержения.

Эту же мысль об отношении к миру Бога, как Творца и Промыслителя, выражает апостол в парадоксальном сравнении Бога с горшечником. «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиной, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного (употребления), а

другой для низкого?» (9, 20–2). Парадоксальность этого сравнения в том, что оно выделяет, изолирует из всего комплекса отношений к миру Творца и Промыслителя только **одну** сторону, именно **активное** отношение Творца к творению, – так бот создает Адама из глины, чтобы далее вдунут в него душу живу. Но отсюда никак не следует, чтобы сравнение с горшечником и глиной можно было применить к **целому**, видеть здесь характеристику всех взаимоотношений Бога и человека, следов., с совершенным исключением свободы и всякого самоопределения человека. Бог не горшечник, и человек – не глина. При изъяснении всякого приточного образа важно установить правильный угол зрения, найти *tertium comparationis*. В данном случае сравнение относится к всемогуществу Творца в творении мира, Своим творческим актом определяющего что творения во всех его разновидностях. Здесь выражается характер **тварности**, согласно которому человек не сам себя сотворил, но себе **дан** от Бога, что отнюдь не исключает однако его собственной, хотя и тварной, свободы и самоопределения. И все творения, при всем их различии, имеют на себе любовь Божию, несут печать этой любви, **удостоены** бытия и, в свою очередь, по-своему его достойны, хотя это и суть **различные** сосуды. И сравнение сосудов для почетного и низкого употребления отнюдь не надо понимать *in malam partem*, как выражение превознесения одних и презрительного уничижения других. Здесь, как нельзя более уместно вспомнить другое сравнение ап. Павла о разных членах тела Церкви, одинаково важных и нужных во всем различии (1Кор. 12, 14–26).

Положительная же сторона образа ап. Павла о горшечнике и глине состоит в том, что творческим актом Божиим определена онтологическая основа, а вместе и судьба каждого творения, с его свободой включительно, которая не абсолютна, но относительна, и движется лишь в пределах своих онтологических граней. В этом смысле и сказано: «ибо дары и призвание Божие непреложны» Рим. 11, 20). Бог-Творец не **предопределяет**, но **определяет** образ всякого творения, и все многообразие его включает, как одно из предусловий, в неисследимые пути Премудрости Своей в промышленности о мире.

Применительно к еврейскому вопросу, который стоял на очереди, это значит, что по изволению Божию, Богом сотворен был еврейский народ, как таковой, и не-еврейские народы, языки (как в яйце бывает желток и белок). Далее разъясняются свойства истинного Израиля и загадочные его судьбы. Но самое замечательное во всем этом суждении о судьбах Израиля, которое представляет собой, бесспорно, прагматический центр этого **послания к Римлянам об Евреях**, что в нем выносятся не приговор о разделении избранных и неизбранных, призванных и отверженных, но, вопреки бл. Августину, о всеобщем помиловании, как Израиля, так и не-Израиля. И это не только в столь замечательном, загадочном и многосмысленном вопросе о спасения всего Израиля (сейчас этот вопрос вне нашего рассмотрения), но и связанных с ним судьбах мира языческого. «Как и вы некогда были непослушны Богу, а ныне помилованы, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. **Ибо всех заключил Бог** в непослушание, чтобы всех помиловать» (11, 30–33). И это созерцание судеб Божиих исторгает из сердца апостола ликующий гимн (которым столь насильственно для своего собственного, совершенно противоположного воззрения, злоупотребляет бл. Августин, применяя его к безответности относительно избрания не только к спасению, но и к гибели). «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему (Пс. 40, 13)? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? (Пс. 40, 13–14). Ибо **все из Него, Им и к Нему** – ἔξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν Ему слава во веки. Аминь» (11, 33–6). В этих словах – центр всего послания, его главная мысль, совершенно противоположная Августиновскому истолкованию. Если уж можно отыскивать здесь учение о предопределении (по крайней мере, в тех пределах, в каких оно вообще допустимо), то это следует делать не в отношении к Августино-Кальвинистическому предопределению одних ко спасению, а других к оставлению на погибель, но ко всеобщему **помилованию**.

Итак, анализ этого сложного и трудного отрывка Рим. 8, 28 – 11, 36 приводит к тому общему заключению, что он вовсе не имеет того значения, которое может быть ему придано вне контекста. Текст об предуведении и предызбании имеет значение не эсхатологическое, а только промыслительное. Он выражает ту общую мысль, что спасение человека не приобретается **делами** закона, по праву и на законном основании, согласно раввинистической доктрине, отчасти унаследованной католической догматикой, но подается Богом силою искупительной жертвы Христа и осуществляется водительством Промысла Божия, который действует неисповедимыми для человека путями. Эти пути, как они предстают пред человеком, есть, в антропоморфных образах выраженное, предведение и предопределение Божие. Тайна Промысла Божия в его премудрости и ведении соединяется с тайной всемогущества Творения в его многообразии, устанавливающего лики и качества творения. Все это в совокупности определяет всеобщую божественную детерминированность творения, которая не исключает, но включает, предполагает участие человеческой свободы, ее самоопределения. Дело религиозной философии и богословия соединить в общей концепции оба тезиса, которые извне звучат, как противоречие или, по крайней мере, антиномия (что отнюдь не есть одно и то же) и, след., как тезис и антитезис. В богословской насыщенности своих посланий ап. Павел дает материал, как тему для богословствования, сам им однако не занимаясь. С царственным величием духоносного благовестника и с унаследованной раввинистической техникой письма он полагает рядом да и нет, иногда даже в одной и той же фразе. Одно из самых характерных сочетаний подобного рода антиномических утверждений мы имеем в тексте Флп. 2, 12–13, на который во второй, детерминистически звучащей части так много ссылается бл. Августин для подтверждения своей собственной доктрины: **«со страхом и трепетом совершайте свое спасение, ибо – θεός – Бог есть производящий – ὁ ἐνεργῶν – в вас и желание и действие по благоволению»**. Первая половина текста обращена к

человеческой воле и свободе, вторая говорит о Божественном действии в нас. Это взаимоотношение и составляет основную проблему историософии, которая дана в апостольских посланиях. В них ап. Павел с одинаковой легкостью переходит от тезиса к антитезису.⁴⁰⁵ В частности, в посл. к Рим., после гл. 8, 28 – 11, 36, ап. снова переходит к **увещательной** части, так же, как она и предшествуется учением о вере, как подвиге человеческой свободы (мысль с особенной ясностью раскрывается в посл. к Евр. 11). Да и вообще, при предположении Августиновского детерминизма, который он включает в посл. к Рим., как бы теряет значение все учение не только В. 3. (прежде всего, декалог), но и Евангелия и всего Нового Завета, ибо все оно обращено к человеку, к его активности и свободе.

Paris. № 882

IMPREMERIE DE NAVARRE, 11, rue des Cordelières, Paris XIII

Склад изданія:

LES ÉDITEURS RÉUNIS

29, Rue Saint-Didier

PARIS (XVI^e)

Примечания

¹ - Ср Свет Невечерний, глава о тварном ничто.

² - Даже если понять идеи, как живые существа (Флоренский) и превратить мир идей таким образом в своеобразный Олимп иерархий или сущностей, то и для этого многобожия остается безответен вопрос как эти боги проникают в мир и как связывается множество идей во едино. Во всяком случае, и иерархический Олимп нуждается в своем Зевсе, которого у Платона нет.

³ - Аристотель упрекает Платона в том, что его идеи не объясняют движение, суть принципы, но не суть причины.

⁴ - De coelo I, 12, 282 а 25 На всей системе Аристотеля лежит печать античной ограниченности. Ей, во-первых, несвойственна идея творения мира и его сотворенности, а, следовательно, и учение о Боге-Творце (вместе с соответственной проблематикой). Во-вторых, она существенно имперсоналистична, поскольку отсутствие идеи личности вообще характерно для всего эллинизма: Первый Двигатель, Бог, не есть Личность, Он остается как некое оно: τὸ ἔρῳμενον, τὸ ἀυαθόν. Правда, ему приписывается жизнь τὸ ζῶον, но и это определение не выводит мысль на путь персонализма. Все это определяет систему Аристотеля, как монистический космизм, иерархическое миробожие, с недвижным двигателем в основании. Этот первый двигатель, божество, есть энтелехия мира, его высшее бытие или основание. Он тождествен миру, хотя и отличается от него в образе своего бытия. Такая система опасна для христианского теизма именно этой своей двусмысленностью, которая, как мы увидим, кладет свою печать на окрещенную в философские цвета аристотелизма доктрину Фомы Аквинского с последующим томизмом. Аристотель в такой степени трансцендентирует высшее начало мира, первый двигатель, что оно кажется от него отличающимся, выше его стоящим. Но в то же время это есть только мир, хотя и в высшей своей потенции. Таким образом, богословие Аристотеля космологично, космология же его

переходить в богословие. Строго говоря, в его теокосмизме не находится настоящего места ни для Бога, ни для мира, потому что нет их настоящего различения. Мир, так сказать, продолжается в Бога, и Бог снисходит миру, имманентен ему, как его основа, к тому же еще и имперсональная. Этой именно двойственности и соответствует аристотелевское учение о вечности мира в пространстве и времени. Последняя может быть одновременно и с одинаковым основанием понята и как дурная бесконечность, или неопределенная и в этом смысле не имеющая для себя предела пространственность и временность и как сверхвременность и сверхпространственность Абсолютного. Вообще система Аристотеля, в качестве учения о Боге, совсем не может быть переведена на язык христианского богословия и выражена в его терминах (хотя это и было сделано, – только не в пользу последнего, – в системе томизма). К этому следует еще прибавить, что в аристотелизме отношение между Первым Двигателем и движимым миром истолковывается по типу каузального соотношения: Бог есть причина мира (и в этом же смысле определяется отношение Творца к творению в томизме). Но это определение есть лишь особое свидетельство об отсутствии у Аристотеля идеи сотворения мира. Последняя и заменяется идеей всепроникающей причинности Божией. Этим признанием причинной связи, существующей между Богом и миром, еще более закрепляется Аристотелевский теокосмизм, имманентность Бога миру или миробожие: Бог есть одна из причин мира и в мире, хотя и первая. Она связана неразрывно с миром. Но это положение может быть превращено и в обратное: мир связан неразрывно с Богом, как Его собственное самораскрытие. Эту роковую двусмысленность аристотелизма можно понять, а, следовательно, и преодолеть лишь в свете софиологии, которая одна только способна придать ему христианский коэффициент, а постольку включить его и в христианское богословие. Космология Аристотеля есть не что иное, как софиология, однако, лишенная своей тринитарно-теологической основы, учение о Божестве без Бога и как бы помимо Бога, вместо Бога, в качестве Бога. Это же самое уже

было высказано нами относительно платонизма, как учения о самосущих идеях, Божественной Софии в себе.¹

⁵ - Стоицизм, как наиболее пантеистическая система древности, грешит в этом отношении в наибольшей степени, приближаясь, с одной стороны, к материализму или гностицизму, а с другой, к прямому отождествлению божественного и космического бытия, причем ему несвойственно даже и то различие Божественной и тварной Софии, которое присуще Платону и Аристотелю.

⁶ - Утешитель, гл. I.

⁷ - См. патристический экскурс в Купине Неопалимой.

⁸ - Это толкование не всегда совместимо с прямым свидетельством тех патристических текстов, в которых говорится о вечности и несотворенности этих идей. Однако, такое утверждение висит в воздухе, не соединяясь с общим учением о Боге, в частности с софиологией. Ср., напр., у св. Григория Богослова «мирородный ум рассматривал также в великих своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии для Бога, и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что было, и что будет, и что есть теперь». (Песнопен. Таинствен., сл. 4). Ср. у блаж. Августина *sunt namquam ideae principales formae quaedam quae ipsae formatae non sunt. quae in divina intelligentia continentur. et secundum eas... formari dicitur omne quod oriri et interire potest* (Lib. quaest. LXXXIIX, q. XLVI, P. L. t. 40, col. 30). Доктрина Платона кажется бл. Августину настолько самоочевидной, что *nisi hic intellecus sapiens esse nemo potest* (1. с. с. 29).

⁹ - Можно было бы остановиться на софиологическом уразумении творений св. Симеона Нового Богослова, в его богословии и особенно гимнах. Сознательно ему была чужда софиологическая проблема. Но его вдохновенность и глубокое уразумение обожения человека делает его учение софиологичным.

¹⁰ - Даже из внешнего плана *Summa Theologiae* это явствует сначала *de Deo sive de essentia divina*, где даются основные

определения о Боге в мире, и затем лишь de Deo trino (дедукция ипостасей из essentia), и далее de Deo creatore.

¹¹ - Общий принцип, устанавливаемый здесь Ф. А., таков nihil potest praeter Deum ab aeterno fuisse, так как voluntas Dei est causa rerum, to absoluto cognendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi sese ipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper..... Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrative probari potest. Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, sunt demonstrativae simpliciter et cet. (Qu. 46, a. 1). Cp. также S. Thomae Aquinatis, Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei. Lib. II, cap XXX-XXXI доказательства не-необходимости и не-вечности мира. Cap. XXXII доказательства вечности мира ex parte Dei, разбор их в гл. XXXV. Cap XXXIII – тоже ex parte creaturarum, разбор в гл. XXXVI и XXXVII. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus (I. II, c. XXXV). Общее заключение, что ex parte agentis нет ничего, что бы заставляло нас признать aeternitatem creaturarum Cp. S. Bonaventurae commentaria in secundum, librum sententiarum (Opera omnia, t. II), lib. II, dis I, p. I, a. I, qu 2 (conclusio, 4): Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore. Приводятся аргументы за (по Аристотелю) и против. Собственное заключение Б., что dupliciter est loqui de tempore aut secundum essentiam aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia tempons, et illud incepit cum re mobili, non in alio nunc, sed in se ipso, quia status est in primis, unde non habet aliam mensuram. Si secundum esse, sic coepit cum motu variationis, scilicet non coepit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilium mutationem, et maxime primi mobilis. Соображения Бонавентуры о вечности мира Si mundus

est aeternus sine principio, cum non sit sine homine – propter hominem enim sunt quodam modo omnia – et homo duret finito tempore: ergo infiniti homines fuerunt. Sed quot fuerunt homines, tot animae rationales ergo infinitae animae fuerunt. Sed quot animae fuerunt, tot sunt, quia sunt formae incorruptibiles (Sent 1 II Dist I. p I. a I, qu. II, 5).

¹² - Бл. Августин так формулирует свое учение об идеях: Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris?... Quod si hac rerum omnium creandarum creaturarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et cuismodo atque incommutabiles manent, quorum participatione fit, ut sit quicquid est quod quomodo est (De diversis questionibus LXXXIII q. XLVI, col. 30) (388 г).

¹³ - Ко всему сказанному следует применить общее суждение о жизни Божией cum omnia, quae facta sunt a Deo, sint in ipso at intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina (Qu. 18, a 4).

¹⁴ - Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia; nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quae facit, potest facere melius et aliter quam facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Aug in lib 13 de Trin dicit, quod fuit et alius modus nostrae liberationis possibilis Deo, qui omnia potest (1), sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest ergo

Deus eorum quae fecit, quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aequae bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae non ad sapientiam Creatoris (P. Lombardi. Sententiarum, lib. I, dist. XLIV Ser. Lat. 192, p. 640) В своих комментариях к этому Фома Аквинат прибавляет: Deus potuit facere universum in quo nihil mali esset Quamvis humana natura sit Divinitati unita in persona, tamen naturae remanent distantes infinitum, et ex hoc potest esse aliquid melius humana natura in Christo (Aquinas, in Lomb. Dist 44, a 3). В Summa Th. I Qu XXV доказывається, во-первых, что Deus potest alia facere quam quae facit (a V) и, во-вторых, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta poteet Deus facere aliam meliorem (a. VI).

¹⁵ - Учение об идеях является общим в схоластике, но при уразумении идей есть в нем разные течения. Scotus, Durandus и многие номиналисты считают, что идеи суть ipsae creaturae secundum esse possibile, cognitae in mente divina, creaturae praecognitae a Deo ut factibiles, adeo ut objective tantum in divina intelligentia contineantur tanquam reales conceptus objectivi. Т. о., идеи per se имеют отношение к вещам, как возможным, но не как к произведенным или имеющим быть произведенными во времени. Другие же авторы видят в них essentiam divinam, но спорят de modo, quo est idea sive de ratione formati. Ф. А. сначала говорит (de verit q. 3, a. 2) «essentia (Dei) est idea rerum ut est intellecta», а потом «Divina essentia cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, idea uniuscuiusque» (ср. S. Th. I, q. 15, a. 12; S. c. Gent. I. c. 54). Бонавентура различает: 1) Слово Отца о Сыне; 2) идеи как divina in comparatione ad creaturam, или in respectu ad id quod futurum est, vel etiam potest esse; 3) идеи в отношении к интеллекту, как истина; 4) истина как lux humana; 5) как similitudo cogniti; 6) как ratio cognoscendi; 7) как similitudo rei, per quam res cognoscitur et producitur. В Scholion Bonaventurae Comm. sent. dis. XXXV, a. I qu I, читаем Omnes autem doctores catholici in hoc conveniunt, ponendes esse ideas in Deo; quia alias sequaretur, eam agere vel a causa, vel necessitate naturae, non arbitrio voluntatis. Nam agere per voluntatem praesupponit, quod per intellectum agenda praedifiniatur. Это

подтверждается суждением Бонавентуры *agens secundum naturam producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed ideae in mente, sicut artifex producit arcam* (S Bonavent II Sent d. I, p. I, a. I, q I, ad.)³. «Creatio egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est, ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressivas. Si enim det formam huic rei, per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem, per quam distinguitur, necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales» (Hexamer. Serm. 12 in princ). Относительно множественности идей Бонавентурой устанавливается принцип (Gent. Vis. XXXV, a 1, q II), что *ideae in Deo ipsa divina veritas. et ideo secundum rem est una idea, но (q III) ideae in Deo sunt secundum rem, sea plures secundum rationem intelligendi. Ideaе divinae non sunt in numero finito, sed intmito (q V)*. Относительно вечности или временности вещей в Боге, Бонавентура (q. XXXVI, a. 1) делает такое различие *secundum similitudinis praesentiam* как и *sec. causativam potentiam* *res sunt in Deo, qui est cognoscens res, antequam (?) fiant, et potens producere. Unde quia ab aeterno cognovit, et potentia, qua produxit ex tempore, in Deo fuit ab aeterno, ideo dicuntur res fuisse in Deo ab aeterno* однако лишь в этом смысле.

¹⁶ - Ср. вообще Théodore Regnon «La métaphysique des causes d'après Snt Thomas et Albert le Grand». Paris, 1900.

¹⁷ - Эта черта томизма воспроизводится и в его современных изложениях, где бытие категориально предшествует ипостаси и есть вообще самая высшая и обобщающая категория как для божественного, так и для тварного существа. См., напр. Garrigou Lagrange. Dieu Paris, 1933.

¹⁸ - Это делается, конечно, вне прямой связи с софиологией, хотя оно связано с нею существенно по своему смыслу. При этом оно остается недосказанным и недовывявленным, не будучи приведено в связь с общей софиологией, хотя и излагается, как само собой разумеющееся. Идеи имеют свое последнее основание (*remote*), в

божественной сущности, а непосредственное в интеллекте (*proxime*). В сущности Божией имеется, как бы «модель», – «копия», т. е. Слово, «она переводить Богу Божественное бытие» (*ib.*). Эта сущность Божия едина и проста. Единству идей *ex parte Dei* соответствует их множественность *ex parte connetatorum*. «Идеи укоренены в Слове. Идеи являются эффективными в творении не сами по себе, но лишь в соединении с божественной волей. В общем, соответственно компилятивному и приспособительному характеру идеологии статья трудно поддается изложению, но во всяком случае представляет интерес, как факт наличия элементов софиологии в католическом богословии» (См Н. Pinard. *Création*, VI Cause exemplaire *Dict. de théol. cath.* ИЛ, 2, 2150–2163).

¹⁹ - S Tb. 1, qu. 44, a 3 *Deus est prima causa instrumentalis omnium rerum...* Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut primum principium, in divinam essentiam, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit.

²⁰ - Alexander Hales утверждает, что мир допускает разные возможности совершенства в творении, которые не осуществлены в мире. Также и Ф. А. полагает, что *Deus potest alia facere quam quae facit* (S. Th. I, qu. 25, a. V), и *qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem* (a. 6). Бог в свободе Своей мог и не сотворить мира, и тогда Его слава выражалась бы в том что Он мог сотворить его, но не сотворил *Dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quae facit* (qu. 25, a. 5), ибо *voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte – ex suppositione...* поэтому *nihil prohibet esse aliquid in potentia divina, quod non vult* (т. е. допускается, что Бог может не хотеть самого Себя) *et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus.. Deus potest alia facere de potentia absoluta quam quae praescivit et praeordinavit se facturum* (*ib.*). На этом же основании таким образом понятой свободы божественной воли *qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem* t.Qu. 25, a. 6). Все эти допущения свидетельствуют о понимании Божественной мощи (*potentia*) и свободы в смысле абсолютного индетерминизма и произвола. Это есть *reductio ad absurdum* всего построения.

²¹ - Это делает почему-то I. Schwane. Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 182–3, который приписывает идеям вечную необходимость *per se*.

²² - Допущению окказионализма с разными возможностями в Боге как будто противоречит учению Ф. А. о неизменности воли Божией (Qu 19, а. 1 ср. qu 9, а 1; qu 14, а. 15). Однако, неизменность эта относится к факту уже принятой воли, – в качестве *necessarium ex supposito* и в этом смысле *non absolute* (qu. 19, а. 3) в отличие от просто *necessarium ex natura* (а. 7, ad IV). *Voluntatem Dei est causa rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae* (а. 4), и, как мы уже знаем, *nullo modo voluntas Dei causam habet* (qu. 19, а. 4). *Deus principaliter vult se, et. volendo se vult omnia alia...* *Sicut uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis* (Contra Gentiles, 1. 1, с. LXXV-LXXVI).

²³ - Не этот ли характер божественной свободы, в отличие ее от свободы тварной, отмечается у св. Иоанна Дамаскина. Точн. излож. правосл. в III, XIV, с 1041 (р. н. 267): «должно знать, что о свободе говорят в различных смыслах: иначе в отношении их Богу, иначе в отношении к ангелам, и (еще) иначе в отношении к людям. Ибо в отношении к Богу это слово должно быть пожимасемо в значении выше естественном».

²⁴ - Этому как будто противоречит суждение Ф. А., что *Deus secundum essentiam suam, est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia* (qu. 35, а 1). Однако, это решительное заявление также висит в воздухе, поскольку самое существование *omnium rerum*, или творения, является прекарным, зависящим от *liberum arbitrium Dei*, сотворить их или не сотворить. В этом отношении свобода Божия ограничена лишь... логическим законом противоречия. «*Est possible tout ce qui, dans son concept, n'implique aucune contradiction... Dieu aurait pu, sans la moindre contradiction, ne rien créer de ce qu'il a bien voulu tirer du néant; Il eût pu de même produire d'autres êtres bien différents par leur nombre, et leur perfection*» (J. Baucher. Ilberté. Dict. du théol. Cath., t. IX, p. 670).

