

Христианство и цивилизация протоиерей Георгий Флоровский

1
2
3
4
5

1

В истории русской мысли взаимодействие философии и богословия всегда носило сложный, глубоко противоречивый характер. С одной стороны, философская мысль лишь постепенно вызревала в контексте богословских рассуждений, и даже обособившись в начале XIX века, она несла на себе отпечаток своего происхождения, сохраняя близость к богословию в постановке и решении своих ключевых проблем. С другой стороны, русское богословие, не имея такой давней и проработанной традиции, какая была у католического и византийского богословия, постоянно склонялось к таким исканиям, которые очень трудно было назвать каноническими и которые сближались в смелости мысли с рассуждениями философов (в этом контексте можно вспомнить, например, богословские построения Тареева и Несмелова). Неясность в проведении границы между богословием и философией накладывала характерный отпечаток на обе формы сферы, причем история демонстрирует выразительные попытки как окончательного их соединения в некоем синтетическом знании («теософия»), так и их окончательного разведения, в обоих случаях – ради более полного овладения высшей Истиной. Выдающимся примером первой тенденции можно считать творчество Вл. Соловьева, хотя и позже имели место достаточно оригинальные попытки подобного рода (Л. Шестов, Л. Карсавин, поздний И. Ильин). Не менее интересна и, в определенном смысле, логична и противоположная тенденция. Самый известный пример на этот счет дал С. Булгаков, однако, в его отречении от философии, как ложного пути мысли, был

слишком явный надрыв, здесь слишком много было личного и субъективного. В противоположность этому творческое развитие Георгия Флоровского, который, как и Булгаков, начинал в качестве светского философа, а затем отрекся от философии ради богословия и служения Православной Церкви, дает гораздо более ясный образец опровержения философии с позиции богословия. Хотя в наши дни сама сформулированная дилемма уже не кажется актуальной, ее необходимо понять и оценить ради более или менее окончательной оценки всей традиции русской духовной культуры.

Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) родился в семье священника, одесского протоиерея, ректора одесской семинарии. Первоначально он не пошел по стопам отца и решил получить светское образование: окончив историко-филологический факультет Новороссийского университета, находившегося в Одессе, он избрал путь университетского преподавателя философии. В 1919 г. Флоровский был утвержден в звании приват-доцента, но, вовремя осознав близость крушения всей прежней жизни и несбыточность надежд на продолжение академической карьеры в новой России, в том же году эмигрировал вместе с семьей (отцом, матерью и сестрой).

Флоровские остановились в Софии, где глава семьи, Василий Антонович Флоровский, через два года получил должность священника православной церкви и проживал до самой своей кончины, последовавшей в 1928 г. В Софии Георгий Флоровский участвовал в заседаниях русского религиозно-философского общества, из среды которого вышли основные участники Евразийского движения – Н. Трубецкой, П. Савицкий, П. Сувчинский. Флоровский вместе с ними стоял у истоков этого движения; в 1921 г. он принял участие в первом сборнике евразийцев «Исход к Востоку». Впрочем, уже в 1923 г. он отошел от евразийства и позже резко критически отзывался о его целях.

В конце 1921 г. Флоровский переехал в Прагу по приглашению Комитета помощи русским студентам в Чехословакии и начал преподавать в русских учебных

заведениях. В Праге в то время осели многие деятели культуры, высланные из России (С Булгаков, Н. Лосский, В. Лосский, П. Новгородцев, П. Струве и др.), и Флоровский оказался в очень насыщенной интеллектуальной атмосфере. Здесь он сумел продолжить свои научные занятия и даже закончил и защитил магистерскую диссертацию, посвященную Герцену. Однако в дальнейшем его интересы оказались целиком в области патрологии и богословия. Не имея формального богословского образования, он стал одним из самых известных православных богословов русской эмиграции.

В 1925 г. был основан Православный богословский институт, местом расположения которого стал Париж, и Флоровский был приглашен в него в качестве преподавателя патристики; в связи с этим, в конце 1926 г. он переехал в Париж. В 1932 г. он принял священнический сан и тем самым завершил свое движение в сторону православной церкви. Годы пребывания в Париже стали очень насыщенными в творческом отношении, Флоровский издает огромное число философских и богословских трудов. В 1937 г. вышла самая большая его работа – книга «Пути русского богословия», которая вызвала очень противоречивые оценки в эмигрантской среде, поскольку в ней были даны резко негативные оценки главной линии развития русской философской мысли.

В 1935 г. Флоровский был вынужден принять участие в богословской комиссии, которая должна была оценить, является ли еретическим учение о Софии его коллеги по институту С. Булгакова. Флоровский выступил против признания этого учения ересью, тем не менее, он не поддержал тех членов комиссии, которые призывали снять с Булгакова все обвинения: он считал, что его учение все-таки ошибочно. Эта позиция вызвала отчуждение между Флоровским и многими сотрудниками Богословского института. Это привело к тому, что в 30-е годы он все больше находился в отъезде (как правило, в Великобритании).

Начало войны застало Флоровского в Швейцарии. Не имея возможности добраться до Парижа или Лондона, он переехал в Югославию, где провел все годы войны. В 1944 г. он перебрался

в Прагу к брату и матери. После занятия Праги советскими войсками, Флоровский с большим трудом сумел выехать в Париж. На некоторое время он возобновил работу в Свято-Сергиевском богословском институте в качестве рядового преподавателя (занимаемая им ранее кафедра патрологии была занята). Еще в 20-е годы Флоровский активно участвовал в зарождавшемся тогда экуменическом движении; в 1946–1948 гг. он возобновляет эту деятельность и становится одним из организаторов Всемирного Совета Церквей, членом его Генерального комитета, который стал реальным координационным центром экуменизма.

В 1948 г. Флоровский по приглашению митрополита Американского Феофила переехал в Нью-Йорк, где занял место профессора Свято-Владимирской Духовной академии; позже он стал деканом Академии. После отставки в 1955 г. с поста декана, Флоровский преподавал в Гарвардском, а затем в Принстонском университетах. Умер Георгий Флоровский в Принстоне 11 августа 1979 г.¹

Первые самостоятельные работы Флоровского посвящены Вл. Соловьеву, тем характернее то, как быстро он приходит к негативной оценке творчества своего великого предшественника. Он полагает, что в целом философия Соловьева, как и философские построения его последователей (Франка, Бердяева, Флоренского и др.), дают искаженный образ той Истины, которую пытались обрести эти мыслители и которая, по Флоровскому, сохраняется только в Церкви и в наследии церковных писателей. Признавая искренность исканий своих старших современников и их глубокую религиозность, Флоровский считает их главной ошибкой отрыв от церковной традиции, он осуждает их убеждение в «устарелости» традиционного догматического мировоззрения и стремление построить свою собственную систему представлений о мире, человеке и Боге.

Решительно возражая против попыток обновить традиционное христианство с помощью современных философских идей, Флоровский одновременно признает долю правды в том замысле, который вдохновлял русских

философов конца XIX – начала XX века. Они были не удовлетворены каноническим православным мировоззрением потому, что не могли представить себе возможности его развития в прежних догматических рамках. Догматический характер какой-либо системы для подавляющего большинства русских мыслителей той эпохи (да и для большей части всей русской интеллигенции) означал ее неизменность и безнадежную устарелость, ее неспособность отвечать на насущные вопросы современности. В этом пункте Флоровский, как ни странно, частично соглашается со своими коллегами по философско-богословским трудам. В русском богословии и церковной политике XVI-XIX вв. восторжествовала «охранительная» тенденция, препятствующая развитию богословия, точно так же, как и обогащению форм взаимодействия Церкви с обществом (особенно подробно об этом Флоровский говорит в своей книге «Пути русского богословия»). В то же время, необходимость указанного развития обусловлена глубоким историзмом, присущим христианской Церкви: несмотря на то, что Церковь в своей сущности не зависит от времени и от истории, она освящает историю и реализует свои цели именно в истории. Последний принцип является центром всей богословской концепции Флоровского, на его основе он пытается продемонстрировать возможность развития богословской мысли, ее способность охватывать и включать в себя современность.

В этом смысле нам представляется не совсем точным мнение авторитетного богослова И. Мейендорфа о том, что главным трудом Флоровского является его книга «Пути русского богословия» (1937). Эта книга – самое объемное сочинение Флоровского, и посвящена она чрезвычайно важной и актуальной даже в наши дни (не говоря уже о той эпохе, когда она писалась) задаче – анализу истории русской богословской и философской мысли, и объяснению на этой основе причин той катастрофы, которая разразилась в России и в русском общественном сознании, приведя к воцарению «безбожного» политического режима и атеистического мировоззрения. Однако, внимательно вчитываясь в работы Флоровского, мы

можем почувствовать, что его влекла гораздо более сложная задача – он пытался показать возможность современной интерпретации догматов и современного прочтения наследия отцов Церкви без нарушения догматической строгости православного мировоззрения. Важность и насущность этой задачи он видит в том, что в противном случае Церковь не сможет сохранить и упрочить в обществе то значение, которое она призвана иметь, не сможет стать главной духовной опорой общества и главным ориентиром общественного развития.

Впрочем, Флоровский, конечно же, понимал колоссальную сложность выдвинутой им задачи, и вряд ли он претендовал на то, чтобы создать богословские труды, способные встать в один ряд с сочинениями известных православных богословов и, тем более, отцов Церкви (другой вопрос – возможно ли это в принципе в рамках тех исходных положений, которые выдвигает Флоровский). Но все-таки подступы к таким трудам мы находим в его творчестве, и именно они представляются самым интересным и ценным в его наследии, демонстрируя примеры современного богословствования, пытающегося раскрепостить ту иррациональную живую энергию, которая скрыта в стародавних, кажущихся «мертвыми» догматических формулах.

2

Уже в самом начале своего изложения истории русской мысли Флоровский формулирует смысл своего подхода: «Изучение русского прошлого привело меня и укрепило в том убеждении, что православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя верное мерило и живой источник созидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии»².

Понятно, что этот исходный принцип заставляет Флоровского оценивать первый период русской истории совсем не так, как это делает большинство исследователей истории русской культуры. Прежде всего, Флоровский, вслед за Е. Трубецким, критикует утверждение о «бедности» русской культуры раннехристианской эпохи. Резко возражая против

известной точки зрения П. Чаадаева о том, что, приняв христианство от Византии, Русь обрекла себя на культурное бесплодие, Флоровский подчеркивает, что глубоко неверно мнение о культурном упадке Византии в X в. Напротив, он считает, что принятие византийского христианства открыло для Руси путь самобытного творческого развития, и только некоторые особенности древнерусского (еще языческого) мировоззрения не позволили реализовать открывшиеся возможности в полной мере. Подчеркивая, что наиболее характерными чертами русского духа были чрезмерная «душевность», «поэтичность» и «неоформленность», Флоровский констатирует основную «антиномию» раннего этапа культурного развития Руси: «...есть путь от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения, от «психического» к «пневматическому». И этот путь трудный и долгий, путь умного и внутреннего подвига, путь незримого исторического делания... В кругу таких духовно-психологических апорий разыгрывается прежде всего трагедия русского духа...»³.

Известную проблему соотношения христианских и языческих элементов в формирующемся древнерусском мировоззрении Флоровский также оценивает совсем не так, как большинство его коллег, историков и философов (его позиция существенно расходится и с современными оценками). Признавая тот общеизвестный факт, что язычество не было полностью вытеснено христианством и его отдельные элементы продолжали существовать в народном сознании, оказывая большое влияние на развитие русского православия, Флоровский оценивает этот факт исключительно отрицательно, изображая борьбу христианских и языческих мотивов, как борьбу «светлой» и «темной», «дневной» и «ночной» составляющих национального сознания. В связи с этим, уместно напомнить, что многие исследователи русской культуры, напротив, обоснованно считали, что органическое вхождение языческих элементов в само русское православие позволило

ему приобрести большую самостоятельность и большую творческую «энергию», по сравнению со своим византийским прототипом.