²⁵ - Ср., напр., Сочинение Garrigou Lagrange. Dieu, 1933, целиком основанное на убеждении в доказуемости Бога из творения. Также Th. Régnon. La métaphysique des causes d'après Snt Thomas et Albert le Grand. 1906.

²⁶ - Ср. мой очерк «Ипостась и ипостасность» (в сборнике в честь П. Б. Струве).

²⁷ - Конечно, творчество и самотворчество означает здесь не возникновение из ничего или вообще создание чего то нового, доселе не бывшего: таково есть, так наз. «творчество из ничего», которое относится к творению мира Богом, как и к тварному творчеству. Самотворчество Божие означает самополагание Божие, духовную актуальность, которая исключает всякую данность или вещьность – Бог имеет природу (или Софию), это не значит, что она дана для Него, как вещь или факт, но Он сам ее в Себе полагает и полагая имеет в предвечной актуальности Своей. Это отнюдь не есть творчество из ничего, оно, если можно так выразиться, творчество самого себя из самого себя. Ср. изложение этого же вопроса в главе о Софии в «Свете Невечернем». Москва. 1917 и в «Агнце Божиим». Париж. 1933, глава первая: «София Божественная» (стр. 112–140).

²⁸ - См. Главы о Троичности, Богосл. Мысль, I-II.

²⁹ - Ср. Агнец Божий, Утешитель, Главы о Троичности.

³⁰ - Ср. Свет Невечерний, гл. о Тварном Ничто.

³¹ - Ср. Утешитель, гл. IV, V, I.

³² - Ср. изложение этого же вопроса в Агнце Божиим, гл. II, 1, стр. 141–153.

³³ - В христианской письменности мысль о безначальности мира высказывается впервые у Оригена в трактате О началах: *ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est Nam si quis est nui velit vel saecula aliqua, vel spatia transisse, vel quodnamque. aliud nommare vult, cum nondum facta, essent quae facta sunt; sine dubie hoc ostendit quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos agere potentatum; et per hoc videbitur profectum quemdam accepisse. et ex inferioribus ad meliora venisse*

Origenis de principiis, C. I, c. II, n. 10 (Migne, ser Graeco-latina, t II, p 139). (Напротив – в lib. 3, c. 5, n. 1 и далее говорится о начале сотворения мира с известного времени, причем эта мысль приводится в связи с учением о сотворении последовательного ряда миров), ср. Methodius de Olimpia, Ex libro de creatis (περὶ τῶν γενητῶν) Excerpta (Migne patr. gr. t 19, col 334 ff.).

³⁴ - Идея о вечности мира появляется у арабских аристотеликов, но встречает себе решительную оппозицию у большинства схоластиков (Альберт Великий, Бонавентура, Генрих Генский и др.).

³⁵ - Самым замечательным католическим писателем по этому вопросу явился A. D. Sertillange, см Création (в Revue Thomiste, 1928) и в L idée de creation dans Snt Thomas d'Aquin (в Revue des sciences philos. et théol., 1907). Ср. Foundation of Thomist Philosophy Также Gilson – The Philosophy of Snt Thomas Aquinas – Durantel. La notion de la creation dans Snt Thomas – Annrles de Philos. Chret., 1912 – Fr. M. Sladiek. S J Die Auffassung des St Th. V. A in seiner Summa Theologiae von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt (Phil Jaehrb XXXV).

³⁶ - Отсюда и «creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse» (S. Th I, qu 45, a. 3).

³⁷ - У блаж. Августина мы находим мнение, что в Боге есть лишь настоявшее, в связи с вопросом о вечности или не-вечности мира «Omne praeteritum iam non est; omne futurum nondum est: omne igitur et praeteritum et futurum deest. Apud Deum autem nihil deest: nec praeteritum igitur nec futurum, sed omne praesens est apud Deum». (De diversis questionibus LXXXIII, qu XVII (de Scientia Dei) Mg, P. L, t. 40, XVII), – Ср. de civitate Dei, 1. XII, Mg., t. 41, c. 366, – антиномия всевременности времен и вечности Божией, cap. XVI, 2: «an ut Deus semper, etiam Dominus fuisse semper intelligatur, credendum sit creaturam quoque nunquam defuisse cui dominaretur: et quomodo dicatur semper creatum, quod dici non potest coaeternum». Ср. lib XI, cop. IV-VI.

³⁸ - Здесь полная аналогия с учением св. Григория Паламы Божественная энергия, как и усия, есть Бог, хотя и нельзя сказать, что Бог в триипостасности своей есть энергия или даже

усия, но Он имеет их. Здесь получается необратимое суждение тождества. Бог есть София, как Божество, но София или Божество не есть ипостасный Бог.

³⁹ - Это же самое может быть сказано и по поводу творения четвертого дня, светил на тверди небесной для измерения времени и, «чтобы светить на землю» (1, 15, 17).

⁴⁰ - Схоластическая философия в современном томизме высшим критерием, которым взвешивается и доказывается и самое бытие Божие, считает «логические» законы, противоречия и исключенного третьего, как и выводы из них. Очевидна вся недостаточность и неприменимость этих «законов» к исходным началам бытия.

⁴¹ - Именно они учат, что Богом сотворено и самое небытие, т. е., очевидно, в его соотносительности бытию.

⁴² - В патристике не однажды рассматривался такой вопрос, что делал Бог до сотворения мира, или до первого дня творения? Этот вопрос неизбежно возникает при том антропоморфическом понимании Божьего творения, которое не останавливается пред внесением времени в самую божественную жизнь. Тем самым и творение рассматривается как нечто новое в Боге, доселе не бывшее в Нем, как изменение в Самом Боге. Ответы давались более или менее уклончивые. Бл. Августин уклонился от ответа лишь сердитой шуткой, что Бог до творения измышлял наказание для любителей праздного совопросничества. Однако, вопрос этот отнюдь не праздный, но совершенно неизбежный при антропоморфическом понимании Божественного творения. Св. Григорий Богослов отвечал в том смысле, что Бог созерцал Свою собственную Премудрость, как совокупность первообразов грядущего мира. Здесь указывается прямая связь между Софией Божественной и Софией тварной, или миром, но эта онтологическая связь первообраза и образа, основания и следствия, конечно, не может быть выражена чрез временное проследование одного другому. В школьной письменности вопрос остался на том же месте. Некоторое приближение к проблеме можно найти в системе И. Ск. Эриугены, в учении о *natura naturans* и *n. naturata*, но вопрос

затемняется и даже искажается, благодаря общему пантеизму его системы.

⁴³ - Так именно определяет ее Sertillanges в ряде своих произведений.

⁴⁴ - Временность осуществляется во времени, как чередование моментов, вытесняемых один другим в их последовании. Разумеется, эти моменты, или атомы времени, имеют условно-прагматический характер время можно мерить секундами и часами, годами и столетиями, и всякая мера имеет для себя свое основание, и, однако, не абсолютна. Предмет, измеряемый временем, есть временное бытие, *durée*, подвижность, текучесть как таковая. Однако, абсолютная текучесть перестает для нас существовать как время, она обращается в свою противоположность, как бы останавливается в своем течении. Такой образ временности соответствует восприятию ее как единого, целостного акта, в котором все синтезируется, и ничто не пропадает, становится как бы единовременным, а не последовательным. Дробление бытия на отдельные атомы, соответствующие отдельным моментам времени, облачается течь самым в своей относительности. Время, действительно, течет непрерывным потоком, между отдельными атомами его не существует никаких онтологических пор или пустот. В основе времен и сроков лежит сверхвременное или надвременное единое бытие, разворачивающее чред нами свою панораму во времени. То, что промелькнуло в фильме колеса времени и как бы потонуло в небытии, на самом деле сохраняется и существует в качестве отдельных и последовательных страниц книги жизни. Она может быть прочитана целиком, а не по отдельным только страницам (как и свидетельствуется в Слове Божиим о раскрытии книг и о единой книге жизни Откр. 20, 12, 15; 3, 5; 13, 8; 21, 27) Это есть «вечная память» Божия, которую особым образом печатлется и наша человеческая память, как бы ниспровергающая силу Хроноса с его косою и свидетельствующая о сверхвременности жизни. В таком целостном синтезе воспринимается нами жизнь человека в его жизнеописании, и так, говорят, видится она в час смертный Так узрится всечеловеческое временное бытие на

Страшном суде. Вообще человеческая жизнь имеет два измерения по горизонтали и по вертикали, в чередовании и неподвижности, в раздробленности и синтезе.

⁴⁵ - Известно, что Фома Аквинский не считал идею сотворенности или несотворенности мира во времени рационально доказуемой. Тем не менее он принимает происхождение мира во времени, как предмет веры, хотя и не пытается (так же, как и Сертильянж) дать ему рациональное выражение.

⁴⁶ - Здесь мы намеренно отстраняем всю критическую проблему первоисточников, как не имеющую для догматического разума решающего значения.

⁴⁷ - Разумеется, мы считаем совершенно невозможным обычное понимание выражения «в Начале» в применении к времени.

⁴⁸ - Следует отметить, что понятие вечности в слове Божиим в связи с временностью (и временем) употребляется в двояком смысле для выражения божественной основы и творения, онтологического дна временности, ею закрытого, но чрез нее доступного, а также для выражения бесконечности времени. Это два разных аспекта, которые могут быть различаемы и не должны быть смешиваемы. Это значение в таких, например, выражениях, как «жизнь вечная» и «огонь вечный» или «мука вечная», различно до противоположности. И если первому значению соответствует неподвижность и глубина, то второму именно становление, изменчивость, «дурная бесконечность», т. е. как раз то, что не свойственно вечности. Ср. Агнец Божий: Вечность и время. Стр. 158–159.

⁴⁹ - В службе св. Софии Премудрости Божией, читаем в заключительной молитве «непостижимая и всепетая Премудрость Божия, София преименитая, девственных душа». (Далее прибавляется логологическое истолкование Софии в данном контексте «сиречь едиnorodный сын, Слово Божие»).

⁵⁰ - См. мои очерки «Евхаристический догмат», «Снятой Грааль» (нерзб.).

⁵¹ - Церковь смело и открыто исповедует эту мысль не только своей символикой вещей (красок, металлов, веществ и т. д.), но и прямым обращением ко всем стихиям мира с призывом славить и хвалить Господа. Уместно ли было бы это в отношении к мертвой природе, и соответственна- или такая фразеология, если она лишена прямого смысла?

⁵² - См. мою философию Хозяйства.

⁵³ - Рассказ о сотворении ангельских духов, кроме самого факта их сотворения, в Библии отсутствует, и мы оставлены здесь своим собственным человеческим домыслам, на основании аналогии с человеком.

⁵⁴ - Ср. в Каноне Великого Четверга «рекл еси другом, Христе, яко Бог с вами боги буду» (Песнь 3, тропарь 3).

⁵⁵ - Декартовское *cogito ergo sum*, точнее, «я есмь мыслящий», имеет в своей основе это тавтологическое по содержанию, однако, онтологическое по существу суждение: я есмь я, или: я есмь, или я есть, существует. В этой онтологической открытости я для есть заключается уже возможность всякого предикативного его бытия я есть А, В. etc. Но я в бытийности своей самоочевидно.

⁵⁶ - См. мою рукописную работу об именах, гл. о личном местоимении.

⁵⁷ - См. об этом в Утешителе, глава об Отце и о творении, а также соотв. главу в Агнце Божиим.

⁵⁸ - Как и читаем у апостола «всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог... Муж.. есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа.. Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж через жену; все же от Бога» (1 Кор. 11, 3, 8–9, 11–12).

⁵⁹ - См. главы с Троичности Богосл. Мысль, I-II.

⁶⁰ - См. также: Купина Неопалимая, Агнец Божий.

⁶¹ - Об этом изначальном различии, предшествующем эмпирическому бытию и определяющему его и говорится в Рим. 9, 10–13: «так было с Ревеккой, когда оба зачала в одно время

(двух сыновей) от Исаака, отца нашего; ибо когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, – сказано было ей, «большой будет в порабощении у меньшего» (Быт. 25–23), как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Мал 1, 2–3).

⁶² - Вот полный контекст «все вы, во Христа, крестившиеся во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе. Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (27–9).

⁶³ - По суждению бл. Августина, «мы тогда узрим мирские тела неба нового и новой земли, как Бога везде сущего и все телесное управляющего, посредством тела, которое тогда носить имеем, куда ни обратим взор, увидим, так духовные очи тел наших, – куда ни обратим, бестелесного Бога увидим... Бог тогда видим будет духом от каждого из нас в каждом из нас, и в нас самих, и в небе новом, и в земле новой, и во всем, которое тогда будет, творении. Будет зрим телом во всяком теле, куда б духовного тела зрение обращено ни было» (О Граде Божием, кн. XXII, гл. 27) Трудно пойти дальше в постижении софийности твари, нежели это вдохновенно-дерзновенное суждение великого отца Церкви.

⁶⁴ - Наиболее выражена эта мысль у св. Григория Нисского (*De orificio hominis*). Человек, созданный по образу Божию, это природа, как целое, он создан всемогущей Премудростью Божией не как часть целого, но как цельная природа, существующая в нем сразу (ἅπαν ἁθεόως τὸ τῆς φύσεως πλήρωμα)» с. 22, Р S. 44, 204 5). «Вся полнота человечества (τὸ ἀνθρώποτης πλήρωμα) включена, как единое тело промыслительной силой от Бога» (с. 16, р. 181–5).

⁶⁵ - Обычное в патристике понимание первородного греха как наследственной болезни (помимо общей недостаточности этой концепции по отношению к греху вообще) лишь окольным путем вводит идею всечеловека, поскольку наследственность есть уже начало, связующее индивидов в родовое единство, и оно должно быть понято, именно исходя из этой онтологической презумпции.

⁶⁶ - Нам уже приходилось развивать эту мысль в связи с учением о первородном грехе в Купине Неопалимой, куда отсылаем читателя. Это двойное происхождение человека во времени и в божественной вечности находит себе отражение и в двойственности его самосознания, одновременно принадлежащего и тому и другой.

⁶⁷ - См. сложную антиномику 9 гл. посл. к Римлянам.

⁶⁸ - Этот вопрос рассматривается в Купине Неопалимой в связи с вопросом об отношении к первородному греху Богоматери.

⁶⁹ - Ср. Лествица Иаковля (об Ангелах).

⁷⁰ - Такой аргумент против аверроистов, арабских аристотеликов, приводит, напр., Бонавентура: Sent. 11 bis, 1, p. 1, art. 1, qu. 2, ad Sed. oppositum, 5.

⁷¹ - Ср. Главы о Троичности, Прав. Мысль, 1.

⁷² - Эта ссылка на Быт. 2, 7 в подтверждение того, что первый Адам сотворен, как человек душевный, а не духовный, прежде всего, неточна, в Бытии сказано, что «вдунул Бог в лице человека» дыхание жизни, и стал человек душой живой» По сопоставлении с рассказом I главы о сотворении всего животного мира, это скорее указывает на нарочитую духовность человека в сравнении с последним, между тем как у ап. Павла это выражение истолковано скорее в противоположном смысле: «так и написано «первый человек Адам стал душой живущей». Как очевидно, в цитате изменен текст в указанном направлении, – один из нередких примеров такого применения *vetus testamentum in novo*. Видеть ли здесь следы раввинистической школы или же усматривать прямую неточность цитаты, – это не имеет, конечно, решающего значения для собственной мысли ап. Павла.

⁷³ - «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть... истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил от человека до скотов и гадов и птиц небесных... конец всякой плоти пришел пред лице Мое истребить всякую плоть, в которой есть дух жизни» (Быт. 6, 3, 7, 13, 17), «и лишилась жизни всякая плоть, движущаяся по земле,

и птицы, и скоты, и звери, и все гады, ползающие по земле, и все люди, все, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше, умерло» (7, 22–23).

⁷⁴ - Это явствует из дальнейшего текста «только плоти с душою ее, с кровию ее не ешьте Я взыщу и вашу кровь, (в которой) и жизнь ваша.. Бог, Я поставляю Завет Мой с вами и потомством вашим после вас и со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и скотами и со всеми зверями земными.. со всеми животными земными.. что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа» (9, 4–5, 9–10, 11) «Завет вечный между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти» (16).

⁷⁵ - Ср. новозаветное: «не плоть и кровь открыли тебе» (Мф. 16, 17), наряду со всеми другими сопоставлениями и противопоставлениями плоти и духа в Новом Завете.

⁷⁶ - В марксизме, на его немотствующем языке, это называется «прыжок из необходимости в царство свободы». Валаамова ослица, свидетельствующая об истине.

⁷⁷ - Отношение свободной возможности к детерминированной данности по своей логической структуре может быть уподоблена статистическому закону больших чисел. Общие грани данности здесь выражаются в закономерности, проявляющейся при большом числе наблюдений, индивидуальные же отклонения от средней, в которой только и осуществляется закономерность, соответствуют конкретным случаям модальной свободы, причем и самый закон не представляет собой механической необходимости, в себе неизменной, но применяется к истории и социологии. Иного типа закономерности здесь вообще не существует и существовать не может.

⁷⁸ - Понимание зла, как отсутствия добра или лишения его, вслед за Платоном, находит многократное выражение у блаж. Августина⁷⁸ De moribus mantch. l. II Mg., t. 32, c. 6345: Summun bonum est id cui competit summe esse. Nulla enim natura malum. Si quod contra naturam eat, id erit malum. Enchir, c. XI. (t. 40, c. 236): Quid est autem aliud malum dicitur nisi privatio boni?... sed

bonum minui malum est. De civ. Dei, 1. XII, c. VII (t. 41, c. 353): Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis: non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectiva est, sed defectio Confess., 1 III, c. VII (t. 32, c. 688) non noveram malum non esse, nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est. Ib. 1. VII, c. XII, col. 743: Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantive, quia si substantia esset, bonum esset. Ср. op. imperf., c. Jul. 1. III, 189 (t. 45, col. 15.30 и т. д.). Эта же мысль воспроизводится и у Фомы Акв. в разных местах. Nihil potest esse per suam essentiam, malum (Sum. Theol. I-ma qu. 49, a. 3; 2a, 2ab, Ch, 18, a. 1: omnis actio, in quantum, habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala и т. д. I-ma qu. 48, a. 1: non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamquam formam, vel. naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. То же понимание зла и в восточном богословии. См., напр., у св. Иоанна Дамаскина, Кр. Изл. Прав Веры, кн. IV, гл. XX: «зло не есть что иное, как лишение добра и уклонение от естественного к противоестественному, ибо нет ничего злого по природе» и т. д.

⁷⁹ - Зло в первом определении, как вытекающее из ограниченности и в силу этого несовершенства твари, в системе Лейбница носит название зла метафизического; «La limitation originale que la créature n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la boment... Dieu ne pouvait pas lui donner tout Sans en faire un Dieu; il fallait donc qu'il y eût différents degrés dans la perfection des choses et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte» (Théodicée, p. I. 55, 3 t.): malum causam habet non efficientem, sed deficientem.

⁸⁰ - Ср. «Философию хозяйства», Москва, 1910.

⁸¹ - Иез. 28. 14–15; Ис. 14, 12–13.

⁸² - Аналогичное значение имеет рассказ 22 гл. 3 Царств о предстоянии престолу Господню с ангелами и духа лживого. Сюда же относится до известной степени рассказ Откровения о войне в небе арх. Михаила с драконом и ангелами его, после чего диавол и сатана с ангелами своими был низвержен с неба

на землю (Откр. 12 7–9). Отсюда, однако, следует, что до этого свержения они оставались еще «на небе».

⁸³ - Напр.: «дочь Авраамову, которую связал сатана» (Лк. 13, 16), «вошел же сатана в Иуду» (Лк. 22, 3; Ин. 13, 27), «для чего (ты) допустил, попустить сатане вложить (мысль), солгать Духу Св.» (Деян. 5, 3) и др.

⁸⁴ - См. наш очерк: «Проблема условного бессмертия». Путь, 1936, I – II.

⁸⁵ - Напр.: Лк. 13, 16; 1Кор. 5, 5; 2 Кор 12, 7; 2Фес. 2, 9; 1Тим. 1, 20.

⁸⁶ - Особенно таинственными являются, конечно, душевные заболевания, как имеющие для себя одновременно духовные и телесные основания, непонятые в их происхождении, как извращения образа бытия.

⁸⁷ - Эта самоочевидность догмата так выражена кард. Ньюманом «the human race is implicated in some terrible aboriginal calamity, and thus the doctrine of what is technically called original an becomes to me almost as certain as that the World exists, and as the existence of God» (Apologia pro vita sua, с. V).

⁸⁸ - Справедливо говорится в новейшем исследовании о первородном грехе, дающем исчерпывающее изложение истории этого учения: «When we enquire a clear statement of the irreducible essence of Fall-doctrine to which historic Christianity a such is committed, we are faced by a remarkable absence of universal authoritative definition. Neither the Nicene nor the Apostles' Creed contains any direct allusion to the subject, nor can any positive and detailed information be gathered from the decrees of the undisputed Oecumenical Council (N. P. Williams. The Ideas of the Fall and of Original Sin, 1927, Bampton Lectures, t. 11).

⁸⁹ - F. R. Tenant. The sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin. Cambridge 1903Его же: The Origin and Propagation of Sin 1908.Его же The Concept of Sin. 1912. Ср. статьи о грехе в различных богословских энциклопедиях, французских, английских, немецких, русской Б. Э.

⁹⁰ - Ad. Simplic. I, qu. 10.

⁹¹ - De Civltate Dei, XIII, 14. Omnes enim futmus in illo una, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta esse ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus; sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur...

⁹² - См. постановления Conc. Arausianum II, 529, с. 2 (Si qui soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagnni asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum tramsiisse testatur, in iustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicenti Rom 5, 12 (причем ибо ἐφ' ᾧ все согрешили (12) читается по Вульгате: in quo omnes peccaverunt, A. S). – В постановлениях Тридентского собора повторяется тоже самое со ссылкой на тот же текст (Ses. V. decr. de pecc. originali). В «Православном Исповедании Восточной Церкви», ч. III, з. 20 читаем «сей прародительский грех перешел от Адама на все человеческое естество, поскольку все мы находились тогда во Адаме, и таким образом, чрез одного Адама грех распространился на всех нас». Ч. I, в 24. «Все ли люди подвержены сему греху? поскольку в состоянии невинности все люди были в Адаме, то как скоро он согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное А посему не только греху подвержены, но и наказанию за грехи.. Посему с сим грехом мы и зачинаемся во чреве матери и рождаемся» (ссылка на Пс. 50, 7). Также в «Послании Восточных Патриархов», гл. 6, читаем: «отсюда распространился первородный грех преимущественно на все потомство, так что нет ни одною из рожденных по плоти, кто был бы свободен от этого бремени и не ощущал бы следствий падения в настоящей жизни». Эта же мысль и в «Пространном Катехизисе» м. Филарета. В.: Почему не одни первые человеки умерли, но и все умирают? О.: Потому что все родились от Адама, зараженного грехом, и сами грешат. Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток; так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходить зараженное грехом и потому смертное потомство». М. Антоний в своем катехизисе, приводя этот ответ,

им, однако же, не удовлетворяется, но делает такую полупелагианствующую прибавку, которая в значительной степени изменяет традиционное учение о первородном грехе: В.: «Согласно ли с Божиим правосудием, чтобы мы рождались от греховных прародителей и несли бы на себе их осуждение? О: Наше рождение от греховных родителей не есть единственная причина нашего греховного состояния. Бог знал, что каждый согрешит, так же, как и Адам, и потому мы являемся его потомками» (стр. 37).... «Зная заранее, что каждый из нас возымеет Адамово своеволие, Бог при рождении нашем облакает нас болезненной, смертной и падшей природой, т. е. наделенной греховными склонностями» (38). Это суждение еще усиливается следующим комментарием: «более оснований было называть Бога виновником зла по прежнему школьному катехизису, который вменял проступок Адама, как вину всех его потомков, ничего даже не знавших о падении Адама» (М. Антоний. Догмат искупления, 60). Фактическое отрицание первородного греха, как греха, со сведением его лишь к расстройству человеческой природы, находим в статье А. Кремлевского. «Грех первородный», в Богосл. Энцкл, т. 4, стр. 772–3: «грех Адама не отождествляется Церковью с первородным грехом, а считается лишь причиной последнего. Высказанное же блаж. Августином мнение о переходе первого греха Адамова на всех людей Церковь решительно отвергает» (?). Ср. Догм. Богосл. м. Макария 1, 491–2: «в нас разумеется собственно одно греховное состояние нашей природы, с которым и в котором мы рождаемся». И тут же, в явное противоречие со сказанным, приводится текст Прав, Исп. о том, что «как скоро он (Адам) согрешил, согрешили в нем и все, и стали в состояние греховное».

⁹³ - Таков Ориген. Но аналогичная мысль не чужда и современному богословию. См., напр.: Peter Green. The Problem of Evil. 1920.

⁹⁴ - Оно находит такое выражение в устах современного богослова; «Augustinianism, with its theory of a Paradisal condition of original perfection, cannot possibly be dovetailed into the picture

of a gradual ascent from gross and brutish beginnings which is given as by geology and biology». (Williams, 1., с. 513).

⁹⁵ - В Откровении нигде нет указаний относительно бессмертия животных. Напротив, божественное установление кровавых жертв косвенно свидетельствует именно об отсутствии последнего, бессмертие индивидов ненужно и потому несвойственно животному миру, хотя и не исключена возможность, что оно может быть дано чрез человека.

⁹⁶ - Это явствует из факта наличия земледелия и скотоводства, уже с установлением жертв. Каин говорит Богу; «всякий, кто встретится со мной, убьет меня» (14), когда он будет «изгнанником и скитальцем на земле» (ср. ст. 15). Далее рассказывается о построении города Каином, о двух женах Ламеха и его речи женам. То же можно сказать и о гл. 5. Грани между метаисторией к историей стерты у бытописателя, но это не мешает им сохранять силу.

⁹⁷ - Характерно, что бесконечно малое полагается в основу реальности рационалистом Когеном.

⁹⁸ - Учение о премирном грехопадении, как соучастии в первородном грехе Адама, я излагаю в «Купине Неопалимой». В богословской литературе аналогичное мнение (хотя и без социологических предпосылок), см. в обширном исследовании Julius Müller. Die christliche Lehre von der Sünde. 6-te Aufl, 2-er Band, viertes Kapitel. Bremen. 1889.

⁹⁹ - Аналогичная мысль развивается у м. Елевферия. Об искуплении. 1937. Париж. Стр. 41–2.

¹⁰⁰ - Поэтому выделение Богоматери из всего человеческого рода с механической «привилегией» свободы от первородного греха противоречит этой любви и в известном смысле служить не к славе, но к умалению ее святости. Вольное приятие судеб падшего Адама с первородным грехом во имя жертвенной любви уже предобразует Божественное воплощение, с принятием не только человеческого естества, но и крестной смерти.

¹⁰¹ - «Веруем, что человек», падший чрез преступление, уподобился бессловесным скотам, т. е. помрачился и лишился

совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным и, следовательно, не человеком: но он имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу, свободную, живую, деятельную, так что он может по природе избирать и делать добро, убегать и отвергаться зла... и т. д. (Послание вост. патр., гл. 14).

¹⁰² - См. тексты в догматических руководствах: у м. Макария, т. I, Providence в Diet de Th. dogm. cath. и др.

¹⁰³ - Ср. О чудесах Евангельских, гл. I.

¹⁰⁴ - По попущению Божию, сатана осуществляет искушения Иова, выражающиеся в ряде природных явлений (огонь с неба, ветры, болезни), сатана связывает дочь Авраамову (Лк. 13, 16), бесы, вышедшие из гадаринского бесноватого, входят в стадо свиное (Лк 8. 31–3 с парал.) и т. д.

¹⁰⁵ - Вот несколько текстов: Ис. 46, 10 11 «Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю. Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю. Я воззвал орла от востока, из дальней страны исполнителя определения Моего. Я сказал и приведу это в исполнение, предначертал и сделаю» Ср. 14, 24, 27. Пс. 138, 16 «Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было». Прем. И. с. Сир. 39, 25–26: «Пред Ним дела всякой плоти, и невозможно укрыться от очей Его. Он прозирает из века в век, и ничего нет дивного пред Ним». Прем. Сол. 6, 7 «Господь сотворил и малого, и великого, и одинаково промышляет о всех». 12, 13 «Бога, который имеет попечение о всех».

¹⁰⁶ - См. экскурс об августинизме.

¹⁰⁷ - Ср. интересную работу 3. Stufler. Gott, der erste Beweger aller Dinge. Innsbruck. 1936. Разбор разных воззрений по этому вопросу требовал бы монографического исследования, не вмещающегося в план настоящей работы, но можно сказать, что по линии этого вопроса пролегает основная ось современного католического богословия.

¹⁰⁸ - После более, чем полувекового обсуждения в комиссиях и конгрегациях «de auxiliis», совещание кардиналов 28 VII 1697 г. приняло предложение папы Павла V относительно того, что суждение по вопросам о разногласиях томизма и молинизма следует отложить, пока время не даст ясности, причем желательно в полемике избегать резкости. В таком виде вопрос остается и теперь, – добрый пример, как следует относиться к трактованию вопросов догматической сложности и трудности (ср. статью Molinisme в Dict. Theol. Cath. X, 2, 2164–5).

¹⁰⁹ - Вот некоторые основные тексты: Самое общее соотношение свободы и необходимости выражается так: *Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est...* Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntares (S. Th. Ima. Q. 83, a. 1). Ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam (Q. 23, a. 2). Как всеобщий двигатель, причиняющий все образы бытия, Бог сообразуется с их природой, причем остается различие и на долю особой причинности чрез свободу, относительно которой даются такие, напр., неясные и неточные определения, что *Deus voluntatem non ex necessitate ad unum determinat* (de potentia, qu. 3, ср. de Malo, q. 6. S. Th. 1a, 2ae, q. 10, a. 4, q. 113, a. 3), хотя тем не менее *Deus est causa liberi arbitrii* (1a, q. 19, a. 12, a d 3).

¹¹⁰ - «*Sic Deus est causa actionis cuius libet in quantum dat virtutem agendi; et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnia alia virtus agit* (De potentia, q. III, a 7).

¹¹¹ - Garrigou-Lagrange. Dieu. 6 ème ed., épilogue; его же Promotion physique в Dict. de Théol. Cath., t. XIII, I. 1936; ряд статей в Revue Thomiste, Recherches de science rel., Revue de Phil, и др. его противником является d'Alès. Providence et libre arbitre, статья Providence в Dict. Apolog. II. Ср. полемические труды Schneemann. S. J. в его истории конгрегаций de auxilio, Fribourg, 1881 и Dummermuth. O. P. St. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Paris, 1886. Synavé. Prédetermination non nécessitante et préd. nécessitante в Revue Thomiste и др. статьи в

названных журналах (литература, см. в Molinisme P. C. Th, X, 2, 2179–2183). F. H. Guillermin. De la grace suffisante (Revue Thomiste, 1901–3).

¹¹² - Oportet omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci, non autem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est (Contra gentil., 1. III, c. XCt).

¹¹³ - ...«non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii (Ia q. 19. a, 12, ad. 3).

¹¹⁴ - Вот, основной текст (Ia, IIae, q. 10, a. 4): quia igitur voluntas est activum principium non determinantur ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur. De Potentia, a. 7, ad. 13: Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinet naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis. – Ia, IIae q. 10, a. 4, ad I-um: Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quia movet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et idcirco magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere prout competit suae naturae. – Ia IIae q. 10, a. 4: ad Providentiam Divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed salvare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate. ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes – Ia, IIae qu. 113, n. 3. Deus movet omnia secundum modum unius cuiusque.. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motus a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii, sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum. Cp. de Malo, qu 6 и др. и т. д. и т. д. Ia, IIae, q. X. o. 4 Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.

¹¹⁵ - У бл. Августина говорится, что «ut faciat homo facit Deus agit ut oriatur ab illo bono voluntas (Op. imp. 1. i, c. 101). Aguntur ut agent non ut ipsi nihil agent (с. 134).

¹¹⁶ - Cum voluntas Dei sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ex, quae Deus voluit fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem Deus quaedam fieri necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi (Ia, q 19. a 8).

¹¹⁷ - ...in Deo, cum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medum: unum ex parte Dei, sc. divina voluntas, aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, se causae secundae quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei (De veritate q. 1f. a. 14).

¹¹⁸ - Cp. Mozley A Treatise of the Augustinian Doctrine of Predestination, passim.

¹¹⁹ - Oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse (Ia, q. 45, a. 5).

¹²⁰ - Per hoc quod voluntas movetur ab alio (a Deo), non excluditur quia moveitur ex se... et ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti. (Ia q. 105. a. 4. ad. 3).

¹²¹ - Omnia movet secundum eorum conditionem ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentis. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatur ad unum, sed indifferenter se habet ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi ipsa in his ad quae naturaliter movetur (Ia, IIae, q. 19 a. 4).

¹²² - Здесь применяется смутная идея determinatio non necessitans. В сил: таковой, напр., Дева Мария, хотя и при наличии божественной motionis, свободно и безошибочно рекла свое fiat, или ап Павел свободно обратился на пути в Дамаск, или св. мученики остались верны своему исповеданию в муках

своих, или даже Христос принял час Свой (ср. статья *Prémotion Physique*, D Th. C. XIII, I, p. 54).

¹²³ - Ib. 69.

¹²⁴ - Ib. 71.

¹²⁵ - Для библейского обоснования идеи *praemotio physica* томисты (см., напр., Garrigou Lagrange в D Th. C., 1 с. 32) приводят тексты общего характера, совершенно не относящиеся к этой идее в ее специфическом виде. «И действия различны, а Бог един, производящий все во всех» (1Кор 12, 6), «О Нем же живем и движемся и есьмы» (Деян. 17, 28). «Все дела наши Ты устрояешь для нас» (Ис. 26, 12) «Бог производит в вас и хотение и действия по Своему благоволению» (Флп. 2, 13). Эти тексты свидетельствуют о Божественном промысле и вдохновении, но они не содержат в себе ни идеи детерминизма, в особенности во всем общем контексте других мест Слова Божия, ни, тем менее, идеи всепроникающей природной причинности, *praemotio physica*. Другой ряд текстов относится к действию *praemotio physica* в нашем спасении: Эсфирь, 13, 9, 14, 18: 15 Пс. 113, 11: «Бог наш на небесех, творит что хочет Пр. Сол. 21, 1 «сердце царя в руке Божией, как потоки вод, куда захочет, Он направляет его» (Ср. Ис. с. Сир 33, 13. Ис 14, 24–27, Иезек. 11, 19, 36, 26–7: Мф 24, 24, Ин. 15, 5, 10, 27–30.

¹²⁶ - Особую остроту этот же вопрос получает в применении к греху, который рассматривается, как факт, имеющий силу бытия от Бога и относящийся к предопределению Божию, а как грех к человеческой свободе.

¹²⁷ - Еп. Янсений (XVII-XVIII в.) в своем посмертном трактате о бл. Августине (труд целой жизни) излагает его учение, как систему последовательного детерминизма и предестинации (для чего находится более, чем достаточное основание в творениях бл А.). Его труд представляет собой целую систему богословия, конечно, близкого к кальвинизму и вообще предестинационизму. Он отличается огромной энвргией мысли и неустрашимостью выводов.

¹²⁸ - *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina proescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione ad*

nonnullos primae partis divi Thomae articulos Lisbonne. 1538 (я пользовался изданием 1876 г. Paris).

¹²⁹ - Quod res libero arbitrio praedita, si in certo ordine rerum et circumstantiarum collocetur, in unam aut alteram partem se flectat, non provenire ex praescientia Dei, quia potius ideo Deum id praescire, quia ipsa res libero arbitrio libere ad ipsum agere debet, neque provenire ex eo. quod Deus velit, ab eo fieri, sed eo quod ipsa libere id velit facere (Concorde, in q. 14. a. 13).

¹³⁰ - Concursus Dei generalis (поясняет Молина) non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum, sed est influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum (Conc. q. 14. a 13. disp. 26).

¹³¹ - Fieri potest ut aliquis praeventus et vocatus longe maiori auxilio pro sua libertate non convertatur, et alius cum longe minori conservatur (Concordia q. 19. a. 13, disp. XII) Напротив, у Ф. А. читаем «Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus». (Ia o 20. a 2). Voluntas Dei est causa bonitatis in rebus, et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod Deus eis maius bonum vult. Unde sequitur quod meliora plus amet». (a 4).

¹³² - Так именно изображает дело главный противник молинизма Garrigou-Lagrange. (Dieu. 6-ème éd., appendice: V. S. Thomas et le néomolinisme. Cp. d'Alfes. Providence et libre arbitre, 3-ème éd., обвиняя его во 1-х, что scientia media ограничивает универсальную причинность первого деятеля, а потому и универсальность самого принципа причинности; во 2-х, что божественное знание свободных futuribilia, как уже не происходящих от Бога, является пассивным по отношению к ним, ибо они сами его определяют, вместо того, чтобы быть ими определяемыми; в 3-х, эта теория вводит детерминизм обстоятельств, поскольку ранее наступления событий Бог не может их безошибочно предвидеть. Напротив, согласно томизму, причинность Божия универсальна («da quod iubes et iube quod vis» бл. Августина), она свободна от всякой пассивности в божественном знании, которое есть причина вещей, причем, однако сохраняется и человеческая свобода, способная fortiter et suaviter (sive infallibiliter et libere) определяться par l'efficacité transcendante de la causalité divine в

самоопределении к добру. Последняя может соучаствовать даже в физической стороне акта греха, однако, уродливость его относится к *causa deficiens*, вследствие поущения Божия

¹³³ - Ср. также Б. Vansteenberghе. Molinisme, в D. Th. Cat, X, 2, p. 2118. Молинизм же защищается от предъявленных ему упреков рядом следующих соображений: 1) Бог постигает все, включая и *futuribilia* свободной твари в Своей собственной сущности, *in sua essentia*; 2) понимание или интеллектуальное познание определения *futuribilia* свободной твари предполагает порядок, установленный Проведением; 3) осуществление этого порядка не вносило бы в это понимание никакого нового определения, поскольку его предмет является вполне определенным; *in esse possibili*, как он может быть *in esse futuro*; 4) абсолютная верность «средней» науки проистекает из бесконечного совершенства Божественной интеллигенции, которая измеряет вещи и дает им их собственную точность (d'Alès, 1. с. 102). Неотомисты стараются засыпать ров между идеей свободы у Молны и Ф. А. напр., и у последнего находим такую мысль. *Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate at unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis*» (De Potentia, art. 7, ad. 15). И в ту и в другую сторону обе смотрящие стороны приводят подтверждающие тексты из Ф. А., так что весь спор получает характер различных интерпретаций томизма и угрожает в этом смысле сделаться бесконечным, в виду отсутствия полной ясности по этому вопросу в самом учении Ф. А.

¹³⁴ - Различие между томизмом и янсенизмом в предетерминизме состоит в преимущественном ударе, которое делается каждым из них на разных сторонах той же идеи. *Praemotio physica* в томизме есть преимущественно онтологический принцип всепроникающей причинности, это учение относится к метафизике бытия, хотя имеет для себя и сотериологическое применение. Оно исходит из основных начал аристотелизма (см. выше). О томистах говорится: *magis Aristotelici sunt quam augustiniani*. Августинизм же считается,

прежде всего, с человеческой немощью, вследствие первородного греха и бессилием спастись без помощи, и, милующей и спасающей благодати Божией. Однако, оба они сходятся в окончательном итоге благодать в августинизме, как и томизме, всегда достигает своей цели. Она действует на волю, сама возбуждая в ней движение, но его от нее не дожидаясь, она возбуждает волю к содействию, ее укрепляет и направляет усаждением благодати с такой же неодолимостью, как и *praemotio physica* в томизме (J. Carreyre. Jansenisme. (D Th. C VIII, I, с. 426)).

¹³⁵ - В вопросе о свободной воле бл Ав. старается сохранить ее видимость даже в соединении с предопределением, несмотря на явное ее противоречие последнему. Так, он, напр., говорит *Sine te fecit Deus. Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, instificat volentem* (Sermo 163, с. 11, n. 13).

¹³⁶ - *Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eaus: et quomodo eligeret eos qui noncium erant nisi praedestinando? Elegit ergo praedestlnans nos.* (De corr. et gr., с XVIII, 35, с. 938).

¹³⁷ - См. определения Con. C. Arausicanum II 529. can 25 (Denzingeri, ed. 13, n. 200, p. 85; conc. Carisiacense I, 853 (contra Gottschalk et Praedestinatianos), ib n. 316–19, p 144–5; conc. Valentinum III, 855 (contra J Scotum), de praedestinatione, can 1, 2, особенно 3, lib n 320–22, p. 345–8. Cp. *Prédestination* в D. de Th. Cat: B. Lavaud. *La Prédestination d'apres les docteurs du Moyen Age*. XII, 2, p. 2901–35.

¹³⁸ - ...quia, sicut Deus incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter iudicium, suum. incommutabiliter praedestinavit ad mortem sempitemam. Migne. P. b., t. 121, с. 368. Cp. сюда относящиеся материалы полемики Гинкмара и др., – томы 121–125; Hefele-Lecierq. *Hist, des Conciles IV*. Mansi, t. XIV-XV. Готшальку приписывается также мнение, будто Христос умер лишь за предопределенных к спасению, т. е. избранных, но не за всех (Hincmar), так и то, что отверженные никогда и не являлись членами церкви, и

напрасно принимались ими св. таинства; они никогда не могут обратиться, ибо они присуждены к аду; напротив, тот, кто однажды оправдан, никогда не может погибнуть (ср. Schwane. Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 429). Смелый монах с неустрашимой последовательностью делал из жестоких предпосылок жестокие выводы, от которых уклонялись сами основоположники учения о предопределении. Из современников Г. двойное предопределение признавал еще (с известным ограничением) Ратрамн (ib. 481).

¹³⁹ - Предестинация на Тридентском соборе подтверждена лишь косвенно, почти умолчанием (в виду очевидной трудности положительного определения): de praesumptione praedestinationis cavenda (Ses. VI, с. 12): воспрещается de arcano divinae praedestinationis mysterio иметь уверенность в личной принадлежности к *numerus praedestinatorum*. И все.

¹⁴⁰ - Сравнительно малоизвестным продолжателем августинизма в направлении томизма является религиозный мыслитель 14 века Th. Pradwardina (окончивший жизнь арх. Кентерберийским). Он исповедует не только всепроникающую причинность Божию, (*omnia quae evenient, evenient de necessitate causae primae... omnia illa evenient de necessitate divina... et ideo necessaria et inevitabilis in causando*), но и *praedestinatio gerama* (Seeberg в R. E III, 352).

¹⁴¹ - Ср. Mozley, op. ci., 286–59.

¹⁴² - Вопросу этому посвящен qu. 23 в S. Th. Ia, Iae.

¹⁴³ - *Non pari conditione creantur omnes; sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur; Deus occulto consilio libere quos vult elegit, aliis reiectis. Dicimus aeterno et immutabili consilio Deus simul constituisse, quo solum assumere vellet in salutem, quos rursum exilio devovere* (Inst. III 21, 5, 6). Надо, чтобы идеи человеческой справедливости и сострадания исчезли в этих вопросах, «l'honneur de Dieu l'exige». «Когда спрашивают: почему таким образом поступил Бог, надо отвечать: потому, что Он так восхотел. А почему Он так восхотел, – это значит спрашивать о вещи большей и высшей, чем воля Божия, чего не может существовать» (ib. 23, 2). И «отверженные» призваны

возвещать волю Божию в своем осуждении» (ib. 24, 14). «Велик Аллах, и Магомет пророк Его»!

¹⁴⁴ - В истории кальвинизма однако различаются те, которые признают силу предопределения, как до грехопадения (супралапсарии), так и после него (инфралапсарии).

¹⁴⁵ - Сюда, прежде всего, относятся. 1) Consensus Genevensis. De aeterna Dei praedestinatione, qua in salutem alios ex hominibus elegit, alios suo exitio reliquit. 2) Confessio fidei Gallicana, articulus XII, 3) Confessio Belgica, art. XVI, 4) Confessio Helvetica posterior: de praedestinatione Dei et de electione sanctorum, X. 5) Confessiones Marchicae, III, 7; Colloquium Lipsiense. 6) Canones Synodi Dordrechtanae. c. t. de divina praedestinatione. 7) Formula Consensus Helvetica, canones IV-V. 8) Confessio fidei (Puritanarum 6. Pl de aeterno Dei decreto). Последний документ содержит наиболее сильное и неумолимое изложение пуританской веры в предопределение. В общем реформационном потоке учение de praedestinatione et electione, попало в число «39 членов» Англиканской церкви (член 11). Несмотря на кальвинистический источник и терминологию aeternum Dei propositum, ante facta mundi fundamenta, suo consilio, nobis quidem occulto decrevit), член 17 содержит учение лишь о предопределении к спасению и умалчивает об отвержении.