Наконец, Флоровский решительно отвергает еще одно распространенное мнение (содержащееся, например, в работах по истории русской философии П. Федотова и Г. Шпета) о том, что быстрый перевод Библии на славянский язык сыграл негативную роль в развитии русской культуры, так как создал языковой барьер между молодой культурой и более развитыми культурами Византии и Западной Европы. Флоровский считает, что перевод Библии был безусловным благом для русской культуры, заложив твердое основание для всего ее последующего развития. «Постоянное слышание Евангелия на близком языке за богослужением, конечно, заставляло и очень помогало памятовать о Христе и хранить Его живой образ в сердце. Но и вообще, для перевода требуется большое творческое напряжение, великая изобретательность и находчивость, и не только на слова. Переводить, это значит мысленно бдить и испытывать... Вот в этом и состоит непреложное значение кирилло-мефодиевского дела. Это было становление и образование самого «славянского» языка, его внутренняя христианизация и воцерковление, преобразование самой стихии славянской мысли и слова, славянского «логоса», самой души народа»⁴. Флоровский справедливо замечает, что переводческая деятельность не ограничилась одной Библией, в XI-XV вв. было переведено множество сочинений византийских богословов и писателей, в результате, византийская культура была глубоко и органично воспринята на Руси. Об этом свидетельствует культурный расцвет XIV-XV вв., в частности, гениальные творения русских иконописцев и зодчих.

По-настоящему значительные негативные тенденции в развитии культуры родились в результате укрепления московской государственности и желания московских царей получить большую церковно-политическую независимость от Константинополя. Именно государственная, имперская идея в книге Флоровского выступает тем фактором, который, начиная с XVI в., неуклонно препятствовал развитию и русского

православия, и русской культуры, искажал это развитие, направлял его в сторону Запада, лишая тем самым культуру творческого «горения», рожденного встречей с Византией и византийским христианством. Первым явным знаком свершающихся перемен стала концепция «Москва – третий Рим», в которой Москва представала именно новым, третьим Римом, т. е. отличала себя от второго Рима, Константинополя.

Очень взвешенно подходит Флоровский к известному спору иосифлян и «нестяжателей», оказавшему огромное воздействие на последующие судьбы русской культуры. Соглашаясь с распространенным мнением о том, что победа Иосифа Волоцкого и его сторонников над «заволжскими старцами» во главе с Нилом Сорским стала трагическим сдвигом к «внешнему», фанатично-обрядовому и «государственному» православию, в противоположность православию «внутреннему», духовно-сосредоточенному и не зависимому от власти и мирских институтов, Флоровский одновременно делает ряд оговорок к этому слишком прямолинейному, на его взгляд, суждению. Он признает определенную правоту Иосифа Волоцкого, утверждавшего необходимость социального служения для Церкви, не считавшего возможным полностью разделять церковную и мирскую жизнь, чем грешили «нестяжатели». «Все мировоззрение преп. Иосифа определяется идеей социального служения и призвания Церкви. Идеал Иосифа, это, своего рода, хождение в народ. И потребность в этом была велика в его время, – и нравственные устои в народе были не крепки, и тягота жизни, скорее, сверх сил»⁵. Только у его последователей этот идеал выявляет свои отрицательные черты, «социальное служение» превращается почти в самоцель и соединяется с мыслью о необходимости подчинения Церкви государству. С другой стороны, и заволжское движение, при всем его значении в качестве живого и органичного продолжения «того духовного и созерцательного движения, которое охватывает весь греческий и юго-славянский мир в XIV-м веке»⁶, страдало определенной односторонностью: «...это было не только отречение, но и отрицание. С этим

связана историческая недейственность заволжского движения... В миру остались действовать иосифляне...»⁷

Подводя итог своему анализу спора иосифлян и «нестяжателей», Флоровский пишет: «Разногласие между иосифлянством и заволжским движением можно свести к такому противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через преображение и воспитание нового человека, через становление новой личности. Второй путь можно назвать и путем культурного творчества...»⁸ Флоровский не только в «Путях русского богословия», но и во многих других своих работах рассматривает эту ключевую «антиномию» отношения Церкви к обществу и каждый раз признает, что она не разрешима до конца: ни уход из мира ради личного совершенства, ни общественное служение в мире нельзя признать абсолютно правильной позицией для подвижника христианского образа жизни. Все же, победу иосифлян в их споре с «нестяжателями» он оценивает более определенно: в той исторической ситуации это привело к окончательному прерыванию и забвению византийской традиции, традиции, непосредственно связывающей русское православие с первохристианством, с мировоззрением отцов Церкви, которое Флоровский неизменно считал самым главным живым источником богословия и всей церковной жизни.

Последовавшие затем события – Стоглавый Собор, деятельность патриарха Никона, книжная «справа», инициированная им, и затем его низвержение – несмотря на всю их внутреннюю противоречивость, в итоге только усилили «дух косности и неподвижности» в русском православии и его подчиненное положение по отношению к государству. В этом контексте Флоровский не считает, что раскол, произошедший в это время в Русской Церкви, был обусловлен какими-то глубокими религиозными и догматическими расхождениями. По его мнению, он был связан исключительно с соблазном теократического идеала, с различным пониманием этого ложного идеала: «Раскол есть вспышка социально-политического неприятия и противодействия, есть социальное

движение, – но именно из религиозного самочувствия... Мечта раскола была о здешнем граде, о граде земном, – теократическая утопия, теократический хилиазм. И хотелось верить, что мечта уже сбылась, и «Царствие» осуществилось под видом Московского государства. Пусть на Востоке четыре патриарха. Но ведь только в Москве единый и единственный православный Царь... И это ожидание было теперь вдруг обмануто и разбито... «Отступление» Никона не так встревожило «староверов», как отступление Царя. Ибо именно это отступление Царя в их понимании и придавало всему столкновению последнюю апокалиптическую безнадежность»⁹.

Кризис русской Церкви, вызванный расколом, совпал с эпохой активного взаимодействия России с западной культурой. Флоровский оценивает этот процесс исключительно негативно, особенно в сфере религиозной жизни. Вся эпоха XVII-XVIII вв. – это «наступление» Запада и латинства на русское православие, ее итогом стал феномен киевской учености, связанный прежде всего с возникновением Киево-Могилянской духовной академии и деятельностью Петра Могилы. «С культурно-исторической точки зрения, – пишет Флоровский, – киевская ученость есть несомненное и значительное событие, не только явление. Это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, – если бы она не окончилась не только пленом, но, именно, сдачей в плен. И поэтому, эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создано духовного и творческого движения... Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но, в то же время, богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью»¹⁰.

Последующее усиление западного влияния, произошедшее в петровскую эпоху, только закрепило и сделало «хроническим» обозначенное здесь раздвоение. Радикальная «государственная секуляризация» жизни, по мнению Флоровского, лишила Церковь и саму православную веру центрального положения в жизни народа и этим подорвала основы культурного развития. Это положение дел было закреплено церковной реформой,

которая поставила государство выше Церкви: «Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всех полномочий, и всякого законодательства, и всякой деятельности или творчества. Все должно стать и быть государственным, и только государственное попускается и допускается впредь. У Церкви не остается и не оставляется самостоятельного и независимого круга дел, – ибо государство все дела считает своими. И всего менее у Церкви остается власть, ибо государство чувствует и считает себя абсолютным»¹¹.

В изображении петровских реформ и, особенно, церковной реформации Флоровский явно утрачивает объективность и взвешенность. Он не находит ничего положительного и верного в реформах Петра и в деятельности его помощников и соратников. Так, Феофана Прокоповича он называет «жутким» человеком и утверждает, что это «был типичный наемник и авантюрист»¹². Не имеет смысла возражать против неадекватных характеристик такого рода, в данном случае, они являются частностью по отношению к общей, безусловно неверной, оценке петровской эпохи, которая, вопреки мнению Флоровского, несмотря на всю заключающуюся в ней противоречивость (связанную прежде всего с резким усилением западного влияния), оказалась началом и истоком подлинного возрождения и расцвета русской культуры. Вряд ли можно принять и оптимистическое мнение Флоровского относительно судьбы Православной Церкви в эту эпоху: «Мистическая полнота Церкви не была повреждена... Петровская Реформация разрешилась протестантской псевдоморфозой церковности... Начинается «вавилонское пленение» Русской Церкви...»¹³ Сам Флоровский вынужден констатировать, что петровские реформы довели до логического завершения тот процесс подчинения Церкви государству и ее вытеснения на периферию культурной жизни, который начался в эпоху борьбы иосифлян с «нестяжателями» и который прогрессировал вплоть до катастрофы 1914–1917 гг.

Излагая развитие общественной и религиозно-философской мысли в XVIII-XIX вв., Флоровский дает отрицательную оценку

почти всем ее наиболее ярким проявлениям. Массонское движение, сыгравшее чрезвычайно важную роль в философском «образовании» России и, на наш взгляд, ставшее первым творческим течением русской мысли (несмотря на его зависимость от западных источников), он характеризует как «систему мистических возбуждений», как «платонизированный гностицизм», как развитие в русском обществе «нездоровой искаженности духа» и «мистического любопытства»¹⁴, противостоявших Церкви и поэтому имевших негативное влияние. Впрочем, Флоровский вскользь признает наличие положительных моментов в масонстве и в связанном с ним «мистическом возбуждении» – это была реакция на все большую формализацию и духовное обеднение церковной жизни, подпавшей под гнет государственной власти и латинской схоластической образованности.

Глубокий кризис Церкви продолжался и углублялся в течение всего XIX в. Свидетельством этого явилась и неуклонная деградация духовного образования, о чем с горечью пишет Флоровский, и печально известная история Библейского общества, которое пыталось решить давно назревшую задачу перевода Священного Писания на русский язык с устаревшего и уже непонятного большинству населения старославянского.

Самые запоминающиеся страницы книги Флоровского посвящены лучшим представителям Русской Церкви, людям подлинно святого образа жизни – Тихону Задонскому, Филарету Московскому, Макарию Глухареву, Серафиму Саровскому и др., – излагая их взгляды и их борьбу за изменение системы церковного образования, за необходимость русского перевода Библии, Флоровский наглядно показывает косность и несоответствие требованиям времени церковной организации XIX в. Русская Православная Церковь этой эпохи стала утрачивать свое, казавшееся ранее незыблемым, значение оплота русской культуры и все больше удалялась от насущных проблем общества.

Можно согласиться с Флоровским, что только в сфере, собственно, богословия происходило творческое развитие, особенно во второй половине XIX в. Этот процесс в

существенной степени был связан с расцветом самобытной философской мысли; взаимодействие философии и богословия придавало дополнительный творческий импульс и той, и другой. Тем не менее, и в этом пункте с окончательными оценками и суждениями Флоровского трудно согласиться. Высоко оценивая развитие русского богословия в XIX в., он дает в подавляющем большинстве резко негативные оценки философским построениям русских мыслителей. Здесь он, по нашему мнению, искажает реальное значение и реальное соотношение богословия и философии в русской мысли XIX в.: в эту эпоху богословие было беднее оригинальными и яркими работами и в большей степени зависимо от западных образцов, чем уже вполне оригинальная и самостоятельная философия.