¹⁴⁶ - В «Православном Исповедании» (ч. I, в. 30) еще читаем «Предведение, предопределение и промысл различаются в Боге по своим действиям. Промысл относится к вещам сотворенным. Но предвидение и предопределение были в Боге прежде бытия всех тварей, хотя они и различны между собою. Предвидение есть одно ведение будущего, без определения оно в частности, то есть оно не определяет существования той или другой вещи. Но предопределение, зависящее от предведения, есть определение частное, т. е. оно определяют, что должно быть». (Это схоластическое различие совершенно точно соответствует учению Ф. Акв. о двух образах ведения в Боге, которые различаются, как *scientia visionis* и *sc. intelligentiae*, первая относится лишь к возможным и мыслимым вещам, вторая, – к тем, которые становятся действительностью,

la, lae, qu. 14, a. 9). «Итак, справедливо сказать по образу нашего представления, что предведение по порядку предшествует в Боге, за ним следует предопределение, а после за сотворением промысл о сотворенном». (Это антропоморфическое «предшествование» и «следование» оставляет нас в недоумении по поводу такого прямолинейного внесения временных определений в отношении к Богу). «Апостол ясно нас учит: Рим. 8, 29–30. Впрочем, сии слова должно относить только к человеку, поскольку прочие творения (кроме Ангелов) не подлежат предопределению, ибо не имеют свободы, а посему в них не может быть никакого греха».

¹⁴⁷ - Так, мы читаем у св. Иоанна Дамаскина «Бог все предвидит, но не все предопределяет. Так, Он предвидит то, что находится в нашей власти, но не предопределяет этого; ибо Он не хочет, чтобы явился порок, но не предопределяет силою к добродетели. Т. о., предопределение есть дело Божия повеления, основанного на предведении Бог по Своему предведению предопределяет то, что не находится в нашей власти» (Кр. изл. пр. в., II, XXX, р. 972). Т. о., предопределение св. отец ограничивает только областью вне человеческой свободы, к которой относит лишь предведение Божие.

¹⁴⁸ - Само собою разумеется, все католические богословы, начиная с Фомы Аквината, признают это догматически, но богословски они сворачивают на другие пути, где аристотелизм занимает место руководящей идеи христианского откровения.

¹⁴⁹ - Если говорит Господь: «ангелы их (малых сих) всегда видят лицо Отца Моего небесного» (Мф. 18, 10), то не меньше это предстояние должно быть признано и относительно ангелов мира в его природной жизни (ср., напр., Иов 1–2). Мир нуждается в охранении ангелов, п. ч. с падением сатаны и аггелов его в него вошла недобрая сила, которая наслаждается страданием и разрушением, сеет плевелы в Божием мире. Нам не дано знать, насколько простирается эта порча мира и извращение отдельных видов творения, начиная с райского змия. Инстинкт народной мудрости невольно связывали известные виды животных и растений с воздействием злой силы, которая не имея силы нового творения, как диавол-

клеветник клеветает на тварь, ее извращая. В этом смысле животные и растения чают своего оздоровления, одни более, до полного изменения своего образа, другие менее, лишь своего укрощения.

¹⁵⁰ - Св. Василий Вел. «Отец все делает чрез Сына в Духе Св. и, т. обр., сохраняется единство Св. Троицы, и в Церкви проповедуется един Бог, иже над всеми, и чрез всех и во всех (Еф. 4, 6), –над всеми, как Отец, как начало и источник, чрез всех, это чрез Сына, во всех это – Богом Отцом чрез Сына в Духе Св. (ad regin Ser. II, п. 51). Св. Иоанн Дам. «Бог (Отец) творит мыслью, и сия мысль становится делом, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом». (Точ. изл. пр. в. II, гл. II).

¹⁵¹ - Об этом говорит блаж. Августин (De vera relig 26; Migne, 34, 133): Nec aliquid sanctificatis malus angelus oberit, quod diabolus dicitur, quia et ipse, in quantum angelus est, non est malus, sed in quantum perversus est propria voluntate.

¹⁵² - Поэтому, вопреки утверждению блаж. Августина, Иуда в своем апостольстве и всей его судьбе явился не жертвой божественного произвола, который мог бы его и спасти, если бы хотел, но следствием его свободного самоопределения, разумеется, на почве личного принятия божественной темы своего бытия. Стало быть, Иуда и родился призванным к апостольству, однако, внутренне уже больному. (См. очерк «Иуда Искарот, апостол-предатель». Путь, №№ 26–7).

¹⁵³ - Ср. м. Макарий. Догмат. богословие, т. II, 193.

¹⁵⁴ - Н. Gayrand. St. Thomas et le prédeterminisme. 1895. Ф. А. развивает на языке своей собственной метафизики по существу сродную мысль, что познание Богом *contingentia futura* может рассматриваться двояко. *uno modo in seipso, secundum quod jam in actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatur ad unum, et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic*

contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni... Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unum quodque eorum est acta in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul quia cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia (Sum. Th. Ia ae, q. 14, a. 13). Если устранить известный антропоморфизм в учении о познании в Боге, это учение о вечном познании в единстве целого в отличие от познания контингентных вещей аналогично нашему различению. Однако, надо исходить не из различия в познании, но в бытии Божиим в Себе и для мира. Это различие, впрочем, не мешает Ф. А. развивать учение о преддетерминизме *praemotio physica*. Вообще здесь скрещиваются и искусственно соединяются ряды различных мыслей.

¹⁵⁵ - Как говорится в гимне Премудрости Божией в книге Иова, 28, 24; «ибо сам назирает ведый яже на земли, вся, яже сотвори». Ср. Пс. 146, 4; 49, 11, Пр. Сол. 15, 3. В других текстах говорится о сердцеведении Божиим и о ведении судеб человеческих на основании софийного определения творения (ср. бл. Августин, de quest. LXXXIII, qu. 46). «Аз есмь Бог, и несть еще разве Мене, – возвещаю от начала, что будет в конце и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис. 46, 9–10).

¹⁵⁶ - У преосв. Макария, 1, 126, несколько неожиданно и вне связи с прочим встречаем следующее суждение: «не наши поступки зависят от предведения Божия, а наоборот, – потому-то Бог их и предвидит, или видит, что мы сами собой решились совершить их, и совершаем». Здесь мы имеем род молинизма.

¹⁵⁷ - Агнец Божий, стр. 282 слл.

¹⁵⁸ - В историософии и в статистике не раз возникал спор о том, в какой мере возможно историческое предсказание о будущем, основанное на данных прошлого и настоящего. Этот

вопрос имел решающее значение в марксизме и вообще всякой позитивистической теории прогресса.

¹⁵⁹ - Эту сторону пророческой письменности по предмету можно сопоставить с политической публицистикой нашего времени, которой также бывает доступна разная степень глубины и прозорливости.

¹⁶⁰ - Ср. мой очерк «Апокалиптика и социализм» в сборнике «Два Града» т. П.

¹⁶¹ - Как напр. – Мф. 2, 23: «поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное чрез пророков, что Он Назореем наречется».

¹⁶² - Таково, напр., применение к Иуде 68 и 108. Пс. или, что гораздо важнее, образа страждущего Мессии (или мессианского народа) у Второисаии (гл. 53–4) к Агнцу Божию Христу, или применение к распятию Христову. Исх. 12, 46 и Зах. 12, 10, Захарии 9, 9 – к входу Господню, Малахии 3, 1 об Ангеле Господнем к Предтече.

¹⁶³ - Условность пророчества может относиться и к событиям не совершившимся (*futuribilia*). Примерь: «горе тебе, Хоразин, горе тебе, Вифсаида, ибо, если бы явлены были в Тире и Сидоне силы, бывшие в нас, давно уже каялись бы во вретище и пепле» (Мф. 11, 21). Другой пример: «Давид спросил Бога о том, предадут ли его Саулу жители Кеиля в случае нападения Саула, и придет ли Саул, и был ответ утвердительный. Тогда Давид и люди его оставили Кеиль, а Саул, узнав об этом, отменил поход, и Бог не предал Давида в руки его» (1Цар. 23, 10–14). Ср. Иер. 38, 17–24, Иез. 3, 6.

¹⁶⁴ - Синергизм Бога с человеком имеет в жизни Богочеловечества нарочитое значение. Боговоплощение Христово не ограничилось определенным местом и временем; Воскресший и Вознесшийся Христос, согласно обетованию Своему, таинственно пребывает в человечестве «всегда, ныне и присно и во веки веков», с ним не отождествляясь, но и от него не отделяясь. Эта мысль выражается у некоторых писателей и мистиков в чрезвычайно парадоксальной форме. Ср. изречения Господа в Аграфна: «расколи дерево, Я там, рассеки камень, Я

там». Особенно сильно это выражено у блаж. Августина. (См. сопоставление текстов у E. Mersch. *Le corps mystique du Christ*. Louvain, 1933, t. II, chapitre (V) «Христос говорит в нас, молится в нас, Он страждет в нас «quia et ipsi sunt ego». – «Расширь свою любовь на весь мир, если ты хочешь любить Христа, ибо члены Христа распространены во всем мире» (In. Epist. ad Parth. X, Mg. XXXV, 2060–1). «Если бы члены Христовы не были Он, Он не сказал бы: «Савле, Савле, что ты Меня гонишь? Ибо Павел на земле его не преследовал, но, конечно, членов Его, верующих. И, однако, Он не захотел сказать: ни Моих святых, или слуг, или братьев, но Меня, т. е. Моих членов, которых Я есмь глава» (In. Joh. XXVIII, t. 35, 1622). Аналогичные мысли о страдании Христа в верных Своих – Mersch, op. cit. 1, с. 299–300: In Levit. Hom. VII, 2; P. 9. XII, 478–9.

¹⁶⁵ - Эта мысль об изначальном значении Церкви, как самой основы мироздания, находит для себя лишь слабое выражение в патристике, главный интерес которой направлен к Церкви, как спасительному установлению и организации. Однако, в отдельных случаях мы встречаем и эту мысль, в частности, в «Пастыре» Ерма. Ерм видел старицу, и явившийся ему во сне юноша говорит ему, что старица эта – Церковь Божия. «Я спросил его, почему же она стара. Так как, сказал он, сотворена она прежде всего, то и стара и для нее сотворен мир». Vis. 11, 4, 1. Разумеется, суждение о сотворенности Церкви может быть отнесено только к ее тварному аспекту, поскольку нетварный ее аспект принадлежит вечному бытию Софии Божественной. В гомилии Климента (14, 3) предсуществующая Церковь отождествляется со Св. Духом, у Ермы же Дух, обнаруживающийся во Христе, действует в Церкви. Здесь сказывается сущность различия обеих ипостасей Двоицы Сына и Духа Св., в откровении Отца. Обычно богословие видит в мысли о предвечном существовании Церкви явление случайное, «отголоски идей гностических» (Вл. Троицкий, Очерки из истории догмата о Церкви, 1912, стр. 105).

¹⁶⁶ _

¹⁶⁷ - Аналогичное значение имеет текст из 3-й главы «да даст вам по богатству славы Своей крепко утвердиться Духом

Его во внутреннем человеке, верую вселиться Христу в сердца наши» (Еф. 3. 14–16).

¹⁶⁸ - Заслуживает внимания, что выражение «как Ему угодно», примененное здесь к действию Св. Духа, несколькими стихами ниже (18) применяется в отношении к различению членов в теле, в применении к действию Второй ипостаси «но Бог расположил члены каждого в (составе) тела, как Ему было угодно». Ср. ст. 12, 27, о членах тела Христова).

¹⁶⁹ - Эта мысль о самоотождествлении Христа с человечеством, является, как мы видели, излюбленной в христологии блаж. Августина Ср. ещё следующие тексты, в которых выражается эта идея панхристизма P. L., t 35, In. .Joan Evang., tract. XXVIII, col 1622. Non enim Christus in capite et in corpore. Quod ergo membra eius, ipse: quod autem ipse, non continue membra eius. Nam si non ipse essent membra eius, non dicereit, Saule, quid me persequens (Act. 9. 4)? Non enim Saulus ipsum, sed membra eius, id est fideles eius, in terra persequabatur Noluit tamen dicere, sanctos meos, servos meos, postremo honorabilius, fratres meos, sed Me, hoc est membra mea, quibus ego sum caput. Ср. о том же P. L., t. 38, Sermo 134, col. 742: et nos ipse est. Nam etsi nos ipse non essemus, non esset verum Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis (Mt. 25, 40). Si nos ipse non essemus, non esset verum (A 9, 4). Ergo et nos ipse, quia nos membra eius, quia nos corpus eius, quia ipse caput nostrum (Eph. 1, 22), quia totus Christus caput et corpus. P. L., t. 36, enarr. in. p. s. 26, col. 200: .. inde autem apparet Christi corpus nos esse, quia omnes ungiuntur et omnes in illo et Christi et Christus sumus, quia quodam modo totus Christus caput et Corpus est. Enarr. in ps. 20, col. 230: ita ut omnino debitori non posset Christum esse caput et corpus, sponsum et sponsam, Filium Dei et ecclesiam.. P. 37, et in in ps. 142, col. 1847: ...ergo et nos Christus. Christus et ecclesia duo in carne una.

¹⁷⁰ - Рим. 12, 4–8 «ибо как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же тело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И как по данной нам благодати, имеем различные дарования, (то имеешь ли) пророчества, (пророчествуй) по

мере веры, (имеешь ли) служение, (пребывай) в служении, учитель ли в учении, увещатель ли, увещевай; раздаватель ли, (раздавай) в простоте; начальник ли, (начальствуй) с усердием; благодетель ли, раздавай с радушием». 1 Кор. 12, 4–10 «дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же духом; иному дары исцеления тем же духом, иному чудотворение, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков». 1 Кор. 12, 27–30 «и вы тело Христово, а порознь члены. И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями, далее, (иным даль силы чудотворения) также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки Все ли апостолы? все ли пророки? все ли учителя? все ли говорят разными языками? все ли истолкователи? ревнуйте о дарах больших».. «ревнуйте о (дарах) духовных» (14, 1).

¹⁷¹ - На это указывает не только общий характер текста, но и различие как числа, так и самых даров в разных перечислениях (Рим. 12, 1 Кор. 12), при частном их совпадении.

¹⁷² - Характерна для переходного времени церковная доктрина св. Киприана, который в трактате *De unitate ecclesiae* и др. является одним из основоположников ее клерикализации Мф. 18, 19–20, эта незыблемая основа церковной жизни, приемлется им лишь в смысле принадлежности законной юрисдикции, в переводе на язык институционализма: *St Cypriani, de unitate Ecclesiae, cap. XIX*.

¹⁷³ - Эта идея космического аспекта Церкви иконографически иллюстрируется на некоторых Богоматерних иконах, где Богородица, как сердце Церкви и ее олицетворение, изображается с разными космическими атрибутами, напр., «Неопалимая Купина», «Собор Пресв. Богородицы» и др.

¹⁷⁴ - См мой очерк: «Иерархия и таинства» (Путь и в английском издании). Противоположная точка зрения, обычная в догматических руководствах, особенно решительно выражена

у Троицкого: Очерки учения о Церкви. Обратная крайность у Зома, считающего институционный иерархизм отпадением от перво-христианства.

¹⁷⁵ - Они свойственны античной философии, а в новое время выражены в философии Канта, который сам, однако, да и им интерпретацию в духе скептического эмпиризма и не использовал всей платонической глубины собственного учения.

¹⁷⁶ - Следует при этом вспомнить и о колебаниях при исчислении таинств (напр., монашеское пострижение в древней церкви включается в число таинств, брака же не находим).

¹⁷⁷ - Очевидно, и в протестантском отрицании не-евангельских таинств господствует именно римско-католическая доктрина, по которой истинные таинства устанавливаются самим Христом, а иначе они не суть таинства. Протестантизм всецело принимает эту постановку вопроса и, хотя и отрицает католическую доктрину, но по своему разделяет ее ограниченность.

¹⁷⁸ - В молитве на Херувимской «и Архиерей нам был еси».

¹⁷⁹ - Denzingeri, 694, 1882.

¹⁸⁰ - Сравнение Христа с главой, а Церкви с Телом в Слове Божиим, как нетрудно заметить, в разных случаях получает двоякий смысл: в одних случаях оно имеет в виду указать центральное, руководственное значение головы в жизни тела и всех его членов, а в других оно означает, что Христос, как глава, Собою определяет, в Себе содержит тело, есть его жизнь.

¹⁸¹ - Как известно, Ватиканский собор не дал точнейшего определения относительно епископата, и этот пункт остается поэтому догматически недовыясненным. Можно надеется, что эта недоговоренность окажется спасительной для будущего довыяснения.

¹⁸² - См. очерк «Иерархия первохристианская: ее происхождение», проф. А. П. Лебедева: Православная энциклопедия, т. VIII, стр. 673–686. Противоположная точка зрения на ее происхождение выражена в статье проф. И. П. Троицкого, «Иерархия» в той же П. Э., т. VI, 255–264.

¹⁸³ - Некоторое косвенное, хотя и явно недостаточное, подтверждение такого представления, видим в позднейшем тексте 1Тим. 4, 14: «не неради о пребывающем в тебе даровании», данном тебе по пророчеству(διὰ προφητείας) с возложением рук пресвитерства (τοῦ πρεσβυτερίου) разночтение: τοῦ πρεσβυτερίου – пресвитера). Также 5, 22: «рук ни на кого не налагай поспешно». Самое большее, это указывает на общее существование возложения рук, причем определение его ближайшего значения в самом тексте отсутствует. Обычное же его истолкование в смысле сакраментального возложения рук в таинстве священства дается, так сказать, лишь в силу исторической аттракции.

¹⁸⁴ - Но даже и в последнем случае руковозложение не было общим правилом, как, например, относительно Корнилия сотника (Деян. 10, 47; 11, 15) или в Антиохии (11, 23).

¹⁸⁵ - Theodori Studiti, Antirrerr. I adv. Iconomachos, P. S., t. XCIX, col. 340 с.

¹⁸⁶ - Об этой позднейшей «клерикализации» Евхаристии справедливо говорит Gregory Dix в очерке The idea of the «Church» in the Primitive Liturgies (в сборнике The Parish Communion, 1937).

¹⁸⁷ - Эта мысль по своему выражается и псевдо-Дионисием Ареопагитом, первоначальным творцом позднейшей церковной доктрины о таинствах (de eccles. hierarchia с. III п. I), который выделяет таинство συνάξεως εἶπουv κοινωνίας как τελετῶν τελετή таинство таинств, как завершительное. «Почему общее и другим иерархическим таинствам преимущественно прилагается к нему? Потому что, по причине богоначальных и совершительных даров, оно есть завершение (τελείωσις) в отношении к участию в прочих иерархических символах. Ибо, почти невозможно, чтобы совершилось какое-либо иерархическое таинство, если божественнейшая Евхаристия не священно-совершит в заключение каждого освящения приведением освященного к Единому и богопреданным даром совершительных таинств не завершит приобщения его с Богом».

¹⁸⁸ - Но и оно не есть исчерпывающее, ибо есть еще и прямое пребывание Христа в мире через излившуюся из Него кровь, оставшуюся в мире еще непретворенном (см. мой очерк: «Св. Грааль, Путь, 1930).

¹⁸⁹ - Смирн. 7, 8; ср. к Филадельф. 4.

¹⁹⁰ - Св. Игнатий Богоносец, см. выше.

¹⁹¹ - Из них некоторые (монашеское пострижение, погребение) первоначально включались в число таинств, другие не могут не быть в него включены (крещенское водоосвящение, освящение храма, икон и др.). Напротив, в обедненной мистической жизни протестантского мира число таинств было сокращено и ограничено, чем вносится новое разногласие в христианстве, догматическое значение которого иногда и преувеличивается.

¹⁹² - Не свидетельствуется ли этот синергизм в применении к таинству Тела и Крови у ап. Павла; «ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет. Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу сию недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом, пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны, и не мало умирает» (1 Кор. 11, 41, 27–30).

¹⁹³ - S. Augustini, contra epistolam Parmeniam; C. II, c. XV, col. 76, tom 43... posse tamen hominem non interposito homine divinitatis aliquid accipere, exemplo Johannes testatur et tot sancti anitequam Dei Filius homo fieret, et posteaquam resurrexit et ascendit in coelum, centum viginti homines simul congregati erant, quos nullo homine in terra manum imponente, de coelo veniens Spiritus S. implevit (Act. I, 15 et II, 1–4) et constituto jam ordine Ecclesiae, Centurionem Cornilius ante ipsum baptismam, ante impositionem manus, cum eis qui secum erant eodem Spiritu S. repletum, Petrus ipse miratus est (id. X, 44) Nemo ergo accipit sine dante, sed quod pertinent ad Baptismi sanctitatem, adest Deus qui det, et homo qui accipiat, sive per se ipsum donante Deo, sive per

angeium, sive per hominem sanctum, sicut per Petrum, sicut per Ioannem, sive per hominem iniquum...

¹⁹⁴ - О воцарении Христовом в мире, как осуществлении Его царственного служения, см. в Агнце Божиим, гл. V, 3.

¹⁹⁵ - Служба Пятидесятницы, стихира на «Господи воззвах».

¹⁹⁶ - Характерно, что в Откровении «семь церквей», из которых некоторые отмечены тяжелыми грехами (Пергамская, Фиатирская, Сардийская) даже вероучительного характера, одинаково причисляются к церквам, т. е. к Una Sancta сверх-исповедного характера.

¹⁹⁷ - В Слове Божиим можно насчитать не менее семи разных значений этого слова (Казанский. Общее учение о спасении в свободе, Христ. Чт., 1900 г., 39 сл.)

¹⁹⁸ - См обзоры в сборнике The Grace, изданном Богосл. Комиссией Лозаннской конференции.

¹⁹⁹ - В зап. богословии критерием является идея *debitum naturae*, т. е. того, что свойственно природе как таковой по сотворению, а то, что превышает это, относится к благодати (см, напр., Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, t. II, 298), как «*das spezifische Prinzip des absolut übernatürlichen in der Creatur*» (Scheeben: Handbuch der Kathol. Dogmatik, II, 230). У преосв. Макария: Правосл. догмат. богосл., II, 249, различается естественная благодать, «как дары Божии творят естественные», и сверхъестественные – «все дары Божии, сообщаемые сверхъестественным способом в дополнение дарам природы»

²⁰⁰ - Папой Пием V были осуждены следующие положения М. Bavius: 21. *Humanae naturae sublimatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis* 26: *Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio* (Denzingeri, 1021, 1025). Папа Климент XI осудил следующие положения П. Кеннеля 35: *Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae* (Denz. 1385).

²⁰¹ - Summa Theol. Ia, q 43, a. 3.

²⁰² - J. Van der Meersch. Grace (Dict. de theol cath. VI, 2, p 1609 «la grâce sanctifiante est donc une réalité distincte de Dieu, créée, infuse et inhérente en l'âme» etc. une participation de la nature divine, сама будучи une réalité distincte de Dieu et produit par lui (1911).

²⁰³ - Scheeben, 1 с. II, 374. С одной стороны, Св. Дух есть *inhabitans et urntus per gratiam* с другой, есть *informans animam et uniens Spiritum S. cum illa* (ib). Gratia creata необходима поточу, что «без нее *gratia increata* не может ни оказать полного своего влияния, ни быть мыслима, как связанная органически и жизненно с душою» (382) Первая имеет акцидентальный (*gratia accidentalis*), вторая – субстанциальный (*gr. substantialis*) характер (383). Ср. *Summa Theol.* I, IIae, qu. 109, q. 110 a. III, 111, a. I. Различению *gr. increata* и *gr. creata* параллельны дальнейшие к классификации *gr. operans* и *cooperans*, *praeveniens et subsequens* (qu 111, a. II, III, qu 112, a. II *gratis creata* Ср. *Bonaventurae. Dist.* 26, a I, q. 2, ad. 1. «Сказать, что Дух Св. есть субстанция дара, не значит исключить дар сотворенный, напротив, значит его включить. Иметь Духа Св. значит иметь свойство (*habitus*), которое обеспечивает нам его познание, а это свойство есть дар сотворенной благодати». Ainsi la grâce increée suppose la grâce créée comme le principe des actes qui la mettent en notre possession (Terriens. La Grâce et la Gloire, t. 1, p. 118, Paris, 1897).

²⁰⁴ - ..unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui insentur, fides, spes, caritatem (Conc. Trid.; sess. VII, c. 7: Denz. 800.)

²⁰⁵ - Ibid. 899.

²⁰⁶ - Ср. сопоставления у м-та Макария. Догматич. богословие, т. II, § 165 «в деле освящения нашего участвуют все Лица Пресв. Троицы: Отец, Сын и Св. Дух», «когда все действуется Богом через Иисуса Христа в Духе, неотлучным вижу действование Отца и Сына и Св. Духа» (Св. Василий Вел., Против Евномия, кн. V – там же) «Что разделяет Дух каждому, то подается каждому от Отца чрез Слово все, принадлежащее Отцу, принадлежит и Сыну; потому и дарования, подаваемые от

Сына в Духе, суть вместе и дарования Отца» (Св. Афанасий Вел. о Св. Духе, гл. 16, ib.)

²⁰⁷ - Здесь существует известное разногласие Petau (De Trinit. VIII, VI, 6) говорит о соединении Духа Св. с человеком *secundum hypostasem, non sec. essentiam*, ибо иначе оно свойственно было бы всем трем ипостасям (См. критику у Prat, La théologie de St. Paul, II, 359. В двух книгах P. B. Fraget: De l'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, Paris, 1900 и A. J. Anger: La doctrine du corps mystique de Jesus Christ, Paris, 1934, ставится вопрос, присутствует ли в душах Третья ипостась или же с нею вся Св. Троица, причем Petau, Ramière, Scheeben и др. держатся первого мнения, схоластики же Фома Акв., Бонавентура, Альберт В., Суарец, Саламанские богословы, Kleutgen, Pesch и др., и оба названные автора – второго. Cum eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti. sicut eadem essentia, oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus nobis a Deo immissum, est propriae representativum Filii et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium representativum Sancti Spiritus Et sic Charitas, quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Sanctum Spiritum. (S. Th. Contra Gent., 1. IV, c. XXI).

²⁰⁸ - At vero donum esse, personalia est Spiritus Sancti proprietas, id est, ut Augustinus explicat, donabile esse.. Unde si donari posse, singulare est Spiritui Sancto, neque alteri personae congruat; erit actu donari proprium eiusdem. Proprius est ergo Sancti Spiritus iste ipse modus, neque personae alteri potest adscribi. Nam si eodem modo dan potest saltem Filius, ut omittam modo Patrem; perinde donabilis est Filius ac Spiritus Sanctus, quoniam idem est donabile esse quod est esse Spiritum Sanctum. Hoc vero falsum est et impium dictu. Igitur est solum donabile, sed etiam donum, vel potius datum, eo modo, quo non est Pater aut Filius. Proprio ergo, et singulari modo Spiritus Sanctus cum iis quos sanctos facit conjungitur, et inest ipsis. Proinde secundum

hypastasim, non secundum essentiam duntaxat, hoc illi convenit (Petavii, Dogm. theol. III de trinitate, lib. VIII, cap. VI).

²⁰⁹ - «Веруем, что человек, падший чрез преступление, помрачился и лишился совершенства и бесстрастия, но не лишился той природы и силы, которую получил от преблагого Бога. Ибо в противном случае он сделался бы неразумным, т. е. не человеком, но он имеет ту природу, с которой сотворен, и природную силу свободную, живую, деятельную, так что по природе может избирать и делать добро, убегать и отрицаться зла. Отсюда очевидно, что сделанное человеком добро не может быть грехом, ибо добро не может быть злом» (Посл. вост. патр., чл. 14).

²¹⁰ - Особенно резко это проявляется в некоторых шокирующих антропоморфических крайностях Юлиана (см. Contra Julianum opus imperfectum бл. Августина) Ср. очерк С. С. Безобразова о пелагианстве.

²¹¹ - См соответствующее изложение в догматических руководствах, напр., у митрополита Макария, т. II, §§ 183–199.

²¹² - Эта мысль выражается в молитве 3 по святом причащении «паче же прииди в уды моя, во вся составы, во утробу, в сердце.. составы утверди с костями вкупе чувств просвети простую пятерицу»...

²¹³ - Это признание находим уже у блаж. Августина. Neque enim sacramenta eorum nobis inimice sunt quae cum illis nobis sunt communia quia non humana sunt, sed divina. Proprius eorum error anferendus eet, quem male imbibeunt, non sacramenta quae similiter acceperunt, quae ad paenam suam portant et habent, quanto indignius habent, sed tamen habent (S. Augustini, Ep st. 89, t. 33 c 312).

²¹⁴ - Extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem Potest habere honorem potest habere sacramentum, potest cantare Alleluia, potest respondere Amen, potest Evangelium tenere, potest in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti fidem et habere et praedicare: sed nusquam nisi in ecclesia Catholica salutem poterit invenire (S. Augustini de gestis cum emer, t. 43, col. 695). Saius, inquit (Cypr.) extra Ecclesiam non est. Quis negat? Et ideo

quaecumque ipsius Ecclesiae habentur, extra Ecclesiam non valent ad salutem («) Sed aliud est non habere, aliud non utiliter habere. Qui non habet, est baptisandus, ut habeat: qui autem non utiliter habet, ut utiliter habeat corrigendus (De baptismo, 1 IV, c XVI, tom 43, col. 170;

²¹⁵ - Unus enim Deus. una fides, unam Baptisima, una incorrupta catholica Ecclesia, non in qua, sola unus Deus colitur, sed in qua unus Deus pie colitur; nec in qua sola una fides cum charitate retinetur sed in qua sola una fides cum charitate retinetur; nec in qua sola unus Baptismus habetur, sed in qua sola unus Baptismus salubriter habetur (Contra Cresc., c. I, c. XXIX, t. 43, col. 464). Еще о невозможности даров Св. Духа вне церкви: Isti autem cum quibus agimus, vel de quibus agimus, non sunt desperandi; ad hoc enim sunt in corpore: sed non quaerant Sp-m S-un, nisi in Christi corpore cuius habent foris sacramentum, sed rem ipsam non tenent intus cuius est illud sacramentum; et ideo sibi indignum edunt et bibunt (I Cor. XI, 29). Unus enim panis sacramentum est unitatis (ib. X, 17).. Proinde Ecclesia catholica sola Corpus est Christi, cuius ille caput est Salvator corporis sui (Eph. V. 23). Extra hoc corpus neminem sanctificat Sp-s S-s.. Rom V. 5: non est autem particeps divinae charitatis, qui hostis est unitas. Non habent itaque S-m S-m qui sunt extra Ecclesiam... Qui ergo vult habere Sp-m S-m, caveat foris ab Ecclesia remanere, carveat in illam simulatus intrare (Ep. 185, tom 43, col. 818). Extra Ecclesiam non remittuntur peccata (Enchiridion, 1. I, c. 65, tom 40, c. 262).

²¹⁶ - Изложение разных мнений по этим вопросам можно найти у E. Dublanchy. Eglise (Dict. de Théol. Cath., IV, 2, ch. III, p. 2155–2175, Здесь можно встретить в качестве руководящих идей, с одной стороны, осуждение в Syllabus'e таких положений. 16 Homines in cuiusve religionis cultu viam aeternae salutis referre aeternamque salutem assequi possunt. 18 Protestantismus non aliud est quam diversa verae eiusdem christianae religionis forma, in qua aequa ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est. С другой стороны, п. Александр VIII осуждает мнение янсенистов, что «pagani, iudaei, heretici, alique huius generis nullum omnino accipiunt a Jeau Christo influxum, adeaque hinc recte inferais in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia suffieienti

(Enchiridion, n. 1295) Аналогичные ошибки осуждаются и в догматической конституции Unigenitum п. Климента IX. 29. Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia (1379) (с р 2173) Ср., наконец, тенденции проекта определения Ватиканского собора «de ne point affirmer la necessité absolue de la foi catholique pour le salut» (ib. 2169).

²¹⁷ - Мы не касаемся здесь больного и острого вопроса о канонических границах в жизни церкви и об «юрисдикциях», не потому, чтобы отрицали их практическое значение, с которым приходится считаться каждому в личном церковном самоопределении и поведении, но потому что, при всей важности их для этого последнего, здесь не содержится особого элемента для проблематики экклезиологии. Каноны суть формы церковности, но не ее существо, как кажется иным, ветхозаветно мыслящим о церкви.

²¹⁸ - Этому соответствует Быт. 2, 1–2 «так сотворены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал». Далее следует творение человека, с которого или в котором начинается уже человеческая история (Быт. 4 сл.).

²¹⁹ - «Вот Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» (Ис. 65, 17, 66, 22) «Мы, по обетованию Божию, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр, 3, 13). «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Откр. 21, 1).

²²⁰ - Христологическое обоснование этих мыслей см. в Агнце Божиим, гл. последняя.

²²¹ - Духовные мещане, как Маркс и социалисты, видят в этой борьбе только экономическое содержание, тогда как она идет о последних духовных ценностях.

²²² - По мнению некоторых богословов (Шелль) ветхозаветные цари прообразуют разные эпохи христианской истории 1) время Моисея, вождя Израиля, друга Божия, странствованием в пустыне в землю обетованную,

соответствует первохристианству, 2) время Давида в борьбе с врагами – воинствующая Церковь Константина Великого, 3) царство Соломона соответствует еще не наступившему царству мессианскому.

²²³ - Ср. очерк «Апокалиптика и Социализм» в моей книге «Два Града». Москва, 1909, т. 2.

²²⁴ - См. сопоставления у Оксюка. Эсхатология св. Григория Нисского, Киев, 1914, сир 12–13, 73–78.

²²⁵ - Проповедовал Иона: «еще 40 дней, и Ниневия будет разрушена» (Иона. 3, 4). Однако после всеобщего покаяния Ниневитян «увидел Бог дела их.. и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел» (3, 10) Подобный случай имеется в 1 Ц. 23, когда Давид спросил Господа, придет ли Саул взять его и предадут ли ему Давида жители г. Кеиля, получил утвердительный ответ (10–12), но Давид сам вышел из г. Кеиля, а Саул отменил поход (13).

²²⁶ - Нужно было бы перо Достоевского для того, чтобы художественно показать всю глубину этого провала: мать, получившая регуляцией природных сил воскрешенного сына и сердечным чутьем матери узнающая в нем обманный двойник, не-сына, а куклу, жених, вместо возлюбленной обнимающий робот и опознающий его. Ибо манекены могут лишь механически воспроизводить, но не могут творчески соединит прошедшее с будущим продолжая единую жизнь Механическое повторение, заменяющее тождество, в этом качестве своем не изменяется от того, что «воскрешенные» роботы изготавливаются не только механическим собиранием телесных или отелесненных частиц мирового вещества но и включением физиологических элементов до сперматозоидов включительно, поточу что в живой индивидуальности тело есть лишь субстрат живучего в нем духа. Тело именно является таковым лишь в отношении к живущему в нем духу и в соединении с ним, а вне этого соединения оно есть робот. Теоретически допустим, что может быть сделано неопределенное количество, целая толпа повторяющих друг друга роботов, которые однако тем дальше становятся от своего оригинала.

²²⁷ - Эта печаль смертного изнеможения выражена в грустных образах у Экклезиаста... «доколе не пришли тяжелые дни и не наступили годы, о которых ты будешь говорить: «нет мне удовольствия в них». Доколе не померкло солонце и свет и луна и звезды, и не нашли новые тучи вслед за дождем. В тот день, когда задрожат стригущие дом, и согнутся мужи силы; и перестанут молотить мелющие, потому что их немного остаюсь; и помрачатся смотрящие в окно; и запираются будут двери на улицу... Ибо отходит человек в вечный дом свой, и готовы окружить его по улице плакальщицы.. и возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, который дал его» (Еккл. 12, 1–4, 5, 7).

²²⁸ - Рукописный очерк; Софиология смерти (1940).

²²⁹ - Эта сторона вопроса остается совсем неразрешенной в учении о воскресении, чем и вносится двусмысленность в идею «проекта» всеобщего трудового воскрешения, «общего дела». Если полной смерти нет, то возникает вопрос о загробном состоянии, которое должно быть как то включено в «проект», чего до сих пор не было. В противном же случае речь может быть не о воскрешении с тождеством умерших и воскрешаемых, но лишь о повторении, чем разрушается и идея воскрешения, а целостное человечество подменяется кошмарным собранием роботов, имеющих хотя бы и совершенное сходство, но не тождественное сознание.

²³⁰ - См. Агнец Божий, глава о воскресении Христовом.

²³¹ - Весь этот материал собран у преосв. Игнатия. Слово о смерти (собр. соч., т III). Ср. сопоставления у м. Макария, т II § 250.

²³² - Вдохновенные страницы об этом можно найти у Schell. Die Katholische Dogmatik, III, 2, 5, 755. Der Tod als Weihe.

²³³ - Под этим именем оккультисты свое оккультическое ясновидение выдают за «духовное», не отличая души от духа и усматривая в них лишь разные ступени одной и той же субстанции, низшая ступень которой есть материя высшая же – божественный Дух.

²³⁴ - Ср. Лествицу Иаковлю, глава «Ангелофании и теофании». Также Свет Невечерний: Зовы и встречи.

²³⁵ - Нужно сказать, что идея предварительного суда, как такового, лишь неясно выражена в Слове Божиим: «человекам положено однажды умереть, а потом суд – μετὰ δὲ τοῦτο ἡρίσις – (Евр. 9, 27). Хрісіс именно и есть скорее самосознание, нежели судебный приговор. «В скончании человека открытие дел его» (Сир. 11, 27). Напротив, и школьном богословии; идея «предварительного суда» кристаллизуется в связи с пониманием загробной жизни, лишь, как «мздовоздаяния».

²³⁶ - В церковной письменности это состояние обычно поясняется чрез сопоставление с жизнью св. ангелов. Но, не говоря о том, что неизвестное здесь поясняется чрез неизвестное, самое сходство ограничивается лишь отрицательным признаком отсутствия греха. Но усопшие младенцы сохраняют всю силу своей человечности и постольку причастны всеобщему воскресению. А уже этим одним, очевидно, устанавливается коренное отличие от ангельского мира.

²³⁷ - М. Макарий. Догм. Богосл. II 8, 248.. «das Ende des Prüfungszeit, die Wegnahme und dieser Welt der verdienstvollen Mitarbeit am messianischen Gottesreich etc.» – (Schell 1. с. 726).

²³⁸ - Таково, например, учение о мытарствах, о котором и у м. Макария (II § 250) читаем: «земные вещи принимай здесь за самое слабое изображение небесных. Надобно представлять мытарства не в смысле грубом, чувственном, но духовном, и не привязываться к частностям, которые у разных писателей представляются различными».

²³⁹ - И у св. Иоанна Дамаскина читаем следующие замечательные слова, «если Церковь молится за всех, с покаянием скончавшихся, и ее молитвы сильны пред Богом и благотворны для них, то все, за кого она молится, спасутся, и никто не лишится блаженства. Пусть так, и – о если бы сие исполнилось! Ибо сего-то и жаждет, и хочет, и желает, о сем радуется и веселится преблагий Господь, да никто не лишится Его божественных даров» (м. Макарий, II § 258). На основании этих слов можно скорее заключить, что для православия

бесспорным является лишь одно загробное состояние чистилищное, кроме блаженства святых.

²⁴⁰ - Сюда также относится текст 1 Кор. 3, 11–15 (применяемый католиками именно к чистилищу) «строит ли кто на этом основании (И. Христе) из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, – каждого дело обнаружится, ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня».

²⁴¹ - См, напр., систематическое изложение в «Feu» du Purgatoire ц d'Enfer в Dict. de Th.dogm., t V, 2.

²⁴² - Этому соответствует и свидетельствуемое церковью (в пасхальном каноне) участие загробного мира в радости празднования воскресения. «Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир, видимый же весь и невидимый» (п. 1, тр. 2) «Ныне вся исполнишася света, небо же и земля и преисподняя да празднует убо вся тварь восстание Христово» (п. 3, тр. 1). «Безмерное Твое благоутробие адовыми узами содержи зряще, к свету идяху, Христе, веселыми ногами, пасху хваляще вечную» (п. 5, тр 1).

²⁴³ - Обзор на русском языке разных эсхатологических учений, в патристике можно найти в монографии Оксиюка. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев. 1914 (Ср. В. Несмелов. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань 1387).

²⁴⁴ - Для того, чтобы выразить мысль о несоизмеримости нашего времени с божественными свершениями, апостол (8) на антропоморфном языке здесь указывает несоизмеримость времени человеческого и «у Господа» «один день, как 1000 лет, и 1000 лет, как один день».

²⁴⁵ - Таков этот контекст «приидет же день Господень, как тать нощию. и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись раз-рушатся, земля и все дела на ней сгорят». (3, 10) «Ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламенные небеса разрушатся, и разгоревшиеся

стихии растают» (2Петр. 3, 12), так наступит «день Божий» – «день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5, 5).

²⁴⁶ - «никогда же отлучаяся, но пребывая неотступный» (Кондак Вознесения).

²⁴⁷ - См. вообще Агнец Божий, стр. 420–7.

²⁴⁸ - Оно же описывается в третьем лице в Деян. 9, 3–4. «внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему «Савле, Савле, что ты Меня гонишь». «Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос и никого не видя» (7). Здесь же говорится о свете и голосе, однако не о видении Самого Христа Павлом. Спутники его слышали лишь голос. Тоже самое и Деян. 22, 6–7. Однако здесь же говорится устами Анания «увидел Праведника и услышал глас из уст Его» (14). Однако, общий контекст текста заставляет здесь думать скорее об истолковании «света и голоса», как видения Самого Праведника в точном смысле. Это же подтверждается и на основании речи Павла перед Агриппой «среди дня на дороге я увидел, государь, с неба свет, превосходящий солнечное сияние, осиявший меня и шедших со мною. Все мы упали на землю, и я услышал голос говоривший мне на Еврейском языке» (Деян. 26, 13–14), «и я не воспротивился небесному видению» (19). Во всех текстах говорится даже не о том, что он видел Христа, как другие апостолы в явлениях его по воскресении на земле но что ему было небесное явление света и слышание голоса, впрочем, доступное и его спутникам. В Деян. говорится еще и о других видениях: «Господь же в видении ночью сказал Павлу не бойся» (18, 9. Однако, это сказано не столько о «явлении», сколько о сновидении, хотя и имеющим характер божественного откровения в духе. Такое же значение имеют и следующие слова «в следующую ночь Господь, явившись ему, сказал дерзай, Павел» (23, 11).

²⁴⁹ - Особое место здесь занимают явления небесные бывшему «в Духе» (Откр. 1, 10). Тайнозрителю хотя Откровение и преисполнено небесных видений, и в частности явлений Христа, однако они одинаково не относятся ни к явлениям Христа на земле Своим ученикам, ни к Парусии, которая

наступает лишь после них (гл. 20, 11) Эти видения отмечены именно тем же духовным характером, как и явления ап. Павлу. Конечно, это суть явления Христа, однако не как сущего на земле или паки пришедшего, но одесную Отца сидящего и в Духе Св. живущего в Церкви.

²⁵⁰ - Об этом и сказал Господь Своим ученикам «Ибо сказываю вам, что многие пророки и цари (у Мф. 13, 17: и праведники) желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Лк. 10, 24) «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами и (что) осязали руки наши» и т. д (1Ин. 1, 1).

²⁵¹ - Разумеется, в другом смысле Евхаристическое общение внутреннее и полнее всякого зрительного и осязательного, вообще чувственного лишь восприятия явления Христа на земле, которое имели все, окружавшие его в земной жизни, – враги, равнодушные, маловерные и даже «следовавшие за Ним». Это различие в данном случае связано с кенотической прикровенностью на земле его явления.

²⁵² - Может показаться, что тут имеются в виду лишь «мертвые во Христе» (как 1 Кор. 15, 23); однако именно здесь говорится о всеобщем воскресении во Христе, «как во Адаме все умирают, так и во Христе все оживут» (22). Следовательно, речь идет лишь о разных образах встречи со Христом в зависимости от разной близости к Нему.

²⁵³ - Подобный же символизм свойствен и описанию Страшного Суда, в котором говорится, что «соберутся пред Ним все народы, и отделит одних от других и поставит овец на правую Свою сторону, а козлов на левую» (Мф. 25, 32–3).

²⁵⁴ - В католическом богословии есть учение о *lumen gloriae*, каковое представляет собой предусловие видения славы, *visio beatifica*. Само это различие произвольно и невразумительно, однако здесь верно то, что способность видеть славу Христову уже предполагает предваряющее действие ее изнутри в самом видящем, некоторое «вхождение в облако» (Лк. 9, 34) при видении Преображения Господня.

²⁵⁵ - В свете этих идей получает догматическое истолкование рассказ Мотовилова о том, как прп. Серафим показал ему действие Духа Св. в кратком преображении мира, в явлении его во славе: это и есть та слава, которая делается всеобщей в явлении Христовом и в связи с ним.

²⁵⁶ - Правда, у ап. Петра сказано, что «земля и дела ее сгорят» (1Петр 3, 10). Однако, это не следует понимать в смысле уничтожения ее, потому что немедленно сказано далее: «ожидаем нового неба и новой земли» (12).

²⁵⁷ - Ср. мой очерк «О чудесах Евангельских».

²⁵⁸ - Эта мысль в образах Апокалипсиса выражена в том, что небесный Иерусалим, сходящий с неба, «имеет славу Божию» (21, 11), хотя и построен из земных материалов, однако все они приобрели прозрачность красоты, именно как драгоценные камни и золото, «благородный металл» (21, 11, 18–21).

²⁵⁹ - Прошение в молитве Св. Духу «прииди и вселися в ны» (veni Creator Spiritus) поэтому имеет также и эсхатологическое значение, относится к парусии.