Философский расцвет, начавшийся с 30-х годов XIX в., Флоровский рассматривает как пробуждение национальной мысли, как рождение критического отношения к своему культурному и политическому развитию. Этот порыв и это рождение Флоровский оценивает двояко: с одной стороны, это было совершенно необходимое углубление духовной культуры, освоение ею самых сложных проблем, постановка которых обозначала вступление нации в пору настоящей зрелости и ответственности, но, с другой стороны, в самом философском пробуждении он находит то самое чрезмерное «поэтическое» и «душевно-романтическое» увлечение, которое составляло, по его мнению, главный недостаток русского национального характера. Вместо того, чтобы решать ответственную и необходимую задачу «оправдания веры отцов» «в целостном религиозно-философском мировоззрении»¹⁵, это движение, считает Флоровский, уже в своем начале отклонилось от «веры отцов», слишком увлеклось немецким идеализмом и тем самым, в значительной степени изменило своим истинным целям.

Так, высоко оценивая значение Чаадаева в истории русской мысли, Флоровский, тем не менее, дает достаточно негативные определения его творческим исканиям: «У этого апологета римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности»; «христианство ссыхается у него в новую идею»;

«у него не было богословских идей или воззрений»¹⁶. Более высоко оценивая философское творчество славянофилов, Флоренский и здесь находит роковое заблуждение: «Общественность и церковность, – при всем сходстве, эти два порядка не соизмеримы между собой... В славянофильском мировоззрении эта несоизмеримость не была распознана и воспризнана вполне... От такой нерасчлененности пострадало не столько богословие славянофилов, не столько самое учение о Церкви, сколько их философия истории, – сказать вернее, их философия общества... В социальной философии славянофилов Церковь замещена "общиной"..."¹⁷ Определяя славянофильство как своеобразный синтез «церковности» и «романтизма», Флоровский видит в самом этом замысле ошибку, приводящую к тому, что на первый план для славянофилов выходит теория «органической» общественности и историческая этика, которая заслоняет и оттесняет на второй план «мистику», мистическое чувство Церкви.

Лишь творчество Хомякова Флоровский оценивает в целом положительно, поскольку главной составляющей его сочинений все-таки остается испытанный и выраженный церковный опыт. «...Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви... Он не столько конструирует или объясняет, сколько, именно, описывает. В этом и сила его. Как очевидец, он описывает изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»¹⁸. Только у Хомякова (в некоторой степени, еще у И. Киреевского) Флоровский находит точную реализацию того метода философствования, который соответствует его представлению о должном соотношении философии и богословия. Исходным для обеих сфер является личный мистический опыт Церкви, как духовной связи людей, объединенных ниспосланной свыше божественной благодатью. Значение философии заключается в том, чтобы попытаться дать рациональное описание указанного опыта (не рационализируя его при этом) и одновременно (что, может быть, является самым главным) раскрыть его взаимосвязь с историческим бытием человека и первостепенное значение для этого бытия. Впрочем, как отмечает Флоровский,

Хомяков особенно талантливо показывает возможности философии в решении первой из этих задач, в то же время, в решении второй он не столь убедителен, в силу отмеченной выше тенденции, характерной для всех славянофилов, к отделению Церкви от истории.

Все другие мыслители и эпохи 30–40-х годов, и следующего, «утопического» (по определению Флоровского) периода, который длился всю вторую половину века, оцениваются в «Путях русского богословия», в той или иной степени, критично. Уже Ю. Самарин, ближайший последователь Хомякова, искажает правильное понимание исходной точки философствования, характерное для Хомякова. Если для последнего Церковь – это единство жизни и сознания и, значит, основа как реального бытия человека, так и философского осмысления этого бытия, то для Самарина Церковь предстает в своей истинной сути, как жизнь таинств и отделяется от церкви, как школы, как системы воззрений. Обособив последнюю от первой (от мистической Церкви), Самарин уравнивает ее с философией и даже ставит философию выше, поскольку только философия в своей самостоятельности может оправдать преимущество истинной Церкви – Православия.

«Утопизм» и «пиетический гуманизм» Флоровский находит в качестве главных черт и в богословско-философских рассуждениях Гоголя. Остро ощущая зло и неправду мира, Гоголь выдвигает программу социального христианства, направленного на социальное действие, на преобразование несовершенного земного бытия ради «общественного блага». Решительно отвергая это опасное отклонение от правильного понимания связи христианства и «общественности», Церкви и мира, Флоровский замечает, что именно этот утопический христианский идеал Гоголя стал характерной чертой многих построений русской философии, в первую очередь, философской концепции Вл. Соловьева. В таком понимании христианства на первый план выходила мирская деятельность людей, что неизбежно вело к вытеснению идеи Церкви идеей государства и незаметному усилению идеи земного предназначения человека (у Гоголя это находит себе отражение

в чувстве собственного избранничества). Здесь Флоровский очень точно улавливает одну из самых принципиальных черт русской философии второй половины XIX – начала XX в., ту черту, которую подмечали и многие его современники (например, В. Зеньковский, говоривший о «натурализации» христианства в русской философии). Однако, однозначно отрицательная оценка этой тенденции Флоровским, понятная в контексте его церковного мировоззрения, вряд ли справедлива в контексте более широкого подхода к истории философской мысли. Ведь именно через осуждаемый Флоровским «утопизм», через новое и современное прочтение христианского мировоззрения, в большей или меньшей степени противостоящее консервативно-догматической церковной традиции, русская философия обрела свою самостоятельность и оригинальность.

В наиболее резкой форме рассматриваемая Флоровским тенденция, проявилась в 60-е годы, когда религиозный и «метафизический» утопизм на некоторое время был почти вытеснен крайней формой материалистического и социально-политического утопизма, породившего феномен русского нигилизма. Флоровский не жалеет черных красок для описания этого периода развития русской общественной мысли: «...отрицание философии, – вернее сказать, отречение от философии, – означало... моралистический подлог, подстановку или подмену критерия «истины» критерием «пользы». Это была роковая болезнь – одичание умственной совести... Так характерно для всей эпохи это утверждение Михайловского: «человеческая личность шире истины»... Просто утрачивается потребность в истине, теряется познавательное смирение перед действительностью и объективностью, – «человеческая личность» себя освобождает и от действительности, которой приписывает свои требования или пожелания, «пластичность» которой предполагается и утверждается»¹⁹ (нужно отметить некоторую непоследовательность Флоровского, как мы увидим ниже, он в некоторых работах сам настаивает на необходимости признания «пластичности» действительности, поскольку только

в этом случае можно обосновать творческую свободу человека в отношении мира).

Флоровский проницательно сближает поиски «новой религии» в движении русского нигилизма и материализма со стремлением русских масонов XVIII в. к созданию «синтетической» религии, однако, в обоих этих интеллектуальных течениях он видит только негативное – только религиозный кризис, в то время, как в них было и нечто позитивное – было не только отступление от веры, но и поиски новой веры. Нигилисты и материалисты, конечно, не нашли этой новой веры, но они стали символом глубоких процессов, происходящих в общественном сознании. Не случайно, итог этой бурной эпохи в философии второй половины XIX в. подвели мыслители, обладающие глубокой и искренней религиозностью – Л. Толстой, Ф. Достоевский, К. Леонтьев, Н. Федоров. Флоровский признает их творчество свидетельством свершающегося кризиса, видит здесь желание найти из него выход, но не согласен с тем, что здесь происходит рождение нового откровения. В творчестве Достоевского он позитивно оценивает стремление возродить искреннюю веру и целостность жизни, связанную с церковным, соборным единством народа, однако, он не приемлет того, что для Достоевского было даже более важным и в чем он был отчасти един со своими современниками-материалистами, – не приемлет его веры «в историческое разрешение всех жизненных противоречий»²⁰, достигаемое не столько через потустороннюю благодать, сколько через деятельную и верующую земную любовь человека.

Флоровский решительно возражает и против той интерпретации христианства, которую дает К. Леонтьев. Обвиняя Достоевского в проповеди «розового» христианства, Леонтьев впадает в противоположную крайность, он вообще не видит никакой положительной задачи у человека в мире. «Как уйти от кары или возмездия за грех?.. Леонтьев не верил в преображение мира и верить не хотел. Он именно любовался этим непреображенным миром, этим разгулом первородных страстей и стихий, и не хотел расставаться с этой

двусмысленной, языческой и нечистой, красотой»²¹. Называя Леонтьева «разочарованным романтиком» и сближая его в этом смысле, как это ни покажется странным, с Герценом, Флоровский пишет: «Христианство не было для него светом разума, – об этом он никогда не говорил, да и о догматах вообще он упоминал как-то слишком редко. Не часто говорил он и о самом Христе... Нет, не истины искал он в христианстве и в вере, но только спасения... И именно спасения от ада и гибели, там и здесь, – нет, не новой жизни... В его восприятии христианство почти что совпадает с философским пессимизмом...»²²

Самым характерным выразителем главных тенденций русской мысли (по большей части негативных) Флоровский считает Вл. Соловьева. Основной замысел, вдохновлявший Соловьева, он признает созвучным главному принципу философии Хомякова и абсолютно правильным по своей сути. «Соловьев считал, что главной причиной неверия и отступления от христианства в Новое время было «именно его мнимое противоречие с разумом», – оно недостаточно «входило в разум», – являлось в мире «в ложной форме», и доньше является. Соловьев, напротив, твердо веровал и открыто утверждал, что никакого противоречия нет и быть не может, что только в христианском откровении впервые и исполняются все постулаты познающего разума и взыскующего сердца. Поэтому и придавал он такое значение раскрытию христианской истины в адекватной форме, этому «оправданию веры отцов» через философию. Его философия в целом и притязала быть именно таким исповеданием христианской веры в элементе истины..."²³ «Это была и реакция против всякого психологизма, пиетизма, морализма... Соловьев стремился пробудить мысль, прежде всего – будил умственную совесть... То был возврат к вере через разум»²⁴.

Однако, этот основной замысел соединился у Соловьева с другими, по Флоровскому, ложными устремлениями и целями. Прежде всего, это касается все той же утопической установки, которая была характерна для философии той эпохи. Искание социальной правды пронизывает все творчество Соловьева, и

оно реализуется в соответствующем (искаженном, по мнению Флоровского) понимании христианства. Здесь на первое место вновь, как и у многих современников Соловьева, выходит земная деятельность человека; Церковь, помимо того, что она есть мистическая действительность, приобретает значение общественного идеала, который должен быть реализован в истории. Но наиболее важная черта философских построений Соловьева, заставляющая Флоровского давать им резко отрицательную оценку, – это совершенно неканонический мистицизм его воззрений. «В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта»²⁵. В мистицизме Соловьева Флоровский видит больше гностических, чем, собственно, христианских элементов (что нужно признать справедливым и о чем писали помимо него такие известные исследователи наследия Соловьева, как Е. Трубецкой и А. Лосев), больше «романтизма», чем трезвой веры.

Последнюю работу Соловьева «Три разговора...» Флоровский считает свидетельством краха всех жизненных идеалов философа, осознанием ложности пройденного пути. Флоровский доходит до прямого и резкого осуждения величайшего русского мыслителя и даже видит нечто назидательное в печально известной истории Анны Шмидт, утверждавшей, что она и есть та самая София, которая была небесной «возлюбленной» Соловьева. «Вокруг «вечноженственного» возникали такие марева, что кружились не только слабые головы, но и головы достаточно сильные. И «высшее» оказывалось порою «бездною внизу». Старушка Шмидт, поверившая со всею искренностью безумия, что именно она воплощенная София, и с этой странной вестью явившаяся к Владимиру Соловьеву незадолго до его смерти, – это ли не возмездие мистицисту, дерзнувшему на свой риск и страх утверждать новый догмат»²⁶.

Не менее резкие суждения достаются Н. Федорову и Л. Толстому за их попытки дать свою собственную, слишком «вольную» интерпретацию христианства. Впрочем, в данном случае суждения Флоровского не столь сильно отличаются от

оценок других исследователей русской философии (в том числе современных). Можно признать вполне справедливым утверждение о чрезвычайной односторонности восприятия Федоровым и Толстым христианского мировоззрения. Федоров производит грубую натурализацию мистической идеи преображения, превращая христианство в какой-то научно-технический «магизм», мало отличающийся от традиционного оккультизма, а Толстой вообще не видит и не признает таинственности и мистичности христианства, оно все сводится у него к чистому морализму, к проповеди индивидуального морального совершенства, не дополняемого и не поддерживаемого глубоким чувством духовного единства людей друг с другом и с Богом (осуществляемым в Церкви).

Призрак ложного морализма, радикально искажающего смысл православия, Флоровский обнаруживает и у самых талантливых богословов конца XIX – начала XX в.: у Антония Храповицкого, М. Тареева и В. Несмелова. У Антония Храповицкого Флоровский выделяет в качестве наиболее яркой черты убеждение в первостепенном значении сострадательной любви для христианского образа жизни. Любовь означает для Антония таинственное объединение всех человеческих душ с Христом, слияние душ в единстве Церкви. Однако, эта идея, роднящая богословскую концепцию Антония с концепцией славянофилов, заслоняет другую, гораздо более важную сторону христианского учения – представление о мистической, сверхчеловеческой и сверхъестественной, природе Церкви. Здесь господствует та же тенденция, которую с наибольшей наглядностью реализовал Л. Толстой, – превращение христианства в чисто моральное учение. «Антоний, – пишет Флоровский, – много говорит о молитве и в ней справедливо усматривает основной устой пастырского действия. Но он слишком мало говорит о таинствах. И самую молитву он понимает как-то психологически, как преодоление духовного одиночества»²⁷. Даже крестные муки Христа Антоний интерпретирует почти аллегорически, в духе морализма, как демонстрацию душевных страданий Христа, демонстрацию его скорби о грешном человеке.

Еще больший уклон в морализм демонстрируют учения Тареева и Несмелова. И в том, и в другом акцент сделан вновь не на мистической природе Церкви, а на особом состоянии личного сознания человека, принимающего христианство. «Для Тареева, – пишет Флоровский, – церковь есть «второстепенная» или «производная реальность в христианстве», «историческая форма христианства», нравственная организация, «благочестивое общество»²⁸. Вся история и Церковь, существующая в истории, с этой точки зрения, вторичны по отношению к тому личному самоощущению, которое и составляет суть христианской веры: «Существо... христианства – в его интимности, «в религиозной абсолютности добра, в абсолютной ценности личности»²⁹. Тареев критикует, на основании своей моралистической и индивидуалистической концепции, и «объективизм» – убеждение в возможности строгого рационального развития догматической системы, и «мистицизм» – представление о первостепенной значимости мистических видений, экстазов и тому подобных феноменов религиозной жизни. В связи с этим, он отвергает все святоотеческое, византийское богословское наследие как «рассадник» гностицизма и ложного аскетизма. Понятно, что Флоровский, который исходит из прямо противоположной оценки роли святоотеческой традиции, резко негативно относится к построениям Тареева, обвиняя его в том, что он больше «мудрец» (в языческом, античном смысле), чем богослов. Не менее резкой критике подвергается и концепция Несмелова, которая кажется Флоровскому слишком «схематичной» и «рассудочной», пронизанной, как и концепция Тареева, морализмом и чрезмерным вниманием к личности человека.

В суждениях об Антонии Храповицком, Тарееве и Несмелове наглядно проступает странный парадокс книги «Пути русского богословия». Подчеркивая высокий уровень русского богословия второй половины XIX в., Флоровский дает отрицательную оценку самым ярким и известным мыслителям, повлиявшим не только на само богословие, но и на философию той эпохи. Прочитав эти оценки, невольно задаешься вопросом:

кто же представляет позитивное направление в богословии той эпохи? Кроме Иоанна Кронштадтского, Флоровский почти никого не называет в этом контексте. Более того, он с прискорбием констатирует господство охранительных тенденций в 70–90-е годы, что было обусловлено мрачной ролью Победоносцева в общественной жизни России в то время. В результате, возникает впечатление, что в своих оптимистических суждениях о судьбе Церкви и богословия автор пытается выдать желаемое за действительное. Охранительный, нетворческий характер богословия сохранялся в конце века, как и раньше, и это нужно признать признаком продолжающегося общего упадка Русской Православной Церкви. Творческие, живые элементы в Церкви были представлены как раз учениями, все больше и больше отклоняющимися от канона и сближающими богословие с философией. К концу XIX в. и особенно в начале XX в., именно философия становится центром духовности, а Церковь и «строгое» богословие продолжают оставаться консервативной сферой, все более удаленной от основной магистрали культурного развития. Хотя Флоровский пытается утверждать обратное, его книга объективно дает именно такую картину.

Очень характерен один эпизод в изложении Флоровского. Рассматривая разгоревшийся в 80-е годы спор о возможности или невозможности догматического развития (приложения догматов к современной истории и культуре), Флоровский указывает, что большая часть богословов и церковных деятелей, участвовавших в полемике, отрицала возможность современной интерпретации догматов, придерживаясь охранительной концепции. И здесь, в качестве наиболее плодотворной и близкой себе, он упоминает точку зрения Соловьева, которого в других разделах своего труда он подвергает уничтожающей критике. «Правда Соловьева была в том, что он устанавливает метод для догматического богословия... У противников Соловьева очень явно сказывается стремление ограничить власть церковного учительства; и, напротив, очевидно преувеличивается неподвижность и законченность древних преданий. Соловьев всегда старается

привести богословское понимание к его первоисточникам: к опыту и к учительству Церкви"³⁰.

Завершается книга обзором основных направлений в развитии русской философии в начале XX в. Хотя Флоровский признает, что трудно давать окончательные оценки, являясь современником и свидетелем развивающихся в культуре процессов, его суждения становятся еще более суровыми и бескомпромиссными. Соглашаясь с тем, что начало века стало периодом нового подъема философской и религиозной мысли, периодом религиозных исканий, он полагает, что все эти искания пошли по ложному пути. Главным негативным фактором, повлиявшим на это «уклонение», как и в предшествовавшие эпохи, стало западное влияние; теперь это было продолжающееся влияние немецкого классического идеализма и воздействие новых западных течений – философии жизни Ницше и Бергсона, неокантианства, махизма и эмпириокритицизма, и др. Увлечение западными концепциями, по Флоровскому, увело религиозное движение русской интеллигенции от его истинной цели – Православной Церкви, и завело в тупики гностицизма, язычества, ницшеанского дионисизма и т. п.

В противоречивых и неоднозначных исканиях Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова Флоровский не видит никакой глубины и искренности, для него все сводится к тому, что «это был взрыв темного и очень страстного натурализма. Русская душа в своем возвращении в Церковь была остановлена и зачарована... грезами грешного воображения»³¹. Особенно удивляет поверхностность суждений Флоровского о Розанове – одном из самых умных и проницательных критиков, а в некотором смысле, и апологетов христианства в истории русской мысли. Совершенно не чувствуя глубокой диалектики суждений Розанова о христианстве, Флоровский утверждает: «Это был писатель с большим религиозным темпераментом, но человек религиозно слепой. Не слепой к религии, но слепой в религии. Человек религиозной страсти, не мысли, даже не веры. И в нем больше поражает его жуткое нечувствие, чем его прозрения; самый факт, что он смог не увидеть самого

очевидного... Розанов каким-то жутким образом так и не увидел христианства, так и не услышал благовестия»³².

Флоровский строго судит не только философов, но и богословов начала XX в., которые, по его мнению, также оказались вовлеченными в «ложные» религиозные искания. Рассматривая историю Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., инициированных Д. Мережковским и З. Гиппиус, и оценивая позицию участвовавших в них богословов (как известно, эти собрания и были направлены на диалог философов и богословов, ради преодоления кризиса как традиционного Православия, так и безрелигиозной «общественности»), Флоровский дает такую характеристику их усилиям: «Нельзя всех «церковников», участвовавших в собраниях, считать верными и точными выразителями церковного разума, учения и предания. Не было между ними и согласия. Немного было среди них и богословов в собственном смысле слова. И все изъяны нашего школьного богословия чувствовались в прениях. Особенно же морализм и, своего рода, агностицизм, характерные именно для второй половины прошлого века»³³.

«Самым характерным памятником предвоенной эпохи» Флоровский называет книгу П. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Он видит характерность этой книги в том, что она наглядно демонстрирует всю глубину заблуждений и философской, и религиозной мысли начала XX в. «Книгу личных избраний он (Флоренский. – И. Е.) выдает за исповедь соборного опыта. Есть очень явственный налет богословской прелести на всех построениях Флоренского»³⁴. Здесь нужно отметить, что Флоровский не всегда оценивал известный труд своего современника с такой нескрываемой резкостью. В одной из статей 20-х годов он с полной благожелательностью излагает основные идеи Флоренского и даже причисляет его книгу к «предельным достижениям религиозно-философской мысли»³⁵. Факт столь существенной смены точки зрения лишний раз доказывает, что в основе многих критических суждений, высказываемых на страницах книги «Пути русского богословия», лежит не объективный и трезвый анализ реального содержания

и значения рассматриваемых концепций, а субъективное и весьма эмоциональное стремление автора к «искоренению» всего недогматического и нецерковного в русской культуре.

Итог, подводимый Флоровским в последней главе книги, оказывается чрезвычайно суровым, даже на фоне резких утверждений, содержащихся в предшествующих главах. Теперь отрицательная оценка дается уже всей нашей культурной истории. Согласно Флоровскому, большая ее часть отмечена господством самых негативных тенденций: «Только любовь есть подлинная сила синтеза и единства. И вот, русская душа не была тверда и преданна в этой своей последней любви. Слишком часто заболела она мистическим непостоянством. Слишком привыкли русские люди празднично томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов... И есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутьям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры»³⁶. История русской мысли изображается Флоровским как путь соблазна и греха – как непрерывное уклонение (под влиянием западных интеллектуальных «соблазнов») от единственного правильного пути, заданного первохристианством и его великими идеологами – святыми отцами Церкви.

Трудно представить себе более суровую точку зрения на интеллектуальную и культурную историю России, чем та, которую предлагает Флоровский; в этом качестве он чрезвычайно похож на критикуемых им П. Чаадаева и К. Леонтьева с их невероятным радикализмом в негативной оценке культурных достижений России. Впрочем, любопытный парадокс книги Флоровского заключается в том, что конкретный материал отдельных разделов оказывается в противоречии с выводами, которые делает автор. Флоровский, безусловно, обладал способностью глубоко проникнуть в идеи рассматриваемых им мыслителей, и, если этой способности не мешала догматическая предвзятость, он давал достаточно точное изложение отдельных этапов в интеллектуальном развитии России. Несмотря на это, многие его суждения трудно

признать адекватными реальным достижениям русской религиозно-философской мысли.

В своих выводах Флоровский не ограничивается отрицательными оценками прошлого и настоящего русской мысли и русской культуры, а пытается наметить перспективу более органичного развития. В этом смысле финал книги оказывается все-таки, скорее, оптимистическим, чем пессимистическим: автор считает возможным для грядущей русской культуры пойти по правильному пути. «Кризис русского византизма в XVI-м веке был с тем вместе и выпадением русской мысли из патриотической традиции... Восстановление патриотического стиля, вот первый и основной постулат русского богословского возрождения. Речь идет не о какой-нибудь «реставрации», и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад, речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты»³⁷. Здесь речь идет о богословии и о восстановлении утраченной в нем традиции, но, если вспомнить, что богословие только выражает важнейший опыт человеческой жизни – опыт мистического причастия единому телу Церкви, можно понять, что Флоровский говорит здесь о «возрождении», возвращении на правильный путь развития всей русской культуры и общественной мысли. Именно богослов, по Флоровскому, является тем, кто высказывает самые главные истины о мире и человеке, и тем самым дает основу для последовательного выстраивания всех остальных разделов культуры и общественного бытия.