²⁶⁰ - «Преобразился еси на горе, Христе Боже, показавый учеником Твоим славу Твою якоже можаху, да воссияет и нам грешным свет Твой присносущный» (тропарь Преображения). «На горе преобразился еси, и якоже вмещаху ученицы Твои, славу Твою, Христе Боже, видеша» (кондак) Преображение здесь прямо изъясняется, как видение славы или (что тоже) присносущного света Божественного.

²⁶¹ - Характерны и варианты Мк. 9, 1 говорится: «есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Ц. Б., пришедшее в силе» (предшествуется опять таки (8, 36) словом о Парусии). Преображение, как явление славы, есть «Ц. Б., пришедшее в силе». т. е. явление Св. Духа. Тоже самое и у ев. Луки 9, 26–7: упоминание о Парусии («во славе Своей и Отца и свв. ангелов»). Это словоупотребление во славе Отца, или как здесь более пространно – во славе Своей и Отца – подтверждает пневматологическую идею о Третьей Ипостаси, как Славе ипостасной, а вместе и триипостасной, ибо

по своему месту во Св. Троице, Третья Ипостась, как завершительная, прославляет всю Св. Троицу и в этом смысле Она есть слава Отца и Сына, Которого прославляет Отец Своей славой, изводя на Него Духа Святого, Саму ипостасную Славу.

²⁶² - Однако в редких случаях выступает эта связь славы именно со Св. Духом «Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, возрев на небо, увидел Славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога» (Деян. 7, 55).

²⁶³ - Учение о прославлении Богоматери см. «Купина Неопалимая», гл. IV. Сопоставление богослужебных текстов из службы праздника ее Успения, см. стр. 125–8, примечание.

²⁶⁴ - Излишне говорить, что, и не разделяя католического догмата о «непорочном» ее зачатии, мы должны исповедовать его нарочитую благодатствованность.

²⁶⁵ - «Ц. Б.» и «Ц. Небесное» суть лишь терминологические различия, тождественные по смыслу («небесному» у ев. Матфея соответствует «Божие», у других евангелистов), но это совсем не означает, что мир упраздняется в собственном бытии и, так сказать, берется на небо.

²⁶⁶ - Из молитвы Предтече.

²⁶⁷ - Ср. «Друг Жениха (о православном почитании Предтечи).

²⁶⁸ - Тропарь Предтече.

²⁶⁹ - Не подтверждается ли эта мысль образом притчи о Богатом и Лазаре, в которой себялюбивый богач пред лицом собственной гибели, будучи в муках, воспаляется любовным попечением о судьбе братьев своих, чтобы «они не пришли на это место мучений» (Лк 16, 28)?

²⁷⁰ - Католическое богословие XIX века создало учение о первенствующем месте Иосифа Обручника, его воскресении и вознесении. Для этих догматических фантазий, уже кристаллизовавшихся в догмат и благочестивую практику, нет оснований. (Ср. Друг Жениха). Православие молчаливо отводит праведному Иосифу место в ряду патриархов и предков Спасителя, среди которых он, конечно, выделяется своей непосредственной генеалогической близостью к Нему. Однако,

не взирая на это, Господь именуется в родословной «Сын Давидов», «Сын Авраамов» у Мф., 1, 1), а Иосиф как «муж Марии, от которой родился Иисус» (16) Также «был, как думали, Сын Иосифов» (Лк 3. 23). Даже и это словоупотребление способно предостеречь от догматического гиперболизма.

²⁷¹ - К этому надо еще прибавить одну черту, свойственную Предтече, как ангелочеловеку, соединяющему в себе возглавление ангельского и человеческого мира его молитвенному попечению подлежит ангельский мир не только в светлой, но и в темной части. Поэтому и восстановление ангельства этой последней совершается при особливом молитвенном его участии, так же, конечно, как и Небесной и Земной Царицы, в молитвах не усыпающей. Здесь мы приближаемся к священной, в нераскрытости блюдомой тайне будущего века, о которой «удобее молчание», хотя чрез это и не является допустимым ее нечувствие или же отрицание.

²⁷² - См. Утешитель.

²⁷³ - Эта непереносимость для твари видения Славы, т. е. не-кенотического откровения Св. Духа, неоднократно свидетельствуется в Слове Божиим. Даже в явлении света Христова ап. Павлу на пути в Дамаск говорится, что он «от славы света Того лишился зрения» (Деян. 22, 11). Этим свидетельствуется не-переносимость видения Славы даже в Новом Завете до Парусин. Правда, на горе Преображения апостолы видели эту Славу, «якоже можаху», однако можно думать, что и это видение было ограниченным и предварительным, поскольку «Иисус еще не был прославлен» (Ин. 7, 39). Ради нарочитой цели («да егда Тя узрят распинаема, страдание уразумеют вольное») апостолам дано было это предварительное явление славы (в особом порядке *gratia luminis*, как выразились бы римские богословы). В В. Завете прямо говорится о недоступности для смертного видеть Славу Божию: Исх. 33, 18–23. Здесь характерно то видение славы, которую Бог показывает Моисею, причем «лица Моего не можно тебе увидеть, п. ч. человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Господь поставляет Моисея в расселину скалы и покрывает его рукою, пока проходит: «ты увидишь Меня сзади,

и лицо Мое не будет видимо» (23). Эти соотносительные образы лица и славы, во всяком случае, свидетельствуют и об относительности и неполноте явления славы, как бы отделенной от «Лица Божия». (Аналогично и явление Славы пророкам Исаии и Иезекиилю). Характерно, что тот же Моисей на Фаворе зрит не только Славу, но и Лице Бога, явившегося во плоти. Христа, Слава же осеняет Его в виде облака, собою умеряющего и как бы кенотически сокрывающего полноту явления Славы. Но лишь в Н. Завете возможно становится личное явление Славы.

²⁷⁴ - Текст этот πάντα ἐν πᾶσι одинаково может иметь значение, как «все во всем (средний род), – в мире, творении, так и – «все во всех» (мужской род), – в человеках, о чем ниже.

²⁷⁵ - Огласительное слово св. Иоанна Златоустого в день Св. Пасхи.

²⁷⁶ - Агнец Божий, стр. 411–417. Вот тексты, сюда относящиеся и свидетельствующие о том, что «Бог (= Отец) воскресил его (Христа) Деян. 2, 24; 3, 15; 4, 10, 5, 30; 10, 40; 13, 32, 34; 17, 31; 26, 8, 1Петр. 1, 21; Кол. 2, 12; Рим. 4, 24; 8, 11; 1 Кор. 6, 14; 2 Кор. 1, 9; 4, 14; Гал. 1, 1; Еф. 1 20; 2, 6; 1Фес. 1, 10. Тексты, свидетельствующие о том, что Сын сам воскресает: Мф. 16, 21; 17, 9, 23 = 20, 19; 27, 63. Мк. 8, 31; 9, 9; Лк. 18; 33; Рим. 4, 25; 6, 4, 9; 8, 34; 14, 9, 1Кор. 15; Ч 12, 20; Кол. 3, 1, Фес. 4, 14, 16.

²⁷⁷ - «Тайна» – μυστήριον – указывает здесь на нарочито откровенный характер сообщаемого, соответствующий божественной трансцендентности свершения.

²⁷⁸ - ἐν ᾧτοῦ одинаково может относиться к внезапности во времени, как и к метаэмпирическому характеру изменения в отношении к бытию мира в его веществе, к изменению первичной, «атомной» структуры мира, очевидно, также трансцендентному.

²⁷⁹ - «Сие говорим вам словом Господним» – здесь равносильно 1Кор. 15, 51: «и говорю вам тайну», как нарочитое откровение о трансцендентном миру действию Божиим над ним.

²⁸⁰ - О раввинистическом учении относительно воскресения лишь одних праведников см. Ив. Г. Троицкий: Талмудическое учение о посмертном состоянии конечной участи людей СПб 1904. Ср. мой очерк «Об условном бессмертии» (Путь, 52–53).

²⁸¹ - В этом смысле вселенная и вообще представляет собой периферическое тело человека в силу своего единства и всеобщей связи. См. об этом в Философии Хозяйства, ч. I, М. 1910.

²⁸² - См. наш этюд: «О св. мощах» (рукописно).

²⁸³ - Приписываемое Оригену, очевидно, вульгаризованное учение оригенистов, будто бы осужденное на V всел. соборе (на котором оно, во всяком случае, не рассматривалось), содержит мысль об упразднении индивидуальности телесной в воскресении «кто утверждает, что тело Господа, по воскресении, сделалось эфирным и приняло сферическую форму, каковыми телами облекутся в воскресении и все разумные твари, – кто утверждает, что как Христос сошел со Своего земного тела, так и все разумные существа не будут иметь в воскресении подобных настоящим тел, да будет анафема». Здесь осуждается как вообще спиритуалистическое умаление телесности, доходящее до ее отрицания, так и умаление индивидуальности тел, приводящее к принятию их бесформенного единообразия.

²⁸⁴ - См. Утешитель, гл. IV, б).

²⁸⁵ - Некоторые находят отграничение этой всеобщности славы в словах Господа «тогда праведники просветятся, как солнце в Царстве Отца их» (Мф. 13, 43). Однако эти слова притчи о плевелах содержат в себе не отрицание всеобщего прославления тел в воскресении, а лишь указание об особом нарочитом прославлении праведников (об этом ниже).

²⁸⁶ - Здесь уместно вспомнить суждения св. Иоанна Дамаскина в апологии иконопочитания. См. «Икона и иконопочитание».

²⁸⁷ - Св. Кирилл Иерусалимский, оглас. поучение, XVIII п. 18.

²⁸⁸ - Так судить, напр., св. Ефрем Сирин: «все приемлют тело сообразно собственным делам своим. Тела праведных воссияют в седьмкрат паче света солнечного; а тела грешников оказываются темными и исполненными зловония. Одни уподобятся свету, другие тьме (Слово о суде и воскресении, III ч. стр. 144).

²⁸⁹ - Поэтому толковать σώματα ἐπουράνια т. е. тела в точном смысле, – даже не небесные (οὐράνια) но под-небесные, – в отношении к ангельскому миру, – бесплотных духов, как это делает Е. Preuschen. Handw. z Griech. 444, нет достаточного основания.

²⁹⁰ - «Видел я, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий денми, одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его, как чистая волна, престол Его, как пламя огня, колеса его, как пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред Ним... вот с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого дня ми и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство ... владычество Его владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится» (9–10, 13–14). Ср. Ис. 66, 16: «ибо вот придет Господь в огне, и колесницы Его, как вихрь, чтобы излить Свой гнев с яростью и крещение Свое с пылающим огнем. Ибо Господь с огнем и мечем Своим произведет суд над всякой плотью». Ср. Пс. 9, 8–9 «Господь пребывает во век, Он приготовил для суда престол Свой, и Он будет судить вселенную по правде».

²⁹¹ - Этой самоочевидности включения всей человеческой жизни в Христову как будто противоречат вопросы-ответы на Страшном Суде, где и праведники и грешники, каждые по своему, недоумевают об этом, а Христос особо это подтверждает. Однако в данном случае не надо забывать приточный характер этой речи, где в форме вопросов-ответов лишь подчеркивается эта истина единства всего человечества в человечестве Христовом, как основного самосознания воскресшего человечества. Сознание этой истины и есть основа суда над ним, который происходит не извне, но изнутри, в самосознании каждого человека.

²⁹² - Эти образы с особенной силой применяются и в литургических текстах, напр. в службе Мясопустной недели (Триодъ Постная).

²⁹³ - См. сопоставления текстов такого характера в нашем очерке «Проблема условного бессмертия» (Путь, № 52, стр. 15–17).

²⁹⁴ - В отдельных случаях эта мысль об уничтожении начала лжи при отделении от субъекта его носителя получает явное выражение. Так о поклонившихся зверю и о «любодейце» говорится: «и дым мучения их (или ее) будет восходить (или: восходил) во веки веков» (Откр. 14, 9–11; 19, 2–3).

²⁹⁵ - См. мой очерк «Св. Грааль» (Путь).

²⁹⁶ - Как будто иная мысль содержится в притче о богатом и Лазаре (Лк. 16, 19–31), где говорится от лица Авраама что между вами и нами» («лоном Авраама» и «местом мучения») «утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (26). Несмотря на эсхатологическую форму, притча эта, выдержанная в тонах бытовой стилизации (почему она и оказалась одной из излюбленных тем для фольклора), содержит свойственную вообще третьему Евангелию социальную мораль, посвящена теме о богатстве и бедности, с осуждением первого и возвеличением последней («чадо, вспомни, что ты получил уже доброе при жизни твоей а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (25)). Загробное состояние богатого и Лазаря к тому же вовсе не есть последнее разделение рая и ада, но соответствует лишь «предварительному» суду и уже по этому одному этим образом нельзя пользоваться для выводов обще-эсхатологического характера. «Великая пропасть» утвержденная между лоном Авраама и местом мучений, приточно выражает различие загробного состояния в соответствии земной жизни, причем само разделение это отнюдь и не так уже непреодолимо, как это явствует из самой возможности беседы между Авраамом и Лазарем. Далее трогательная забота богатого о братьях своих также не совместима с ожесточением и отчужденностью ада. Вообще эта притча имеет, прежде всего, морально дидактический характер.

Центральной ее идеей является заповедь социальной любви и взаимной ответственности, облакаемая в форму рассказа о загробном состоянии, а совсем не эсхатологическое откровение. Поэтому извлекать отсюда прямолинейные эсхатологические выводы является, по меньшей мере, преувеличенным и потому ошибочным.

²⁹⁷ - Слова подвижнические, слово 19-ое (в конце).

²⁹⁸ - Быт. 17, 8 («землю Ханааню во владение вечное»), Исх. 12, 14; 20, 21; 27, 21; 28, 43 («установление вечное»), Лев. 6, 22; 7, 36; 10, 9; 16, 34; 17, 7. Числ. 10, 8; 25, 39. Исх. 60; 15 («посвятите их в вечное священство») и т. д. Бог говорит Давиду о семени его «Я поставлю его в доме Моем и в царстве Моем на веки, и престол его будет тверд вечно» (1 Паралип. 17, 14). И ответная молитва Давида «Начни же благословлять дом раба Твоего, чтобы он был вечно пред лицом Твоим Ибо, если Ты, Господи, благословишь, то будет он благословен вовеки» (26, 7). Сказал Господь пороку Иеремию «и положу на вас поношение вечное и бесславие вечное, которое не забудется» (Иерем. 23, 40). «Аарон отделен был на посвящение ко Святому святых, он и сыновья его, на веки, чтобы совершать курение пред лицом Господа, чтобы служить и благословлять именем Его на веки» (1 Парал. 73, 13). Иерем. 31, 3 «издали явился ко мне Господь и сказал любовью вечною Я возлюбил, тебя и потому и простер к тебе благоволение». Иерем. 32, 40 «и заключу с ним вечный завет, по которому Я не отвращусь от них, чтобы благодетельствовать им».

²⁹⁹ - Можно привести в качестве аналогии наше применение слова «святой» к предметам и местам священнослужения: св. храм, алтарь, престол, сосуды и т. д., в общем значении sacer, т. е. изъятый из мира вещей священным употреблением, хотя и к нему принадлежащий.

³⁰⁰ - Так, в статье «Dam» в Dict. de Theol. Cath IV, 1, p. 13, читаем «dans le Nouveau Testament jamais le mot αἰώνιος n'a le sens restreint. Il ne se trouve, en effet, que dans les passages où mention est faite de la fin du monde, forme dernier de toutes choses, après lequel il n'y a plus à espérer où à attendre de changement.» След, вечность здесь истолковывается как

неизменность, однако не только в применении к Богу, к которому она действительно относится, но и к твари, находящейся в состоянии «вечных» мук. Ср. Salmonds Christian doctrine on immortality, 515, 649, 652 – E. B. Pusey: What is of Faith as to everlasting punishment 1880 и др. Филологически значение слова αἰών в новозав. употреблении двояко: оно может означать как вечность, так и мировую эпоху, которая не может быть бесконечна. Даже Иоанновское употребление не однозначно. По-видимому, тексты Ин. 6, 51, 58; 12, 34; 1Ин. 2, 17 εἰς τὸν αἰῶνα должны быть истолкованы в смысле вечности. В других случаях в смысле временном: Ин. 4, 14; 8, 51–2; 10, 28; 11, 26; 13, 8; выражение отрицательное; 8, 35. Слово αἰών в применении к Богу принимает значение вечности, в особенности во множеств. αἰῶνες (Лк. 1, 33; Рим. 1, 25; 9, 5; 11, 35; 2Кор. 11, 31; Евр. 13, 8, в частности в удвоении αἰῶνες τῶν αἰώνων (Рим. 16, 37). В значении эпохи мира αἰών см.: Мф. 12, 32; 13, 22; Лк. 16, 8; Рим. 12, 2; 2Кор. 4, 4.4

³⁰¹ - По подсчету Pusey (1. с. 38–9), слово αἰώνιος в Н. 3 встречается 71 раз: о вечной жизни 44 раза, далее в применении к Богу (3 раза) и Царствию Христову, искуплению, крови его завета, Евангелию, спасению, Его обитанию на небе, славе, нам данной, нашем наследии, утешению, участию в вечной жизни, о вечном огне (3 раза), о наказании, суде и уничтожении (4 раза).

³⁰² - Petavel-Olliff. Le Probleme de l'immortalité, i, 105, II, 150.

³⁰³ - Вот несколько примеров 72, 19, 27; «ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут, Ты истребляешь всякого, отступающего от Тебя». Ис. 1, 28 «всем же отступникам и грешникам гибель, и оставившие Господа истребятся». Ср. Пс. 29, 20, Наум 1, 15 «празднуй, Иудей, праздник твой, ибо не будет проходить по тебе нечестивый он совсем уничтожен». И однако, Ис. 28, 9 «ради имени Моего отлагает гнев Мой и ради славы Моей удерживал Себя от истребления зла». Вообще в псалмах и пророчествах необыкновенно много говорится о гибели нечестивых, причем очень часто, если не всегда, имеется в виду не столько эсхатологическая, сколько историческая гибель.

³⁰⁴ - Цитаты Н. З. об участии грешников в смысле уничтожения в смерти (378 сл.) Мф. 3, 12; 5, 25; 10, 28; 16, 25, Лк. 9, 25; 17, 23, Ин. 12, 25, Лк. 9, 56; 13, 1–5; 20, 18; 20, 35, Ин. 8, 34–6, 51; 10, 10, 27; 11, 49–50, Деян. 3, 22–3; 8, 20; 20, 26, Рим. 1, 32; 2, 6–7; 8, 13, 1Кор. 3, 14, Гал. 6, 8. 1Тим. 6, 9, Евр. 10, 26–31, 2Петр 2, 12, 1Ин. 2, 17, Иуд. 5, 7, Откр 2, 7; 3, 5; 21, 8. Ср. таблицу соотв. слов и выражений 387–90.

³⁰⁵ - У Petavel-Olliff имеется еще огромная сводка библейских текстов разного содержания на тему о бессмертии: 1, 368–392 Конечно, в такой огромной сводке можно встретить случаи и произвольного включения тех или других текстов.

³⁰⁶ - «Двадцать раз ап. Павел повторяет нам, что смерть есть плата греха, la mort sans phrases» (1, 16)

³⁰⁷ - «Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я создаваем был в тайне, образуем был в глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138, 16–16) «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя» (Иерем. 1, 5).

³⁰⁸ - Прощение и оставление грехов в таинстве исповеди не означает примирения с грехом, потому что оно предполагает действительное покаяние в человеке, на которое Господь отвечает Своей искупительной жертвой.

³⁰⁹ - Выражения новозаветные об огне неугасимом, огне геенском, черве неугасимом носят наиболее яркие черты языка апокалипсисов. Основные тексты. Мк. 9, 42–7; Мф. 5, 22; 18, 9; Лк. 16, 24; Мф. 25, 41; Иуд. 23; 2Петр. 3, 7; Евр. 10, 27, 2; Фес. 1, 8; Иак. 3, 6; Ин. 15, 6; Откр. 14, 11; 19, 20; 20, 9; 21, 8.

³¹⁰ - Католическое богословие с особым вкусом останавливается на вопросе о природе адского огня, как такового, и в его отличии от чистилищного. См., напр., пространную статью А. Michel в Dict. de Théol. dogm. V, 2. Feu d'enfer. II. Feu du jugement III. Feu du purgatoire (p. 2196–2261). Здесь собраны библейские и петрологические данные.

³¹¹ - Aeternitas есть indeterminabilis vitae totae simul et perfecta possessio (Boethius).

³¹² - Правда, этой мысли о непрерывной бесконечности восхождения как будто, противоречат тексты, в которых говорится именно о полноте откровения. Сюда относится 1Ин. 3, 2: «возлюбленные, мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны образу Ему, ибо увидим Его, как Он есть», а также 1 Кор. 13, 10, 12: «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти прекратится... Теперь мы видим сквозь стекло в гадании, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, тогда же познаю, как и Сын познан». Эти оба текста говорят о том новом откровении Божиим, которое связано с непосредственным боговидением парусии в самом общем смысле, т. е. богоявлении Христа во Славе или в Духе Святом. Здесь совершается, действительно, коренное изменение отношения твари к Творцу: познание «подобно как познан», т. е. в софийности ее. Но это парусийное откровение отнюдь не устраняет дальнейшего восхождения от славы в славу уже в пределах этого нового ведения.

³¹³ - Не является ли символом этого возрастания, начинающегося еще на самом пороге «вечной жизни», то новое самооткровение Христа в Его человечестве, которое содержится уже в первом вопросеответе Мф. 25, 34 сл.? Господь призывает «благословенных Отца Своего наследовать царство, уготованное им от создания мира», за оказание Ему деятельной любви, вообще за любовь. А праведники отвечают: «Господи когда мы видели Тебя алчущим.. жаждущим... странником... нагим ...: больным или в темнице?» И Царь дает им на это Свой ответ. Спрашивается что же означает такой вопрос со стороны праведников? Выражается ли в нем только смирение их, или же, вместе с тем, и прямое неведение, тварная ограниченность, которая нуждается в нарочитом откровении для своего преодоления и его в столь потрясающей форме приемлет? И не является ли это первое откровение и первым актом возрастания в вечности, которого ждет воскресшее человечество?

³¹⁴ - Из православных см. Прот. Малиновский: Православное догматическое богословие, IV т., стр. 206; м.

Макарий, II, § 271, еп. Сильвестр, V, §§ 219–220; из многочисленных отдельных высказываний см. у еп. Феофана в Письмах, у еп. Михаила также в Письмах.

³¹⁵ - Католики ссылаются на проект определения Ватиканского собора (Dict. Théol, V, 1, p. 94), как и на определения имп. Юстиниана при патр. Мине, утвержденные п. Вигилием и ошибочно относимые к V всел. Собору.

³¹⁶ - F. Diekamp: Die origenistische Streitigkeiten im VI Jahrh, und das fünfte allgemeine Konzil, Münster, 1899.

³¹⁷ - М. Оксюк: Эсхатология св. Григория Нисского стр. 649, справедливо заключает: отцы V всел. собора «не осудили взглядов св. Григория Нисского. Да и как можно было осудить, когда этот святитель еще до III всел. собора был признан Церковью святым?»