Соборный, католический церковный опыт, «снимающий» субъективизм человеческого восприятия Истины, – вот что считает Флоровский истоком всего ценного и истинного в нашей жизни и культуре. Богословие должно вернуться к правильному пониманию своей главной задачи – адекватному выражению этого опыта. Поскольку образец абсолютно точного исполнения этой задачи дает творчество отцов Церкви, Флоровский провозглашает необходимость для современного богословия

вернуться к патристике, к наследию византийских богословов IV-VIII вв. Этот возврат должен быть творческим, и это означает, что новое богословие, опираясь на патриотическое наследие, должно стать историческим, должно заняться осмыслением истории под знаком той Истины, которая открывается в соборном опыте Церкви. «Познающее сознание должно раздвинуться, должно вместить в себя и всю полноту прошедшего, совместить всю непрерывность постигающего роста. Богословское сознание должно стать сознанием историческим, и только в меру своей историчности может быть кафолическим»³⁸. «В Церкви история должна быть для богослова реальной перспективой. Богословствовать в Церкви, значит богословствовать в историческом элементе. Ибо церковность есть предание... Богослов должен для себя открыть и пережить историю Церкви как «богочеловеческий процесс», вхождение из времени в благодатную вечность, становление и созидание Тела Христова. Только в истории и можно ощутить подлинный ритм церковности, распознать этот рост Таинственного Тела. Только в истории можно до конца убедиться в мистической реальности Церкви и освободиться от соблазна ссушивать христианство в отвлеченную доктрину или в мораль... Христианство все в истории и все об истории. И не только откровение в истории, но и призыв к истории, к историческому действию и творчеству»³⁹.

Идея историзма, неотъемлемо присущего и подлинной церковной жизни, и богословию, является одной из наиболее плодотворных в богословской системе Флоровского, именно она сближает его с виднейшими западными богословами XX в. (при всем подчеркиваемом Флоровским расхождении с ними). Стремление понять христианство и христианский догмат в их исторической конкретности и в их глубоком современном значении, в качестве формы осмысления истории и, своего рода, призыва к историческому деланию и исполнению христианских ценностей – вот, что является самым важным и безусловно верным в воззрениях Флоровского. И, хотя его прогноз о грядущем восстановлении Православия как главного элемента русской культуры и возрождении на новых основах

православного богословия вряд ли можно счесть достаточно реалистичным, труды Флоровского, в которых он пытается приблизиться к решению поставленной перед богословием задачи, представляют ценный вклад в сокровищницу русской религиозно-философской мысли.

3

Применение принципа историзма к богословию и богословствованию Флоровский наглядно продемонстрировал своим собственным активным отношением к современной ему истории и к ее главным тенденциям. Прежде всего, это отразилось в книге «Пути русского богословия», которая показывает, как богослов должен судить историю на основании своего убеждения в причастности к соборной, католической, сверхиндивидуальной Истине, содержащей все доступные человеку критерии для понимания смысла истории.

Но особенно ярким и выразительным примером характерного для Флоровского чувства истории явилось его отношение к происходившим в России в начале XX в. событиям. Эта проблема была одной из наиболее острых и болезненных для русской эмиграции. По этому пункту происходили наиболее резкие размежевания и наиболее непримиримые споры. В 20–30-е годы русская эмиграция была более или менее едина в оценке установившегося в России большевистского режима, в убеждении, что большевики только на время узурпировали власть и не смогут удержать ее достаточно долго (позже и в этом пункте наметились существенные разногласия). Однако, в вопросе о том, где следует искать истоки большевизма и что необходимо делать для ускорения освобождения России, единства уже не было. Значительная часть эмиграции была склонна рассматривать большевиков исключительно как «пришельцев», не имеющих никаких оснований для своей идеологии и своего господства ни в общественной мысли предшествующих десятилетий, ни в психологии народа и захвативших, и удержавших власть только в силу трагического стечения обстоятельств. Это диктовало достаточно радикальную тактику в отношении Советской России – необходимо было, как считали сторонники этой точки зрения,

всеми возможными средствами стимулировать восстание народа внутри России и помогать свержению большевиков извне с помощью иностранной интервенции. Понятно, что эта позиция активно поддерживалась бывшими лидерами Белой армии, у нее нашлись и влиятельные теоретики из среды академических философов, особенно прославились в этом качестве П. Струве и И. Ильин.

На фоне этой господствующей тенденции резко и неожиданно прозвучало мнение представителей Евразийского движения, родившегося в начале 20-х годов. Здесь было сформулировано совершенно иное понимание истоков русской революции и, соответственно, совершенно иное представление о тактике борьбы с большевизмом. Флоровский выступил одним из идеологов этого движения на первом этапе его развития, и указанный круг вопросов получил чрезвычайно выразительное отражение в его работах.

В отличие от большинства своих коллег по эмиграции, Флоровский отказывается видеть в большевиках и большевизме что-то исключительно «наносное», чуждое национальной психологии и национальной мысли. Если бы большевизм не имел корней в русской истории, он не мог бы выстоять в течение долгих лет гражданской войны, не смог бы привлечь на свою сторону столько приверженцев. Большевизм и все трагические события, связанные с его рождением и победой в России, в понимании Флоровского, – это итог длительного процесса, развивавшегося, как минимум, два столетия и обладающего своей внутренней логикой; только поняв эту логику, можно объяснить произошедшие события и наметить путь преодоления большевизма. На основе такого подхода Флоровский резко критикует идеологию «немедленных действий», предлагает понять своим оппонентам, что общественная ситуация в России стала радикально иной, чем до революции, и с ней надо считаться как с фактом, разрушившим прошлое, сделавшим это прошлое невозвратимым. «В основе ходячего «неприятия» революции лежит, в сущности, «антиисторический» постулат действовать так, как будто бы с определенного момента жизнь и история остановились и в некотором хронологическом

интервале «ничего не случилось», так что грядущую деятельность надо примыкать к какому-то произвольно выбираемому моменту прошлого, а не опирать ее на то конкретное сочетание сил и возможностей, которое реально сложилось ко времени настоящего «открытия действий». Именно такое содержание вкладывается в лозунг борьбы во что бы то ни стало с большевизмом... Для чуткого взора в наши дни совершенно несомненно, что события последних лет пролегли безвозвратную грань между прошлым и грядущим, что новое будет отличаться от былого, старого в чем-то существенном и основном, – и это новое и есть порождение, достижение или «завоевание» революции. Это есть факт, – в нем объективно суммируются стихийным током жизни все усилия и действия отдельных лиц в некоторый реальный итог. Понять и ощутить это, осознать историческую необходимость революции – не как программы, а как сбывшегося факта, – разгадать ту надъиндивидуальную ритмику жизни, которая привела к ней, – вот что значит «прятать» революцию»⁴⁰.

Более конкретно, истоки русской революции и всего кризиса русского государства и русской культуры в начале XX в. Флоровский возводит к эпохе Петра I и к его реформам, которые, по его мнению, окончательно разрушили основания органичного и творческого развития русской нации. Породив катастрофическое противостояние бюрократического государственного аппарата и народных масс, эти реформы неизбежно должны были привести к краху российской государственности, целиком привнесенной Петром с Запада, лишенной живительных связей с народом и с Православной Церковью. «Отвернувшись от духа народного, петербургские верхи не смогли одухотворить себя чужеземными началами, – и получилось зрелище двуединого народа, состоящего из напряженно ищущей массы, лишенной и руководства, и возможности духовно подняться, и из «кучки физических лиц», живущих в изолированном мире отвлеченных идей. Такая база непригодна для тяжелого здания, – и Империя Российская рухнула. Не обинуясь, можно сказать, что рухнула петербургская Россия, кончился петербургский период»⁴¹.

Написанная пятнадцатью годами позже книга Флоровского «Пути русского богословия» в немалой степени посвящена обоснованию и более подробному изложению этого тезиса, в котором, наряду с констатацией неизбежности и закономерности революции, читается отдаленный намек и на ее «плодотворность» для будущего России, для ее возрождения уже на совершенно новых – церковных, византийско-православных – началах.

Понятно, что такая точка зрения вызвала негодование наиболее радикальных сторонников немедленной вооруженной борьбы с большевизмом ради восстановления монархии и всей системы общественного устройства, существовавшего в России до 1917 г. Флоровскому пришлось оправдываться, раз за разом доказывать, что он вовсе не рассматривает большевистскую власть как нечто законное и благотворное для России; в связанных с этой темой статьях он ясно изложил основы своего понимания истории и задач человека в истории.

Нельзя сказать, что взгляды Флоровского являются абсолютно оригинальными, он сам указывает, что в данном вопросе следует за П. Новгородцевым, известным философом и правоведом, принадлежащим к старшему поколению русских мыслителей начала XX в. Флоровский непосредственно развивает ту систему идей, которую Новгородцев изложил в своей известной работе «Об общественном идеале». Разбирая здесь историю западной общественной мысли Нового времени, Новгородцев приходит к выводу, что в ней в разных версиях безраздельно господствовала одна и та же общая историческая концепция, в центре которой находится представление о движении человечества к некоторому идеалу, идеальному общественному состоянию. Утопизм – вот характернейшая черта западной общественной мысли, его наиболее выразительным примером Новгородцев считает философию истории Гегеля и, особенно, марксизм, критике которого и посвящена значительная часть книги (интересно, что те же самые утопические черты Новгородцев находит и в такой далекой от гегельянства и марксизма идеологии, как классический либерализм Локка и Канта). Главным негативным

моментом западного утопизма Новгородцев признает «подавление» деятельной воли человека, умаление его личной ответственности перед историей. Ведь в основе утопизма лежит представление о «железной» необходимости, присутствующей в истории и гарантирующей достижение идеального общественного состояния. В этих условиях активность отдельного человека становится малосущественным фактором на фоне указанной исторической необходимости – подобной античному року, но, в отличие от последнего, несущей человеку не беды и трагедии, а полное удовлетворение всех чаяний и желаний.

Человеку и человечеству, утверждает Новгородцев, неотъемлемо присуща способность создавать идеал для личной и общественной жизни, однако, это вовсе не означает, что этот идеал должен восприниматься как конкретное «задание» для исторического развития, как цель, достижимая в истории. Создавая идеал, мы восходим к сверхъестественному, божественному порядку бытия, открываем высший критерий для оценки явлений жизни и истории, но «натурализация» этого идеала, сближение идеала и действительности представляют собой опасное заблуждение, ведущее к исторической пассивности: «Попытки рассматривать сверхприродный порядок как норму для человеческой жизни, приводит к пренебрежению исторической работы человечества»⁴². В противоположность этому, Новгородцев так формулирует свое понимание роли идеала в жизни людей: «...для исторической жизни человечества абсолютный идеал всегда остается вечным требованием и призывом. Не блаженство и успокоение дает он людям в их историческом труде, а вечное стремление и беспокойство. Осуществляясь в эмпирических условиях лишь отчасти, лишь относительно, самым осуществлением своим он порождает в человеке стремление, которое, воплощаясь в жизни, в свою очередь, становится перед новым неудовлетворенным стремлением. Так создается ряд усилий и действий, уходящих в бесконечность»⁴³.

Флоровский придерживается сходной точки зрения на роль общественных идеалов в жизни человечества, но он вносит

некоторые уточнения и дополнения в систему идей Новгородцева. Прежде всего, он с еще большей настойчивостью доказывает, что во всех направлениях западной мысли господствовала и господствует идея разумности истории, логичности и прогрессивной закономерности развития человечества. «Мир, и в статике, и в динамике своей, рассматривается как реализация некоторого разумного плана, причем – что очень существенно, – план этот признается непревосходящим силы человеческого постижения. Каждый момент исторического развития представляется воплощением какой-нибудь «идеи», допускающей отвлеченную формулировку. В смене «эпох» тоже раскрывается определенный логический порядок, и весь их ряд ориентируется по направлению к некоторому завершающему строю, в котором выявляется полнота разумного содержания»⁴⁴. Впрочем, анализируя развитие общественной мысли и на Западе, и в России в начале XX в., Флоровский находит еще одну систему идей, которая, на первый взгляд, резко противостоит сформулированной основной тенденции. Здесь история, наоборот, признается хаотичной и иррациональной по своей сущности, управляемой некоторой стихийной силой, подобной Мировой Воле Шопенгауэра. Пример такой позиции дают воззрения некоторых русских мыслителей, полностью принявших русскую революцию как адекватную и «законную» (значит, и оправданную) реализацию слепой силы истории, и покоровшихся этой народно-стихийной силе, даже готовых служить ей (имеются в виду А. Блок и течение русских национал-большевиков, возникшее в эмиграции)⁴⁵.

Флоровский подчеркивает, что, несмотря на видимую противоположность этих точек зрения (в одном случае история разумна, в другом – хаотична и слепа), они ведут к одному и тому же выводу относительно ценности и смысла существования отдельной личности – к отрицанию значения личного деяния, отдельного личного усилия для хода истории, реализации благороднейших замыслов и целей человечества. Еще более резко, чем Новгородцев, Флоровский формулирует главную «антиномию» понимания истории: "Либо смысл истории

человечества, либо смысл жизни человека. *Tertium non datur!*»⁴⁶. При этом, отрицание смысла истории вовсе не означает, что она иррациональна, стихийна, что человек не в состоянии своими деяниями внести в нее смысл. Как уже было сказано, Флоровский считает, что такое представление делает человека игрушкой стихийных сил истории. Правильное разрешение сформулированной альтернативы требует очень точного понимания связи мира и истории, с одной стороны, и личной воли человека, с другой.

«Нравственная философия достойна существовать только тогда, если она может быть «мелиоризмом», т. е. учить о творческом усовершенствовании жизни. Если же мир есть необходимая игра атомов или непрерывная эманация высшего начала, или осуществление предвечного плана и т. д., то реального прогресса нет, ибо идеально, *in nuce*, все существует с самого начала: нет движения, стало быть, нет и улучшения. Все сводится к тому, что бывшее *implicito*, раскрывается затем *explicito*: как в силлогизме, вывод содержит не больше, чем посылки.

Нравственные оценки получают смысл, этические порывы – содержательность, если нет ничего законченного, если все находится в процессе непрерывного созидания, если постоянно творится новое, если мир «возникает» заново при каждом напряжении нашей личной воли. Для нее необходим образец: им является Божественное совершенство»⁴⁷.

Здесь выражена чрезвычайно важная мысль, содержащая оригинальное понимание соотношения личности и мира. Впрочем, и в этом пункте невозможно счесть размышления Флоровского абсолютно самобытными. Очень многие философы конца XIX и начала XX века в том же духе писали о противостоянии двух точек зрения в понимании мира и соотношения личности и мира. Одним из первых эту идею сформулировал Ницше, который противопоставлял «парменидовский» и «гераклитовский» подходы к бытию⁴⁸ (кстати, Флоровский не раз вспоминает в своих ранних работах Ницше, и всегда в положительном смысле⁴⁹, что выглядит достаточно неожиданным, учитывая радикальную

настроенность Ницше против христианства). Из русских философов эта тема была особенно важна для Бердяева⁵⁰. Однако, главная особенность позиции Флоровского в этом вопросе – то, что он пытается обосновать идею «пластичности» реальности на основе догматического православного учения, в то время, как все другие философы, писавшие о непредсказуемом развитии, пластичности бытия, доказывали, что эта идея, скорее, противоречит традиционному христианскому представлению о мире.

Действительно, догматическое понимание соотношения Бога и мира предполагает, что все, что может возникнуть в мире, уже в каком-то смысле предзадано в Боге, в его замысле о мире, поэтому представление человека о создании чего-то нового здесь является иллюзией, мы только «воплощаем» в низшем, материальном начале вечное и совершенное содержание божественного замысла. Наиболее наглядно эта концепция предстает в средневековом христианском платонизме – главной традиции западной христианской мысли, идущей от Августина. Избежать указанного вывода, умаляющего значение творчества человека, можно только в том случае, если принять существенно иное представление о Боге. Необходимо отказаться от мысли о Боге как о статичной и завершенной сущности, и попытаться описать его как абсолютную свободу и абсолютную творческую мощь, которая не предопределяет ничего ни в себе самой, ни в подчиненном ей мире и реализацией которой выступает творчество человека. Именно на этом пути были созданы глубокие и оригинальные философские построения европейской философии, например, философские системы Николая Кузанского и Шеллинга.

Однако, на этом направлении философская мысль с неизбежностью вставала перед проблемой совместимости с догматикой. Появлялся вопрос о «несамодостаточности» Бога: если Бог есть свободное существо, творящее в себе новое, то, значит, Бог в «наличном» состоянии еще не есть все, чем он может быть, т. е. он, в некотором, неявном смысле, «несовершенен». Так понятая, эта идея была неприемлема для христианских мыслителей, строго придерживающихся

церковного, догматического учения. В этом смысле задача, которую ставит перед собой Флоровский, кажется трудноразрешимой: он пытается обосновать идею подлинного творчества, идею возникновения нового в бытии, не порывая с догматическим учением.

4

Важным⁵¹ принципом философских и богословских построений Флоровского является утверждение личной свободы человека и безусловной значимости каждого его поступка и всей его жизни в целом. При всей видимой зависимости человека от природы и общества, в своей глубинной сущности человек свободен, и реализация этой свободы в творческом деянии, в поступке, в историческом подвиге, делает жизнь осмысленной. Эта идея, неустанно повторяемая Флоровским во всех его трудах, составляет самый ценный срез его мировоззрения, в котором он непосредственно развивает важнейшие темы русской философии. Здесь можно вспомнить и Хомякова, настаивавшего на том, что соборность мистической Церкви не противоречит свободе личности, а, наоборот, ведет к ее более полному раскрытию, и Герцена с его крайним персонализмом и представлением о независимости бытия человека от внешних ограничений и влияний, и Достоевского, создавшего чрезвычайно сложную концепцию человека и его отношений с Богом, в которой иррациональная свобода человека выступает как качество, «обогащающее» божественное бытие и соединяющее Бога и отдельную личность⁵².

Впрочем, Флоровский уступает Достоевскому и его более известным последователям (например, Бердяеву и Шестову) в глубине осмысления свободы человека, оригинальным в его сочинениях оказывается только само стремление обосновать первостепенность свободы и личного подвига именно в рамках строго догматической богословской системы. В этом смысле Флоровский двигался в том же направлении, что и известные протестантские богословы, его современники, создатели экзистенциальной теологии. Богословие Флоровского также с полным правом можно назвать «экзистенциальным», поскольку его точка зрения на сущность свободы очевидно соответствует

основополагающей системе идей экзистенциализма, в его русской и западной версии.

Особенно парадоксально выглядит совпадение общих контуров понимания свободы у Флоровского и у французских «атеистических» экзистенциалистов – Ж.-П. Сартра и А. Камю. В обоих случаях речь идет о том, что человек находится в принципиальном противостоянии к законам природы и истории, и поэтому реализация его свободы представляет собой некоторый «вызов» законам природного и исторического бытия – «подвиг», в терминологии Флоровского, или «бунт», в терминологии Сартра и Камю. Цели указанного «вызова» в обоих случаях представляются примерно одинаковыми – это внесение смысла в «абсурд» естественного бытия; при этом, бытие природы и истории абсурдно именно в силу своей естественности и закономерности, исключающих понятие свободы и поэтому стирающих различие между необходимостью и стихийной случайностью (здесь можно вспомнить приводившиеся выше рассуждения Флоровского об одинаковой оценке личности и ее свободы в полярных исторических концепциях – уповающих на абсолютную закономерность истории и признающих историю творением слепой, стихийной силы). Только в оценке причин противостояния человека и естественно-закономерного (абсурдного) окружающего мира Флоровский радикально расходится с французскими экзистенциалистами. Последние (точнее, Сартр) обосновывают это противостояние с помощью сложной онтологической конструкции, полагающей в основу противоречие между двумя фундаментальными началами – бытием и ничто. У Флоровского аналогичную роль играет противоречие между Богом и тварью, тварным бытием, т. е. свободу личности он выводит из идеи творения. В этом контексте можно вспомнить, что Флоровский очень часто и всегда в сугубо положительном смысле упоминает идеи С. Кьеркегора: его понимание личности непосредственно связано с религиозным экзистенциализмом датского философа.

Во всех своих трудах, посвященных этой теме, Флоровский постоянно противопоставляет между собой два способа понимания свободы Бога и мира: тот, который задается в

догматической христианской концепции творения мира из ничего, и тот, который предполагает единство Бога и мира, будь то неоплатоновская идея эманации, идея всеединства в разнообразных ее вариантах или гегелевская идея саморазвития Абсолютного Духа. Только первый, по мнению Флоровского, позволяет оправдать человеческую свободу, второй же неизбежно ведет к воцарению в мире необходимости и закономерности, в рамках которых свободе нет места. «"Оправдание личности" – в ее творческой свободе – приводит нас к изначальной «предпосылке», к христианскому теизму, к вере в Троидного Личного Бога, к библейскому учению о сотворении мира из ничего. В религиозном опыте Божество открывается как безусловно потустороннее, недоступно-запредельное, а мир является в своей богооставленности. Религия в своей самодостоверности и высочайшем реализме есть интимное переживание чудесной свободы «беспричинных», «необоснованных» встреч мира с Богом. Мир есть творение Божие, т. е. существенно не необходимое его создание; божественная причинность есть «причинность через свободу», описуемая и выражимая только отрицательно и относительно. Иначе говоря, для безусловного нет никакого рока или «принуждения» в существовании наряду с ним иного, условного и конечного бытия»⁵³.

Именно такое отношение между Богом и миром – отношение через божественную свободу – делает мир незакономерным по своей глубинной сущности, «пластичным», вариативным и, соответственно, позволяет личности быть свободным творческим центром мира. Нетрудно понять, что для Флоровского оказывается неприемлемым вывод о предопределенности, господствующей в человеческой жизни, – вывод, характерный для августиновской традиции (о чем уже говорилось выше), поэтому он особенно настаивает на негативной самостоятельности мира, на его способности сопротивляться Богу и его влиянию на мир. Эта способность есть зло, самобытность которого, по Флоровскому, – необходимое условие действенности свободы. «Зло есть реальный момент посюстороннего мира, в нем возникший, в

нем только и существующий. Возникновение зла не связано необходимо с возникновением твари: тварное и конечное не является тем самым «дурным». Говоря грубо, мир мог бы «обойтись» без зла. Это и выражается в мысли о «попущении» Божиим. Эта основоположная идея религиозного мировоззрения усваивается обычно с большим трудом, – именно в силу инстинктивной тяги к «объяснению». И трудность разрешается в религиозном ощущении тварности и богооставленности мира, в опыте свободы. Человек должен ощущать зло как злое, – и отвергнуться дел тьмы. Человеческое делание есть борьба – преодоление злого в мире и обращение к запредельному всяческой тварности Живоносному Источнику Блага»⁵⁴.