³¹⁸ - Разумеется, это нимало не противоречит прощению греха в таинстве покаяния, которое уже в себе включает это изживание, с применением силы искупительной жертвы Христовой.

³¹⁹ - Оксюк, ц. с. 510 сл.

³²⁰ - Блаж. Августин, в свое время преодолевший манихейство на пути к Церкви, частично к нему снова возвращается в своей эсхатологии, представляющей ряд противоречий между общим ее софиологизмом и этим дуализмом.

³²¹ - Католики умеют применять этот текст лишь к собственному чистилищному измышлению, а не к тому, к чему он относится, – к аду.

³²² - «Не бойтесь убивающих тело и потом не могущих ничего более сделать. Но скажу вам, кого бояться; бойтесь того, кто по убиении может ввергнуть в геенну, ей говорю вам, того бойтесь (Лк. 12, 4–5, Мф. 10, 4). «Ученики Его спросили у Него, Равви, кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но чтобы явились дела Божии» (Ин. 9, 2–3).

³²³ - Следует обратить внимание на эту черту Страшного Суда в Мф. 25, согласно которой и праведники, и грешники

судятся одним и тем же судом любви ко Христу в человеке. При этом оправданные призываются в Царство Отца, уготованное прежде создания мира, – и оно есть царство любви, а грешники – во «огнь вечный», уготованный диаволу и аггелам его– но и это есть тоже огонь любви, жгущий силою ее отсутствия, не-любви. Одни и те же вопросы являются судом для стоящих одесную и ошуюю. И те и другие недоумевают перед этими вопросами одни от смирения, последние вследствие своего омертвления. Однако в свете славы и они постигают это свое омертвление, отсутствие любви к Богу и человеку в лице Богочеловека, свойственное диаволу. Они ввергаются в «огнь вечный», однако не как в естественное свойство и состояние, но как противное любви Божией и закону ее, сатанинское. При этом оно для них, хотя и является адским горением, однако навсегда их освобождает от того духовного омертвления, которое совмещалось с отсутствием любви в этом веке. Адский огонь духовно пробуждает, и это пробуждение есть не только горение, но и образ возрождения, не только жжет не сжигая, но и переплавляет не уничтожая. Сюда относится текст 1Кор. 3, 13–14, католиками неправильно относимый к чистилищу, но на самом деле относящийся к «вечным мукам»; «у кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон, впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня». Об огне очистительном говорят св. Василий Великий св. Григорий Богослов, св. Григорий Нисский и др.

³²⁴ - Вот суждение одного из современных богословов о вечных муках в В. Завете: «в В. З., кроме одного места с одной из поздних книг, не существует ясного учения о каком-либо наказании для злых после смерти. Они могут быть наказаны в этом мире, их тела могут остаться непогребенными, их дети могут страдать за их грехи, но сами они просто исчезнут с лица земли. Идея посмертного наказания злых появляется в так наз. Апокалиптической литературе. Эти наказания преимущественно относятся или к гонителям праведного Израиля или к отпадшим от веры, но авторы ее мало интересуются общей судьбой человечества или обыкновенных грешников из среды Израиля. Наказание мыслится, как продолжающееся лишь в

определенную эпоху, но не всегда. Выражения «вечный» и под. не имеют точного значения (в одном месте период времени в 500 лет называется «вечным»), Новозаветные писатели жили в атмосфере, насыщенной идеями и образами Апокалипсисов. Их отношение ко всему кругу этих идей было частью понятием, частью эмансипацией, – в очень различной мере в разных книгах». (Immortality, 1917, статья С. W. Emmet: The Bible and Hell 172–3). Талмудическому же богословию более свойственно учение об условном бессмертии и аннигиляции греховных душ (Троицкий, Талмудическое учение etc.).

³²⁵ - Для того, чтобы наглядно увидеть степень этого влияния, интересно сравнить отдельные образы речи о Страшном Суде (Мф. 25, 31–46) с некоторыми текстами апокалипсисов. «Сын Человеческий приидет во славе Своей, «сядет на престоле славы», совладеет буквально с Еноха 65, 3, 62, 5; «Овцы и козлища». – Еноха ХС; благословенные «одесную» – Завещание Вениамина Х, 6; Для всего контекста ср. Енох 9, 10. Для перечисления дел добрых ср. Завещание Иосифа 1, 5; «Я был в плену, и Его крепкая рука поддержала меня; я был в голоде, и Сам Господь наплатил меня; я был один, и Господь утешил меня; я был болен, и Господь посетил меня; я был в темнице, и Господь был милостив ко мне». (С. W. Emmet: The Bible and Hell – в сборнике Immortality, p. 197, 1). «Сомнительно (прибавляет автор), чтобы Мф. 25, 31 имело действительно всеобщее значение», а не относилось бы лишь ко «всем народам, входившим в прямое или косвенное соприкосновение с Христом» (ib. 198, 1).

³²⁶ - Так, Иуд. 25: «слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и во все веки»; Еф. 2, 7 «дабы явить в грядущих веках ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе». Евр. XIII 8 «И. Христос вчера и сегодня и во веки εἰς τοὺς αἰῶνας тот же». В словоупотреблении Откровения мы имеем сплошь: «во веки веков».

³²⁷ - Выразительно в этом отношении на древних картинах Страшного Суда изображение бедной души, ждущей в трепете

своего приговора и как бы не знающей саму себя, – живой возможности рая и ада, со всяческими между ними переходами.

³²⁸ - Интересно, что самые выражения рай и ад малоупотребительны в Библии. Ад чаще всего применяется к загробному состоянию, шеолу; Втор. 32, 22; Пс. 9, 18; 15, 10; 29, 4; 30, 18; 54, 16; Ис. 14, 9, 15; Ос. 13, 14; Авв. 2, 5; в Нов. Завете: Мф. 11, 23 (Лк. 10, 15); 16, 18; Лк. 16, 23; Деян. 2, 31; 1 Кор. 15, 55; Откр. 1, 18; 6, 8; 20, 18. Рай в В. Зав; Быт. 2, 8–10; 3, 1, 3, 8, 10; Ис. 51, 3; в Н. Зав.: Лк. 23, 43; 2Кор. 12, 4. Можно сказать что на основании этих текстов совершенно невозможно дать библейское учение о рае и аде в смысле эсхатологическом.

³²⁹ - Здесь мы сталкиваемся с предубеждением, будто учение о прекращении или только ослаблении вечных мук отвернуто, в качестве оригенизма, на V вселенском соборе. Но вопрос этот на самом соборе вовсе и не обсуждался, по крайней мере, в актах его не сохранилось об этом никакого следа, почему нельзя установить и точного смысла соответствующих постановлений К тому же, по заключению современной исторической науки (даже и католической), на V всел. соборе их и не было принято. Был ряд анти-оригенистических тезисов, составленных имп. Юстинианом (один из них гласит; «кто говорит или думает, что наказание демонов или нечестивых людей временно и что после нескорого времени оно будет иметь конец, или это будет после восстановления демонов и нечестивых людей – анафема») Свое собственное богословское мнение Юстиниан представил в качестве церковного на обсуждение местного собора патр. Мины, в 543 г., последний же выставил ряд тезисов, очевидно, направленных против нео-оригенизма. Эти тезисы были одобрены п. Вигилием, почему католики включают их в число догматических определений (Denzinger, 203–9), что, конечно, для православных отнюдь не обязательно. Эти тезисы по недоразумению и были приписаны V вселенскому собору. Из них 9-ый именно и воспроизводит выше приведенное определение имп. Юстиниана. Что это постановление имеет значение также лишь одного из богословских мнений, а не обязательного догмата Церкви, явствует из того, что при этом

осталось неосужденным учение св. Григория Нисского, утверждавшего вполне противоположное. «Да и как его можно было осудить, когда этот святитель еще до третьего вселенского собора (431) был признан церковью святым» (Оксиюк, ц. с. 649). Поэтому есть достаточное основание считать и доселе вопрос не закрытым для дальнейшего обсуждения, ибо догматического определения Церкви все еще нет. О V всел соборе в этом отношении до сих пор остается наилучшим исследование католического писателя P.Diekamp; Die origenistische Streitigkeiten im VI Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil, Münster, 1899.

³³⁰ - Бесы Гадаринского бесноватого умоляют Христа «не мучить их» и не заставляя их идти прежде времени» (Мф. 8, 29) «в бездну» (Лк. 8, 28, 31). Низвергнутые духи «злобы поднебесной», «начальства, власти, мироправители века сего» (Еф. 6, 12) творят свои «козни диавольские», обольщая человека, хотя ему и дано «всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и все преодолевши устоять» (13). Однако собственная судьба падших духов такова, что Бог, «связав их узами адского мрака, предал блюсти на суд наказания» (2Петр. 2, 4), «соблюдает в вечных узах под мраком на суд великого дня» (Иуд. 6). Нелегко соединить оба определения, – изгнание князя мира сего в область поднебесную и блюдение в узах на суд, – здесь очевидно, имеются в виду или разные времена, или разные стороны одного состояния. Во всяком случае утверждается еще некоторое пребывание демонов в мире, которое прекращается с изгнанием.

³³¹ - «И увидел я ангела, сходящего с неба, который имел ключ его в бездну и заключил его, и положил над ним печать, чтобы не от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на 1000 лет и низверг прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет» (Откр. 20, 1–9).

³³² - Воскресшие в первом воскресении «будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним 1000 лет» (20, 6).

³³³ - Этому не противоречит то, что Откровение говорит о них на своеобразном языке; «зверь и лжепророк... оба живые брошены в озеро огненное, горящее серой» (19, 20). Это означает еще неисчерпавшую себя силу обоих ложных начал жизни.

³³⁴ - Это особенно явно в мистериях Байрона: Каин. Земля и Небо. Таков же и Лермонтовский Демон.

³³⁵ - Не об этом же ли говорится в Евангелии относительно времени земного служения Христа, в связи с изгнанием легиона бесов из бесноватого: «и они просили (Иисуса), чтобы не повелел им идти в бездну», но «чтобы позволил им войти в стадо свиней» (Лк. 8, 31–32). Противопоставление бездны с возможностью хотя бы освинения выражает эту же мысль.

³³⁶ - Слова подвижнические, 253–4.

³³⁷ - Нам уже приходилось (Утешитель) касаться вопроса о вечности Евхаристии и в будущем веке. Евхаристия знаменует, совершившееся Богочеловечество, жизнь творения в Боге, но для отверженных «на веки веков» она есть и искупительная жертва, пока пребудет сила этого отвержения.

³³⁸ - В связи с этим возникает вопрос экзегезы некоторых текстов Откровения (20, 12–15), сюда относящихся, именно относительно смерти второй и «озера огненного»: «после суда над мертвыми (в кон тексте явно разумеются воскресшие, которых отдало «море» и «смерть и ад», и «судим был каждый по делам своим»), «и смерть и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное». Здесь, прежде всего, надо выделить образное выражение мысли о смерти второй, т. е. именно о совершенном ее устранении из мира (ср. 21, 4: «и смерти не будет уже». Этому созвучно, конечно, 1 Кор. 15, 26: «последний враг истребится – смерть», с ветхозаветными пророчествами «погложена смерть победой» (Ис. 25, 8). «Смерть, где твое жало? ад, где твоя победа?» (Ос. 13, 14) (= 1 Кор. 15, 54–5). Эта «смерть вторая», т. е. уничтожение, согласно основному христианскому догмату не может относиться к самим живым существам человеческого или духовного мира. Потому сгорание

в озере огненном, горящем серою (т. е. уничтожение чрез сожжение, – иначе трудно понять этот образ), куда последовательно повергаются и те, «кто поклоняются зверю и образу его и принимают начертание на руку свою» (19, 9–11), далее, очевидно, «и «великая блудница», «дым мучения которой восходит во веки веков» (19, 2–3), а далее «зверь и лжепророк» (19, 20), знаменуют не столько отдельных лиц, сколько ложные начала жизни и всех им предавшихся, и, наконец, вообще «смерть и ад». Все это соответствует «вечному огню, уготованному диаволу и аггелам его» (Мф. 25, 41), или тому «огню», о котором сказано у ап. Павла: «сам спасется, но как бы из огня». Раввинистическое выражение «смерть вторая» (R. B. Charles, *The Revelation of St John*, I, 5a) относится, в отличие от первой всеобщей, физической смерти, к отвержению и упразднению тех жизненных начал, которые не имеют в себе силы жизни перед лицом Божиим, и поскольку их носители подлежат исключению из Царствия Божия (1 Кор. 6, 9–10; Гал. 5, 19–21). Однако это отвержение жизненных начал еще не означает уничтожения. Гиперболические выражения, как «день и ночь во веки веков» (20, 10; 14, 10), относящиеся к мучениям грешников, не могут быть, конечно, приняты в смысле определения времени или вообще бесконечности этого очистительного процесса уже, прежде всего потому, что в таком случае они должны бы быть применимы одинаково не только к зверю и лжепророку и самому диаволу, и не только к немощным, принимающим на руку начертание их, но и к самой «смерти и аду», также брошенных в «озеро огненное». Вернее, здесь нужно видеть длительное испытание огнем, сжигающим и переплавляющим. Th. Zahn замечает по этому поводу (*Die Offenbarung des Johannes*, II, 606): «кто откроет еврейский лексикон, тот увидит, что выражение «во веки в веков» вовсе не соответствует представлению о безвременной вечности... Это выражение чаще всего употребляемое в доксологиях, не встречается ни в одной библейской книге так часто, как в Апокалипсисе... В нем совершенно не содержится сверхвременной вечности».

³³⁹ - Пророчества о новом Иерусалиме имеются уже и в В. Завете, в частности, у Исаии. 62 1–3; 65, 17–19.

³⁴⁰ - Аналогичные сопоставления жены (Софии) и блудницы (анти-Софии) см. в книге Притчей Сол., гл. 1, 2, 3, 4.

³⁴¹ - Здесь умалчивается о животном мире, который занимает столь определенное место в Быт. I-III. Однако умолчание это отнюдь не может означать его упразднения, – ни в мире, ни в человеке, ни в себе самом.

³⁴² - Ср. эпилог к Утешителю; Отец (О Богочеловечестве, т. II).

³⁴³ - См. Лествица Иаковля, *passim*.

³⁴⁴ - *Ib.*, 147 – 8.

³⁴⁵ - «Радуйся... бесов многоплачевная язво (Акаф., ик. 2), Радуйся мучителя безчеловечного извергая от начальства (ик. 5), Радуйся, ниспадение бесов (ик. 6).. бесов устрашение» (молитва Пресв. Богор.).

³⁴⁶ - Для этого совсем не нужно католическое примышление о непорочном зачатии Пресв. Богородицы

³⁴⁷ - Все эти отдельные черты собраны воедино в очерке «Крест Богоматери». (Богословская Мысль, Париж, 1942).

³⁴⁸ - Лествица Иаковля, гл. VIII. «Ангельский мир и боговоплощение».

³⁴⁹ - «Так будет при кончине века: изыдут ангелы и отделят злых от среды праведных и ввергнут их в пещь огненную (Мф. 13, 49).

³⁵⁰ - «Кто постыдится Меня и Моих слов, Того Сын Человеческий постыдится, когда приидет во Славе Своей и Отца (т. е. во Св. Духе) и св. ангелов» (Лк. 9, 26) Здесь весьма ясно указывается Дух Св., как ипостасная Слава Отца и Сына, сообщающаяся и прославленной твари в лице св. ангелов.

³⁵¹ - Ср. в очерке «Евхаристическая жертва» (рукописно).

³⁵² - Правда, в той же притче о талантах говорится не только об отнятии у неимеющего и того, что дано было, и не приумножено (29), но затем прибавлено: «а негодного раба выбросьте во тьму внешнюю, там будет плач и скрежет зубов»

(30). Однако, правильно ли это приточное слово о наказании исправительном истолковывать в отношении к вечной жизни?

³⁵³ - Библейское выражение «вечный», «веки веков», в приложении к аду, огню и гибели оставляет возможность разных толкований и вообще не может притязать на однозначность и точность. Тем не менее, обычно эти выражения считаются имеющими только одно значение, которое фактически понимается в смысле некоей тварной абсолютности, не имеющей конца, хотя и имеющей начало. Религиозно-философского анализа понятия тварной вечности или абсолютности не производилось. Он вскрыл бы неизбежно всю несостоятельность такого абсолютизирования временного и относительного, со всею противоречивостью понятий «вечных мук» или вечной гибели, как абсолютного минуса в творении. Бесконечность, которую обычно считают здесь равнозначной вечности, на самом деле ей, конечно, не равнозначна, поскольку последняя не имеет ни начала, ни конца, а лишь интенсивность и глубину, есть вообще не количественное или временное, но качественное определение. Бесконечности есть притом же и мнимое понятие, как содержащее в себе явное логическое противоречие. Именно оно содержит отрицание своего положительного содержания: без-конца, не-конец и вообще не минус, нуль реальности. И в этом смысле положительный признак конец здесь может быть заменен любым другим (как: начало, середина, и т.д.), поскольку отрицание не одинаково поглощает в себе и упраздняет всякое положительное содержание. Истолкование же бесконечности в смысле вечности уже совсем несообразно и произвольно, как подмен минуса содержания его плюсом. Вообще образный язык Слова Божия не поддается буквальному и рационалистическому истолкованию.

³⁵⁴ - Так это содержится, по крайней мере, в славянском тексте, в данном случае несколько изменяющем греческое διὰ πάντην καὶ κατὰ πάντων с его неопределенностью и двусмысленностью. Но и здесь разумеется – на основании предшествующей тайной молитвы – «вся о нас, бывшая» в деле спасательного подвига Христова.

³⁵⁵ - Voluntas igitur nostra nec voluntas esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate libera est nobis. Ita fit ut et Deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen vellemus quod volumus (с. III, 8, с. 1275).

³⁵⁶ - Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praesciens. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit Ergo et potestatis est praescius (ib.).

³⁵⁷ - Deus neminem ad peccandum cogens praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt (с. IV, n. 10, с. 1276). Deus praescientia sua non cogit facienda quae futura sunt (ib., n. 11).

³⁵⁸ - В 394 г., будучи уже священником, бл. Августин в *Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Rom.* (P. L., t 35, с IX, n. 60–1, с. 3078–9), подчиняя помощи Божией заслугу дел, отстаивал тем не менее для человека инициативу веры (полупелагианство), от чего он отказался впоследствии в *Retract.* I, XXIII и в *De praed Sanct* III, IV, 7–8, 964–6.

³⁵⁹ - De gratia vero Dei, qua suos electos sic praedestinavit, ut eorumque jam in eis utuntur libero arbitrio, ipse etiam praeparet voluntates, nihil in his libris disputandum est в виду определенно поставленного вопроса об учении манихеев, утверждающих immutabilem quamdam et Deo coaeternam mali naturam (*Retractionum lib.* I, T, 32, с. IX, n 2, с. 545).

³⁶⁰ - Письмо к Сиксту, к Виталию и др. Ср. R. Garrigou-Lagrange *Prédestination*, 1934 (D. de tn cat fasc. CX-CXI).

³⁶¹ - *Retractationes* C I, T. 32, с. IX, 4, 596–7.

³⁶² - Tom. 44, cap. I-VII.

³⁶³ - Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum quod vult agendum, et ad malum quod odit non agendum, potest habere liberum voluntatis arbitrium, non ut voluntas eius ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur, sed ut a captivitate liberata ad liberatorem suum suavitate amous, non servili amaritudine timoris attrahatur (*Contra Julianum*, 1. III, t 45, с. CXII, с. 1296).

³⁶⁴ - *Contra Julianum*, с. XIV, с. 1296–7. Dico possibile voluntati hominis defectera a malo et facere bonum; sed el voluntati quam Deus adiuvat gratia (с. XV, с. 1297) К стр. 590.

³⁶⁵ - De gratia et lib. arb., cap. XX, n. 403, t. 44, c. 909.
Лексикология gratis–gratia (конечно, не бесспорная и для латинского языка и неприменима к греческому – χάρις), подтверждает для него аксиоматическую истину о даровом характере благодатного дара и, конечно, плохо вяжется с наставлением «стяжать благодать».

³⁶⁶ - De correptione et gratia, t. 42, c. XII, n. 38, c. 739–740:
subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur, et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.

³⁶⁷ - Ibid. II, 4, 518. De spiritali et gratia, 44, c. III, 5, 203.. homo. accipiat Spiritum Sanctum, quo fiat in animo eius delectatio dilectioque summi illius atque incommutabilis boni quod Deus est... Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum volet, si lateat veritatis via: et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (ib. V, 5).

³⁶⁸ - Contra Julianum, 1. III, T. 45, c. CXXII, 1299.

³⁶⁹ - Ibid CXV, 1297.

³⁷⁰ - Agit Deus in cordibus nostris etiam malorum hominum quicquid vult reddens tamen eis secundum merita eorum (De gratia et lib. arb, c. XX, 42, 907) operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum (ib. 43, 909). Voluntati Dei... humanas voluntates non posse resistere, -это подтверждается рядом примѣровъ изъ исторіи Израиля: intus egit, corda tenuit. corda movit, eosque voluntatibus eorum, quos ipse in illis operantibus est traxit... magis habere in potestate voluntates hominum quam ipsi suas (De correptione et gratia, c. XIV, 45, 913–14). Неотвратимость действия благодати доказывается и фактом молитвы Церкви об обращении неверных. Quandoquidem non oraret Ecclesia ut daretur infidelibus fides, nisi Deum crederet et aversas et adversas hominum ad se convertere voluntates, и Церковь не молилась бы об избавлении от

искушений этого мира. nisi crederet Dominum sic in potestate haberet cor nostrum, ut bonum quod non tenemus nisi propria voluntate, non tamen tenemus nisi ipse in nobis et veile (De dono pers., с. XXII, 57–62). Вся ответственность, таким образом, возлагается на Бога, и отрицается пелагианская идея своеобразного взаимодействия Бога и человека в деле спасения. Cur non utrumque in Doo et quod iubet, et quod offert? Rogatur enim ut det quid iubet rogant credentes, ut sibi augeatur fides, rogant pro non credentibus, ut eis donetur fides, et in suis igitur incrementis, et in suis imitiis Dei donum est fides (De praed. sanctorum, с. XI, 22, 976) Не решаясь превратить человека в совершенный автомат, бл. Августин хочет признать и известную деятельность человека: et nos facimus (веру), et Deus facit ut illa faciamus eos facit habere deinceps opera bona, cum ipsis facit, ut faciant divina mandata (977).

³⁷¹ - Vitae huic, quando voluerit, ipse det finem (De dono persever., t. 45, с. VII, 41, 1018). Если Бог посылает конец ранее угрожающего человеку падения, то дает человеку устоять до конца.