Эти рассуждения Флоровского чрезвычайно похожи на соответствующие рассуждения о связи свободы и зла других русских философов – Н. Бердяева, Л. Карсавина, И. Ильина, С. Булгакова. Флоровский един со своими философскими соратниками в оценке «злой» самостоятельности мира, однако он не проводит эту мысль с той последовательностью и настойчивостью, как они, ограничиваясь самыми общими суждениями и растворяя эту идею в общем «догматическом» контексте.

Обратим внимание на то, с какой неприязнью Флоровский в приведенной выше цитате упоминает об «инстинктивной тяге к «объяснению»" трудных религиозных идей: он прекрасно понимает, что именно эта «тяга», т. е. желание рационализировать догматические положения (в данном случае – желание понять, почему Бог попускает зло в мире), с неизбежностью ведет к гностическому уклонению. Здесь уместно напомнить, что сам Флоровский в работе «Оправдание знания» и во многих других своих трудах доказывает, что стремление к противопоставлению веры и разума бесплодотворно и не может быть принято, особенно в рамках современной культуры и современного этапа исторического развития человека. Догматы христианства и вся система христианского мировоззрения должны допускать рациональное объяснение, допускать изложение на языке человеческого разума, который является божественным и благим орудием, а

не средоточием зла и греха, как считали некоторые христианские мыслители. В результате, перед Флоровским встает трудная дилемма: либо следовать за разумом в его стремлении объяснить религиозную Истину и, как показывают его современники и коллеги, принять некоторые ключевые принципы, имеющие гностические корни, либо поставить предел возможному рациональному объяснению, сохраняя «твердость» веры. Понятно, что Флоровский выбирает второй путь, игнорируя при этом очевидные трудности и неувязки, возникающие в его рассуждениях. Тем не менее, весьма наглядно, что при каждой попытке дать более точное рациональное решение проблемы свободы он неизменно воспроизводит одну и ту же логику, ведущую к общей для всей русской философии концепции, имеющей явные гностические черты.

Так, в одной из наиболее фундаментальных богословских статей «Тварь и тварность», он четко формулирует ключевую мысль, необходимую для обоснования реальности нашей свободы и значимости наших деяний в мире. «Тварь не есть явление, – пишет Флоровский, – но «сущность». Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в тварной свободе. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее и с нее начинается. И тварная свобода выражается, прежде всего, в реальной равновозможности двух путей: к Богу и от Бога. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность реальная, связанная с наличием силы и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и необходимость выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается»⁵⁵. Еще более выразителен финал этой статьи, где прямо говорится: «Таинственным образом человеческая свобода становится неким «ограничением» Божьего всемогущества, ибо не в насилии, а только в свободе благоволит Бог спасти тварь. Тварь есть другое, и потому, в

ней самой должен совершиться процесс восхождения к Богу, и совершиться ее силами, конечно, Богу споспешествуя»⁵⁶. Здесь можно повторить сказанное выше: только нежелание Флоровского до конца следовать в развертывании этих идей позволяет ему создать видимость догматической правильности своих построений. При этом, он отвергает возможность иных путей для развития сформулированных им исходных принципов.

Особенно наглядным примером последнего является его отношение к философским идеям А. Бергсона. При чрезвычайно большом интересе к Бергсону в русской философии начала XX в. Флоровский не может обойти их вниманием, однако, его суждения показывают, что он вряд ли внимательно изучал труды Бергсона, его видение оригинальной системы французского философа является слишком поверхностным. Имея в виду главную идею Бергсона – представление о свободном творческом становлении, как важнейшем качестве человеческого духа – Флоровский дает такую характеристику его философии: «Творческая природа духа обосновывается французским метафизиком не столько на непререкаемом самосвидетельстве внутреннего опыта, сколько на «объективных» доказательствах от психофизиологии, психиатрии и биологии. Материя одухотворяется, она – только застывший дух; но в результате получается обратное: душа материализуется, будучи вовлечена в непрестанно текущую изменчивость единого жизненного порыва, одинаково и материального, и духовного – потенциально. В пределах такого натуралистического монизма нет места подлинному творчеству и свободе; за творчество Бергсон выдает видимую новизну явлений, зависящую от текучего характера действительности. Железных петель необходимости Бергсон не разрывает: причинная неотвратимость остается, только на место мозаического сложения воздействий поставлено их органическое слияние... И генетически этот выдающийся противник ratio является, ведь, прямым продолжателем французской философской традиции, восходящей, в конечном счете, к великим рационалистам – Декарту и Мальбраншу...»⁵⁷

В своем обличении рационалистической традиции Флоровский явно теряет чувство меры. Вопреки его мнению, нужно признать, что Бергсон стал мыслителем, который сумел преодолеть пресловутый рационализм западной мысли и дать реальную и очень плодотворную альтернативу традиционным формам решения важнейших проблем нашей жизни – проблем свободы, творчества и отношения человека к Абсолюту. Недаром многие известные русские мыслители XX в. – Н. Бердяев, Л. Карсавин, С. Франк и др. – использовали идеи Бергсона в своих оригинальных построениях, созвучных новаторским исканиям французского философа.

Пытаясь наглядно оттенить новизну своего подхода к человеку, Бергсон резко противопоставлял его традиционному христианскому мировоззрению, не приемлющему идеи развития во всей ее полноте. Во многих своих работах он резко выступает против платонизма и его христианской версии именно за то, что здесь становление и время являются признаками «низшего», несовершенного мира, а определениями совершенного божественного бытия оказываются неизменность и вечность.

Догматически настроенные христианские мыслители, считает Бергсон, потому не могут принять становления в качестве важнейшего определения бытия, что применение этой идеи к Богу, по их мнению, ведет к признанию Бога как бы «незавершенным», т. е. несовершенным. Бергсон наглядно показывает, что истоки такого мнения лежат в стереотипах обыденного мышления, не способного избавиться от наваждения «пространственности», от неявного полагания пространства универсальной формой всякого бытия – даже бытия Бога! Пытаясь выделить метафизический смысл понятия становления, мы незаметно подменяем его гораздо менее глубоким, поверхностным представлением о движении тела из одной точки пространства в другую. В последнем случае конечный пункт движения всегда заранее задан, и акт движения оказывается чем-то вторичным, подчиненным представлению об одновременном и неизменном («вечном») существовании точек в пространстве – конечного и начального пункта

движения. Отказываясь от этого неявного предположения, мы, согласно Бергсону, должны принять идею становления высшей идеей нашего сознания, отражающей главное качество бытия – прежде всего, бытия абсолютного. А поскольку мы сами очевидно причастны универсальному становлению бытия, можно заключить, что мы составляем неразрывную часть Абсолюта, и главными определениями нашей сущности, как и сущности Абсолюта, становятся свобода и творчество.

Концепция Бергсона дала очень точное обоснование нового понимания личности, которое стало чрезвычайно характерно для философии XX в. Флоровский в своих работах приближается к такому пониманию и разделяет его основные принципы, однако, в конце концов, он все-таки стремится обосновать новое представление о человеке с помощью идеи творения в ее догматической версии (отметим, что Л. Карсавин в своих трудах пытается сделать то же самое с помощью нетрадиционной интерпретации идеи творения). На наш взгляд, это порождает неразрешимые противоречия в его построениях. Догматическая версия идеи творения слабо соответствует тому самоощущению человека, которое было принесено историей XX в. и от которого уже невозможно заслониться ссылками на традицию, какой бы древней и влиятельной она ни была. Отметим, что Бергсон специально останавливается на концепции творения мира из ничего и показывает, что она, как и полярная по отношению к ней концепция вечного существования неизменной материи (характерная для античности), не способна доказать реальность и значимость нашей свободы в мире⁵⁸. Обе эти концепции – и античная, и традиционная христианская – в равной степени ставят неизменность выше становления и подчинение выше свободы.

Тот факт, что Флоровский настойчиво защищает идею свободы и абсолютной ответственности человека, показывает, что он очень чутко воспринял исторические сдвиги, происходившие в его эпоху и резко изменившие европейское мировоззрение. Именно глубокое осознание радикальности происходящих изменений, пронизывающее все сочинения Флоровского, превращает их в выразительное и очень ценное

свидетельство интеллектуальной истории XX в. Однако ощущение необратимых перемен, происходящих в истории и в человеке, вступает в неразрешимое противоречие с главной тенденцией мысли Флоровского – со стремлением решить все проблемы и осмыслить все новые черты истории и культуры через возврат к строго догматической христианской системе. Возможно, неявное понимание утопичности этого замысла внесло в размышления Флоровского черты едва заметного пессимизма, появившегося в его поздних работах.

5

Все линии рассуждений Флоровского сходятся в его учении о Церкви. Впрочем, здесь мы сталкиваемся с некоторым парадоксом: Флоровский настаивает на том, что не может быть отдельного догматического учения о Церкви, поскольку опыт причастности Церкви есть основа и источник всех догматических учений; «учение» о Церкви так же невозможно, как невозможно существование особой «научной теории» об опытном познании – ведь опыт есть основа всякой теории, и теория должна базироваться на опыте. Тем не менее, Флоровский, конечно же, не отрицает возможности определенных суждений о роли Церкви в жизни отдельного человека, в истории человечества и в развитии культуры.

В своем понимании Церкви Флоровский близок к традиции, которую в русской философии задал Хомяков и которую плодотворно развивали многие русские философы XIX и XX вв. Церковь рассматривается Флоровским, прежде всего, как мистическое единство людей, освященное божественной благодатью. Решительно возражая против характерного для многих течений западной философии и для западного христианства индивидуализма, Флоровский отрицает возможность изолированного рассмотрения человека, отрицает «самозаконность» личности. Специфика нашего бытия состоит в том, что наша сущность «больше», чем наши ограниченные личности. Мы можем быть собой только «выходя из себя», соединяясь с бесконечной Личностью, осознавая свое неразрывное единство с Тем, Кто является источником не только нашего, но и всякого действительного и возможного

бытия. Флоровский обосновывает эту несамодостаточность человеческой личности с помощью идеи творения, хотя на деле здесь нет прямой связи, это представление может успешно развиваться и вне концепции творения (например, в рамках идеи эманации).

Церковь в ее исходном, метафизическом смысле есть форма мистического, сверхъестественного единства людей друг с другом в Боге. Поскольку в истории это единство было явлено Богочеловеком Иисусом Христом, Церковь есть мистическое единство людей в Христе. В полном соответствии и с духом святоотеческого учения, и с духом русской философии XIX-XX вв. Флоровский считает это единство не только духовным, но и материальным, поэтому, используя выражение ап. Павла, он постоянно говорит о Церкви, как о «теле Христовом».

В важнейшем вопросе о соотношении «Церкви видимой» и «Церкви невидимой» Флоровский занимает очень взвешенную позицию, пытаясь избежать двух известных крайних позиций. С одной стороны, Хомяков в своем учении о мистической Церкви исходил из оптимистического предположения (не вполне согласующегося с православной догматикой) о том, что Церковь, осененная благодатью, является всецело божественной по своей сущности, и, будучи причастны ей, мы уже обладаем тем совершенством, которого окончательно достигнем после смерти. Хомяков делал почти незаметной грань между «Церковью видимой» (Церковью, как реальным земным институтом) и «Церковью невидимой» (как мистической формой единства человека с Богом). Это вело к ослаблению чувства греховности человека, его реального несовершенства, требующего трудной и ответственной исторической работы ради обретения совершенства. С другой стороны, в католицизме, в августицизме, наоборот, происходит полное разделение «Церкви видимой» и «Церкви невидимой»; человек остается наедине со своим несовершенством и своей греховностью, и полностью лишается хотя бы предвосхищения своего грядущего божественного совершенства.