³⁷² - De grat. et lib. arb. XX, 41. 907: Et hos ostendit ex Dei dispositione venisse qui bene uti novit etiam malis: non ut ei prosint vasae irae, sed ut ipso illis bene utente, prosint vasis miserecordiae (De praed sanct., t. 42, с. XVI, 33, 984). Est ergo in malorum potestate peccare; ut autem peccando hoc vel hoc illa malitia faciant, non est in eorum potestate, sed Dei dividētis tenebras et ordinantis eas: ut hinc etiam quae faciant contra voluntatem Dei, non impleatur nisi voluntas Dei (Ibid.).

³⁷³ - De grat, et lib. arb, t 44, с. XVII, n. 38, 904 De corrept et gratia, с. VII, 13, 934, с IX; De praedest. sanct, с.XVIII, 34, 986: intelligimus vocationem qua fiunt electi: non qui eliguntur quia crediderunt, sed qui eliguntur ut credant.. Христос избрал iam electos in se ipso ante mudi constitutionem. Haec est immobilis veritas. С. XVIII, 37, 988: Бог избрал secundum placitum voluntatis suae.

³⁷⁴ - De dono persever, с. XIII, 32, 1012.

³⁷⁵ - О различении у бл Августина в связи с *praedestinatio* и *praescientia* – *auxilium quo* (для нашей цели не существенными) см у. J. Saint-Martin, 1. с col. 2678–2882.

³⁷⁶ - *De praedest. sanct.*, t. 44, с. X, и 975: *Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius et quomodo eligerit eos qui nondum erant, nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans nos* (ib, с. XVIII n 35, с 986–7). *Ista igitur sua dono quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum praescivit et sua praescientia praeparavit* (*De dono persever.*, t. 45, с VII, n 41, 108) *Eadem praedestinatio significatur etiam nomine praescientiae*, соответственно Рим. 10, 21; 12, 7 не отверг Бог народ Свой который наперед знал – *praescivit* (*De dono persever.*, с XVIII, 47, с. 1022).

³⁷⁷ - *Deo quidem praesciente quid esset facturos iniuste; praesciente tamen, non ad hoc cogente, sed simul sciente quod de illo faceret iuste* (*De gr. et lib. arb.*, XII, 37, 939). *Enchir 100: miro et ineffabili modo non fit praetereius voluntatem, quod etiam contra eius fit voluntatem: quia non fieret, si non sineret, nec utique nolens sinit, sed volens: nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere posset bene* (Ср. *De civ. Dei*, IX, 13 ff, XIV, 11). В виду этого является полезным и увещание (*correptio*), избранным во спасение, а не избранным – *sit ei correptio penale tormentum* (!) (*De corr. et gr.* XIV, 43, 992). О пользе *correptio* мы встречаем еще и такой аргумент: «так как мы не знаем» о том, кто избран и кто нет, то должны считать, что все хотят спастись» (!!) (Тб. XV, 46, 944; ср. 49, 946).

³⁷⁸ - *De dono persever.* с. XII, 30, 1010–11. Он признается здесь, что и сам, будучи пресвитером, не был уверен (*incertum*) относительно этого вопроса о спасении крещенных детей и предназначенных *ad mortem secundam* некрещенных.

³⁷⁹ - *De dono persever.* с. IX, 21, 1004–5 Ibid., с. VIII, 16, 1002–3. Ср. о детях *Contra Jul.*, t. 42, 1 IV, с. VIII, 42–7, 759–61; *De praed. sanct.*, с. XII, 24, 977–S, с. VII, 44 1168 (указывает на раннюю смерть крещенных детей, как на преимущество, аналогичное *donum persever.*).

³⁸⁰ - *De praed. sanct.* C.xn, 24, 977–8.

³⁸¹ - Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator ipse Mediator Dei et hominum Christus Jesus. Ipsa est igitur praedestinatio sanctorum, quae in Sancto sanctorum maxime claruit. Nam et ipsum Dominum gloriae, in quantum homo factus est Dei Filius praedestmatum esse dicimus (De praed. sanct., c. XV, 30–31, 981–2). Cp. Enchyr., c. XXXV–XL, c. 249–52.

³⁸² - Ibid 31, 982.

³⁸³ - Эта же мысль в De dono persev. c XXIV, 67: Qui ergo hunc fecit ex semine David hominem iustum, qui nunquam esset iniustus, sine ullo merito praecedentis voluntatis eius; ipse ex iniustis facit iustos sine ulle merito praecedentis voluntatis ipsorum, ut ille caput, hic membra sunt eius. Qui ergo fecit ullum hominem, sine ullius eius praecedentibus meritis, nullum, quod ei dmitteretur, vel origine trahere, vel voluntate perpetrare peccatum: qui fecit ullum talem, ut nunquam habuerit habiturusque sit voluntatem malam; ipse in membris eius ex mala voluntate bonam. Et illum ergo et nos praedestinavit; quae et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut eius caput essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit.

³⁸⁴ - De correptione et gratia, c. XI–XII, 31–3, 935–6. Сюда именно относится различие adiutorium sine quo и adiutorium quo.

³⁸⁵ - Т. 44, с XIII, 31, 308. Сюда защитительное примечание делает Фульгенций (ib, a).

³⁸⁶ - De gratia et libero arbitrio. VIII, 17–19 926–7

³⁸⁷ - De dono pers., c. VIII, 181, 1003

³⁸⁸ - Юлиан говорит ему «fato fieri quod merito non fit», применяя это, в частности, к судьбе детей. Ответ бл. Августина: Nos autem cum vitatae originis mala merita esse dicamus, gratia, dicimus intrare parvulum in regnum Dei. quoniam bonus est Deus, et alium merito non intrare, quoniam iustus est Deus; et in neutro este, quoniam quod vult facit Deus... istum secundum iudicium damnari, illum secundum misericordiam liberari; cur istum potius quam illum damnet aut liberat, nos qui sumus qui respondeamus Deo (Contra Jul. Pel., t. 44, 1. IV, c. VIII, 46, 761).

³⁸⁹ - De gratia et libero arbitrio. c. XV. 31–2; XVI, 32–33; XIV, 29, c. 898–901.

³⁹⁰ - Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis (S. L., t. 40. Enchyridion (421 r., c. XXXII, 9, c. 248), totum Deo datur, qui hominis voluntatem bonam et praeparat adjuvandam, et advuvat praeparatam... Nolentem praevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit (ib.). Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam Absit: sed magis liberum evacuamus... per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium iustitiae dilectis... ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere diligatur (c. XXX, 52, 233–4). Cum ergo fides in (nostra) potestate sit, quoniam cum vult quisque credit; et cum credit, volens credit (XXII, 55, 636).. quid est enim credere nisi consentire ut esse quod dicitur? consentio autem utique volentis est (ib. c. XXX, 54, 235). Ср. de Nat. et Grat., c. XXXII, 36, 264. – Но в то же время, несмотря на признание свободы воли в вере или неверии, neque credere potest (anima) quodlibet libero arbitrio, si nulla sit suasio vel vocatio cui credi: profecto et ipse velle credere Deus operatur in homine et in omnibus misericordia eius praevenit nos (Spir. e. lit., c 34)...

³⁹¹ - См. письма к нему Проснера и Гидерия. CCXXV и CCXXVI: t. 44, 447–980.

³⁹² - Sess. IV, c. 4 анафематствует мнение: liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti etc. Can. 5: si quis liberum, arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit, но ведь это же есть, как мы видели, прямое учение самого бл. Августина, которое здесь, т. о., анафематствуется.

³⁹³ - ...gemina est praedestmatio, sive electorum ad requiem, sive reprobatorum ad mortem (P. L., t. 121, c. 868). По суждению Гефеле, и сам Кальвин не выразился бы сильнее: Leclercq, t IV, p. 146–7. Ср. историю вопроса у В. Labaud: Praedestination L’Affaire de Gottschalt (D. de th. cat. dogm, fasc. 110–11).

³⁹⁴ - Даже у Фомы Акв., наряду с официальным отвержением reprobatio, можно встретить и такое суждение: sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam; ita

reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam et inferendi damnationis poenam pro culpa. S Th. Ia, qu. 23.

³⁹⁵ - Что же иное, как не прямую доктрину августинизма содержит can. 17 si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinati ad vitam contingere dixerit, reliquos vere omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinos ad malum. Кан. 6 анафематствует (августиновский) детерминизм, иллюстрируемый на судьбах ап. Павла и Иуды Предателя, именно оба эти примера встречаются у бл. Августина.

³⁹⁶ - В этом отношении характерно суждение бл. Августина в *Retractiones*, I, XV, где он должен защищаться от собственных мнений, высказанных в полемике с манихеями (*de duab. anim.*). Он должен объяснить причину зла в новорожденных детях, неспособных проявить свободу самоопределения. «Отвечаю, что они являются виновными (*reos*) по происхождению (от Адама)... Адам согрешил волею, и по причине этого грех вошел в мир,.. (п. 5) *propterea non perturbat de parvulis questio, quia ex illius origine rei tenentur, qui voluntate peccavit, quando libero et ad faciendum et non faciendum motu animi non carebat, eique ab opera malo abstinendi summa potestas erat* (п. 6). Т. о., первородный «грех», по бл. Августину, есть грех только для одного Адама, но является фактом дурной наследственности для его потомков. Между тем, именно он имеет решающее значение для порабощенности воли греху, вследствие которой природный человек причисляется к *massa perditionis*. Мрачный фатализм августинизма выступает здесь еще яснее.

³⁹⁷ - *Civ. XII, 27. Quis tamen impie decipiat, ut dicam Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluent, ubi voluerit in bonum non Posse convertere? Sed cum facit, per misericordiam facit: cum autem non facit, per iudicium non facit. Quoniam cuius vult miseretur et quem vult abdurat. Secundum illam vero voluntatem suam, quae cum eius praescientia semoiterna est, profecto in coelo et in terra omnia quaecumque voluit, non solum praeterita vel praesentia. sed etiam futura iam fecit (Ps. CIII, 3 bis) (De civ. Dei, 1. XXII, II, 2, 753, Mgn, t 41). Сп: Enchyr. 98. Поэтому и существует пророчества idem quippe Deus utraque aeternam*

beatitudinem sanctorum et perpetua supplicia impiorum promisit, utraque ventura esse praedixit (ib, с. III).

³⁹⁸ - В IX веке споры о предестинационизме сосредоточиваются около имени Готшалка, который представил Собору в Quierzy (843) след. исповедание. *credo et profiteor Deum omnipotentem et incommutabilem praescisse et praedestinasse angelos sanctos et homines electos ad vitam gratis aeternam, et ipsum diabolum, caput ommum daemoniorum, cum omnibus suis, propter praescita certissime ipsorum propria futura mala merita aeternis* (В. Labaud, 1. с. 20906–7). Потребовался ряд соборных постановлений, чтобы заткнуть эту догматическую дыру, и однако Тридентскому собору пришлось снова анафематствовать мнение, *ut pote divina potestate praedestinos ad malum*. Gotteschaleus утверждал, что Христос пролил Свою кровь только за избранных. «*Illos omnes impios et peccatores, pro quibus Filius Dei nec Corpus assumpsit, nec orationem, nec dico sanguinem fudit: neque pro eis crucifixus fuit*» (Mg. S. L., t. 121, Hincmar, de praedestinatione, с. 366, C–D.). Собор в Валенции 855 г., против Гинкмара и собора в Quierzy признает *gemina praedestinatio* (вслед за Готшалком и его последователями). 3-ий канон: *Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem... in malis vero ipsorum malitiam praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est...* У Ансельма Кентерберийского тоже находим двойную предестинацию (*De concordia praedestinatiae Dei cum libero arbitrio*, q. II, P. L., t. 158, 520 AB: *Praedestinatio non solum bonorum est, sed et malorum dici potest quemadmodum Deus mala quae non facit dicitur facere, quia permittit. Nam dicitur hominem indurare cum non emollit, ac indicare in tentationem cum non liberat. Non est ergo inconueniens si hoc modo dicimus praedestinare malos, ut eorum mala opera, quando eos et eorum mala non corrigit*. Тем не менее, предопределение сочетается со свободой воли (с. III)).

³⁹⁹ - Благодушное соединение предестинационизма, при котором вся ответственность за судьбы твари возлагается на Бога, с попыткой сохранить свободу и личную ответственность, встречаем мы у преосв. Феофанав его толковании послания к

Римлянам, ч. I, 531–2: по поводу стт. 29–30, гл. VIII здесь говорится: «предопределение есть непостижимое действию предвечного Бога, но оно явно требуется гармонией Божеских свойств и совершенств... Он ведает и начало, и продолжение, и конец всего сущего и бывающего, – ведает и последнее свое определение участи каждого, как и всего человеческого рода, – ведает, кого коснется Его последнее, приидите, и кого коснется отыдите. А как ведает, так и определяет тому быть. Но как ведая наперед, Он предведает, так и определяя наперед, предопределяет (?) И поскольку ведение или предведение Божие истинно и верно, то и определение его неизменно. Но касаясь свободных тварей, оно не стесняет их свободы и не делает их невольными исполнениями своих определений. Свободные действия Бог предвидит, как свободные, видит все течение свободного лица и общий итог всех его действий. И видя то, определяет, как бы то было уже совершившимся. Ибо не просто предопределяет, но предопределяет предуведав (Феод.)... Предопределение Божие обнимает и временное и вечное». По отношению к этому нечувствию проблематики и антиномий является ценным реактивом едкая острота августинизма в его кальвинистической редакции, потому что она делает невозможным это притупление концов и беспечальное соединение предопределения и свободы, которое является простым чередованием обеих точек зрения. По отношению к такому эклектизму Августиновское отождествление силы Божьего, предопределения и предизбрания есть «путь превосходнейший».

⁴⁰⁰ - В противоположность бл. Августину, Св. Иоанн Златоуст говорит «когда же говорит: яже предуготова в славу, то выражает этим, что не все происходит от одного Бога, п. ч., если бы это было так, то ничто не препятствовало бы спасаться всем.. И хотя большая часть принадлежит Богу, но однако и мы привносим нечто малое от себя». (Беседы на посл. к Рим. 16, Р. п., т. IX, 2, 704–5).

⁴⁰¹ - Такой исход из трудности по следам Тридентского богословия указывается и в Послании Восточных Патриархов, гл. 3: «веруем, что всеблагий Бог предопределил к славе тех,

которых избрал от вечности, а которых отвергнул, тех предал осуждению, не потому, впрочем, чтобы Он восхотел таким образом одних оправдать, а других оставить и осудить без причины..., но поскольку Он предвидел, что одни будут хорошо пользоваться своей свободной волей, а другие худо, то посему одних предопределил к славе, а других осудил. Но что говорят богохульные еретики, будто Бог предопределяет или осуждает, нисколько не взирая на дела предоопределяемых и осуждаемых, это мы почитаем безумием и нечестьем». Ср Thom. Aquin. In. Rom. VIII, lect. 6: Differt (praedestinatio) a praescientia secundum rationem, quoniam praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum.

⁴⁰² - Приводим на образец суждения некоторых исследователей. Lagrange. Etudes bibliques. St. Paul aux Romains, 3-me éd, 1922, p. 246–7. Ainsi donc la question traitée directement par Paul (в гл. 8, 28–30) du tout celle de la prédestination et de la réprobation, mais uniquement de l'appel des gentils à la grâce du christianisme ayant pour antithèse l'incrédulité des Juifs. Mais il est incontestable que cet appel est en même temps un appel au salut. F. Prat. La théologie de St. Paul, I-re p. Paris 1908, p. 334–5. Экзереза бл. Августина, находящего здесь деление на избранных и неизбранных к вечному блаженству, cette distinction irréprobable (?) au point de vue théologique à condition de définir les termes, n'a au point de vue de l'exégèse aucun fondement ni dans le langage de Saint Paul, ni dans la tradition patristique. St. Paul ne connaît qu'une seule catégorie d'appelés – ceux qui ont reçu la grâce efficace de la foi – pour lui appelés et chrétiens sont synonymes. Prat (1. с. 340) подводит следующие итоги патристической экзерезы: 1. La prescience, qui est essentiellement un acte intellectuel, précède la prédestination et la dirige, les justes et les élus n'étant pas connus d'avance parce qu'ils sont prédestinés, mais bien prédestinés pour avoir été connus d'avance. 2. La prédestination est un acte de la volonté conséquente (?) de Dieu; elle se rapporte à la collation de la grâce efficace et non pas directement à la collation de la gloire. 3. Enfin, dans le texte de St. Paul, les mots «connus d'avance, prédestinés, justifiés» fort probablement aussi «glorifiés», ayant la même extension, s'appliquent aux mêmes personnes, c'est

à dire, à ceux qui aiment Dieu, aux chrétiens dont la foi est viciée par la charité. Августин же дает различие избранных на две категории que la tradition antérieure ne connaissait. point et il donna de la prédestination une définition ignorée jusqu'à lui (ib). Godet. Commentaire sur l'épître aux Romains, tome second. Neuchatel-Paris, 1890, след. образом резюмирует свои толкования Рим. 8, 28–30: «В чем же состоит божественное предопределение, несомненно утверждаемое апостолом в этом месте?

Исключается ли этой мыслью свобода воли человека, или же, наоборот, включается? Два основания представляются нам в пользу решения в последнем смысле: 1) Апостол полагает в основание декрет о предестинации или предвидении, что доказывает, что этот декрет определен некоторым фактом, который является предшествующим в видении Божиим (qui tombe d'avance sous le regard divin). Притом неважно, что ведение является вечным, тогда как факт, составляющий его предмет, имеет место лишь во времени. Из этого образа предведения не меньше проистекает, что этот факт, может быть, рассматриваем, как обязанный своим бытием в некоторой степени фактору, отличному от Божественной причинности, именно человеческой свободе. 2) Апостол не делает из акта веры предмет декрета предестинации в собственном смысле. В этом декрете веры уже предположено и его предмет есть единственно, по слову апостола, конечное участие верующих в славе Христовой. По мысли ап. Павла, полнота человеческой свободы не только не исключена в акте веры, но она даже включена в него. Ибо она есть единственный мотив различения, ясно установленного между двумя божественными актами предведения и предопределения. Раз человеческая свобода в достижении спасения признана, в чем же состоит предопределение, как понимает его апостол Павел? Оно сводится к следующим трем пунктам: 1. Декрет (προορισμός) которым Бог решил привести верующих к полному подобию Сына Своего. Нет ничего более соответственного Его благодати и мудрости, как такой декрет «Ты принадлежишь через твою веру Тому, кого Я даю тебе, как Спасителя; Он поэтому будет принадлежать – t'appartiendra – тебе целиком, и Я не оставлю

тебя, доколе не сделаю тебя вполне подобным Ему, Богочеловеку (l'homme-Dieu). 2. Предведение (πρόγνωσις), которым Бог знает наперед всех индивидов, которые свободно последуют божественному приглашению участвовать в этом спасении. Этот второй элемент также необходим в декрете о спасении, как и первый. План Божий рисковал бы не осуществиться, если бы Бог не мог предвидеть вперед совершенную верность Избранного, на которой основывается его осуществление, и затем веры тех, кто верят в этого Избранного. Если бы Спаситель или верующие отсутствовали, спасения бы не было. План Божий предполагает достаточное предведение того и другого. 3. Приспособление (l'arrangement) всех обстоятельств истории, в целях служить реализации плана, принятого в пользу предуведанных. Это то, о чем говорит ап. Павел в 28 стихе, что «призванным по Его произволению все содействует ко благу» (F. Godet, Comm. sur l'ép. aux Rom., II, 217–8). Ainsi trois points: 1° le but marqué par le décret, 2° Les individus, personnellement préconnus, qui doivent l'atteindre. 3° le chemin par lequel ils doivent y être conduits (ib.). Рим. 9, 10–13, о Исаве и Иакове. Разрешение проблемы о божественном предпочтении одному другому можно искать лишь dans le point de la préexistence portant non sur quelque oeuvre méritoire, mais sur un élément de la vie humaine, qui tout en étant de nature morale, laisse subsister dans son intégrité la gratuité du dessein divin. Cet élément, c'est la foi (Godet, I, c. II, 268). Против истолкования Рим. 9 в духе полного детерминизма Godet (ib. 314) указывает на его противоречие самому же ап. Павлу в том же посл.. 2, 4, 6–10; 6, 12–13; полная свобода человека в приятии или отвержении спасения: 8, 13; 1 Кор. 10, 1–12; Гал 5, 4; Фес. 1, 23; возможность падения из состояния благодати от небрежения. Наконец, Ин. 5, 40; Мф. 26, 27; Рим. 10. Alés. Prédestination (Dict. Apolog. de la Poi Cath., IV, 200): Les analogies invoquées par l'Apotre ont pu être faussées par une exégèse maladroite; il importe d'en rétablir le sens exact. Ni Jacob ne fait ici figure d'élu, ni Essai figure de reprouvé, donc le discernement fait par Dieu entre les deux jumeaux n'est pas un exemple de prédestination. L'endurcissement du pharaon n'est pas présenté comme un acte

arbitraire de bon plaisir divin, mais comme un châtiment mérité. Enfin Dieu ne travaille pas sur sa matière humain avec la même indifférence que le potier sur l'argile, et ne fabrique pas des vases de colère comme celui-ci des vases d'ignominie. Toute cette page tend à révéndiquer la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de ses dons naturels ou surnaturels, mais non à le représenter comme un tyran capricieux. «There can be no question that St Paul fully recognizes the freedom of the human will. The large part which exhortation plays in his letters is conclusive proof of this. But whatever the extent of human freedom there must be behind it the Divine Sovereignty. It is the practice of St Paul to state alternately the One and the other without attempting the exact delimitation between them.. In the passage before us (8; 27–9) the Divine Sovereignty is in view, not on its terrible but on its gracious side. It is a proof how «God worketh all things for good to those who love Him (Sanday and Headlam. The Epistle to the Romans, 5-th. ed. p. 216).

⁴⁰³ - В частности, это касается и того резкого выражения предетерминизма, который находим в Рим. 8, 29–9 «по Иосифу Флавию, фарисеи приписывали все Судьбе и Богу (εἰμαρμένη καὶ θεῷ), причем однако выбор добра и зла остается у человека». В Pirke-Abboth III, 24, читаем: «все предвидено, и дана свободная воля, и мир судим благодатью, и все соответствует делам» (Sanday and Headlam, 1. с. 349).

⁴⁰⁴ - Ср. еще Retractiones I, с. XXIII (Expositio quarumdam propositionum ex Epistola Apoatoli ad Romanos).

⁴⁰⁵ - There is an inconsistency in St Paul's language regarding Divine Sovereignty and human responsibility. Ch. IX implies arguments which take away Free-will; ch. X is meaningless without the presupposition of Freewill. And such apparent inconsistency of language and ideas pervades all St Paul's epistles; Phil. II, 12–13. Contrast again «God gave them up unto a reprobate mind» and «wherefore tout art without excuse» (Рим. 1, 17; 2, 1)... The antinomy of chapt. 9 and 10 is one which is and must be the characteristic of all religious thought and experience (Sanday and Headlam, p. 348).