Флоровский, безусловно, ближе к представлению Хомякова, однако, он существенно умеряет его «оптимизм» в понимании

человека и его наличного исторического состояния. Хотя мы потенциально принадлежим к «Церкви невидимой» и рано или поздно (но за гранью земного бытия!) найдем в ней спасение и воскресение, в своем наличном историческом состоянии мы обретаем совершенство только в меру своей причастности «Церкви видимой», которая лишь с относительной полнотой вмещает и выражает божественное содержание «Церкви невидимой». Именно эта позиция позволяет Флоровскому придать существенное значение истории – только через историю, через усилия людей в истории, происходит расширение и упрочение единства «Церкви видимой» и «Церкви невидимой», осуществляется продвижение человечества и каждого отдельного человека ко все большей мере доступного им на земле совершенства. «Церковь есть предназначение ожидаемого в «конце» вселенского харизматического преображения твари. Но именно поэтому, будучи по существу своему «невидимой», вне-мирной, она реальна и действенна в этом историческом мире, не отменяя, но претворяя его в себя. Церковь есть преображенный мир и в этом благодатном становлении твари заключается подлинное содержание истории, – не как чреды чувственных рождений, а как строительство Царства Божьего»⁵⁹.

При этом, Флоровский настойчиво предостерегает против понимания указанного процесса как «развития» тварной природы к некоему «идеальному», «абсолютному» состоянию; это бы означало впадение в тот самый утопизм, критике которого он посвятил так много усилий. Совершенствование человека в истории, по Флоровскому, заключается вовсе не в изменении его тварной природы; причастность к Церкви позволяет человеку «вместить» в своей неизменной тварной природе божественную благодать, полноту божественного совершенства (при сохраняющейся «неслиянности» двух измерений его личности). «Тварное и конечное остается тварным и конечным, но, через освящение, неисповедимо соединяется с Божественною благодатью, становится «сосудом благодати». И здесь, снова не разделяя, надо строго различать освященную вещь и освящающую благодать: между ними

всегда остается различие природ, различие по естеству, но это не мешает полной действительности Божественного присутствия – через соединение и причастие... Тварь – реальна, и не упраздниться, не прейти, не ниспасть в небытие ей предстоит и подобает, но «измениться», преобразиться, сочетаться с Богом, – и сие, по обетованию, будет в последние дни, а ныне уже предваряется в Церкви»⁶⁰.

Расширение влияния Церкви в мире должно означать преобразование не мира, а отдельных личностей. Личность – образ Божий на земле, и именно на личность нисходит полнота божественной благодати, которую сама личность вольна либо принять, либо отвергнуть. В этом и заключается ответственность каждого человека за себя и за ход истории. Только в ответственном приятии божественной благодати и в преображении своей личности к божественному совершенству, даруемому благодатью, человек реализует ту полноту своей исторической ответственности и ту свободу, которые делают его подобным Богу. «Могут быть лишь «идеальные люди», и «исполнение» жизни – лишь в том, что все становятся совершенны, как совершен Отец Небесный. С точки зрения строго проводимого последовательного индивидуализма, ценность «коллектива» может быть лишь производной ценностью, и именно поэтому истинное Царствие Божие и не может не быть «не от мира сего», не может не лежать вне истории. Царство Божие есть общество святых, и притом всех, святых вне условий пространственной и временной ограниченности, и потому его логическим и реально-хронологическим предусловием является «конец истории» и Воскресение Мертвых»⁶¹.

Таким образом, и в вопросе об отношении отдельной личности к соборному единству Церкви Флоровский занимает более сложную позицию, чем Хомяков. Последний, хотя формально признавал сохранение и даже упрочение свободы личности в Церкви, все-таки основное внимание уделял необходимости свободного подчинения личности соборному единству, существенно ограничивая тем самым само понимание свободы. Флоровский, наоборот, ставит акцент именно на

индивидуальной свободе личности и ее творческой деятельности в мире, разделяя при этом убеждение Хомякова, что полное раскрытие творческой свободы человека достигается через причастие Церкви, открывающее возможность личного принятия божественной благодати. Здесь перед Флоровским открывается перспектива построения оригинальной концепции личности, в которой личность понималась бы через сложную диалектику соборного и индивидуального, конечного и бесконечного, относительного и абсолютного.

Чрезвычайно интересно, например, как он определяет кафоличность Церкви: она не просто объединяет свои отдельные производные «члены» – отдельные поместные церкви и отдельных верующих, но вырастает из их собственной внутренней кафоличности. «...Церковь кафолична в каждом своем члене. Или, иначе сказать, она слагается и состоит из кафолических членов. И самая кафоличность всецерковной жизни в целом возможна только через кафоличность отдельных верующих. Никакое множество людей, внутренне уединенных и замкнутых каждый в себе, и только извне организованных и как бы спrikaзанных друг другу, еще не есть и не может стать кафолическим целым. Соединяющая сила должна действовать изнутри. Братство слагается только из братьев»⁶². С еще большей резкостью Флоровский говорит о том же в более поздней работе: «...в полноте церковного общения осуществляется соборное преображение личности. / Но самоотвержение и отречение от себя не значит, что личность наша угасает, что она должна раствориться в множестве. Соборность не есть корпоративность или коллективизм. Наоборот, самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное «Я». В этом заключается подобие с Божественным Единством Святой Троицы»⁶³.

Плодотворность такой концепции продемонстрировали некоторые старшие современники Флоровского, особенно далеко по этому пути пошел Л. Карсавин, его учение, развитое в книге «О личности», можно оценить, как одно из самых

оригинальных в европейской философии XX в.⁶⁴ Однако и в этом случае Флоровский не идет дальше самых первых положений этой плодотворной концепции, возможно, понимая, что последовательное развитие этой системы идей неизбежно придет в противоречие с системой христианских догматов.

Подходя к вопросу о Церкви, в большей степени, как богослов, чем как философ, он особое внимание уделяет проблеме конфессиональной природы Церкви. «Нельзя верить во «что-то», – пишет Флоровский, – и поэтому безусловно невозможна адогматическая вера: она была бы лишена самого существенного признака религии, была бы пустым настроением, пустым психическим стилем, – ибо религия есть *religio*, подлинное онтологическое сочетание с Богом. При всей неизреченности богооткровенных тайн, они определены и индивидуальны, – и в исповедании веры мы описательно раскрываем это индивидуальное строение духоносного опыта.

Выражаясь кратко и четко, – вера (если только она подлинно – вера) не возможна иначе, как в исповедальной форме, «конфессиональная ограниченность» есть неизбежный спутник искренней уверенности, – необходимое последствие реально-опытной сущности веры. Ни нетерпимой исключительности, ни нелюбовного отчуждения нет в решительном и дерзновенном разграничении «православия» и «инославия»: к догматическим разногласиям терпимо, – т. е. равнодушно, – может относиться лишь тот, кто область религиозной догматики в целом рассматривает как «поэзию понятий», вообще не подлежащую оценке «с точки зрения истинности»... С религиозной точки зрения невозможно рассматривать «исповедания» и как исторически-равноправные и провиденциально-согласованные формы человеческого познания неизреченной полноты божественной истины, подлежащие некоему синтезу, который выделит и соединит все «здоровое» достояние каждого исповедания, отбросивши в каждом его только-человеческую шелуху. За таким представлением скрывается, своего рода, философско-исторический докетизм, недооценивающий реальности божественных воплощений в мире: не может быть «частичного»

христианства, христианства «павлова», «петрова» или «иоаннова»...»⁶⁵. Это рассуждение, достаточно часто повторявшееся в богословской и философской литературе⁶⁶, приводит к выводу о том, что может быть только одна истинная система догматов и только одно истинное исповедальное учение. Естественно, таким учением Флоровский считает Православие. В результате, в его сочинениях получает развитие известный тезис Хомякова о том, что и Католицизм, и Протестантизм есть не самостоятельные и равноправные с Православием ветви христианства, а «уклонения», которые рано или поздно должны вернуться к единственному истинному пути веры.

Однако, точка зрения Флоровского оказывается более гибкой, чем у Хомякова. Во-первых, он в определенном смысле оправдывает сам факт разделения церквей и неизбежность еретических уклонений. Ведь он постоянно подчеркивает историчность Церкви, значение человеческой истории как сферы, где происходит постепенное воплощение полноты божественной благодати через Церковь. Это означает, что в «Церкви видимой», в исторической христианской Церкви, неизбежно сочетаются божественный и человеческий элементы, божественная благодать приемлется несовершенными человеческими личностями, которые могут неправильно «использовать» ее, неправильно претворить полученную благодать в формы своего земного бытия. Это и обуславливает возможность расколов и «уклонений». Во-вторых, в отличие от Хомякова, Флоровский очень по-разному оценивает Протестантизм и Католицизм. В Протестантизме он видит гораздо более резкое отклонение от единственного верного пути к грядущему единению с Богом, поэтому наиболее приемлемым способом «обращения» Протестантизма к единой церковной истине он считает его воссоединение с Римом. Тем не менее, он отказывается признать Католицизм полностью истинной исповедальной формой христианства: грядущее единство Церкви видится Флоровскому как возвращение Католической Церкви к Православию.

На первый взгляд такая позиция делала очень затруднительным участие Флоровского в плодотворном диалоге церквей ради их грядущего объединения, поскольку была безусловно неприемлемой для католических иерархов и богословов. Тем не менее, как мы уже отмечали, Флоровский стал одним из активных и очень авторитетных деятелей экуменического движения и даже вошел во Всемирный Совет Церквей, который пытался обозначить практическую перспективу объединения. В данном случае, наглядно проявились лучшие человеческие качества Флоровского – терпимость, глубокое уважение к чужому мнению, сочетающееся с непреклонной принципиальностью. Отстаивая свою точку зрения на проблему воссоединения церквей перед протестантскими и католическими теологами, он одновременно был готов к предельно внимательному восприятию аргументов противоположной стороны и к долгой и терпеливой работе по переубеждению своих оппонентов. Впрочем, Флоровскому так и не удалось добиться существенных успехов в этой сфере, уже в 60–70-е годы экуменизм стал ассоциироваться с позицией, которую он считал наиболее неверной: в нем восторжествовало представление о «равенстве» всех конфессий и необходимости добиться согласия, прежде всего, не в догматической, а в «практической» области – в едином понимании социальных задач Церкви. Принять такую позицию означало бы для Флоровского изменить ключевым принципам своего мировоззрения, поэтому в последние годы жизни он уже не столь активно участвовал в экуменическом движении.

Для Флоровского социальное служение Церкви выступало важной, но все-таки второстепенной задачей по отношению к ее мистическому смыслу, забвение которого сделало бы бессмысленным и само социальное служение. Церковь – по Флоровскому – это ничем не заменимый и совершенно необходимый человеку и человечеству опыт встречи с Богом. При этом, он был глубоко убежден в определенном равенстве Бога и человека в этой встрече; это принципиальное убеждение показывало его неразрывную связь с традициями русской философской мысли и проводило ясную разделительную черту

между его взглядами и взглядами западных (как протестантских, так и католических) теологов. «Мы видим в Писании, – пишет Флоровский, – что Бог открывает Себя человеку, видим также, что человек идет навстречу Богу; он не только слушает Его голос, но и отвечает Ему. Мы слышим в Библии не только голос Божий, но и голос человеческий, отвечающий Ему – в словах молитвы, благодарения и поклонения, благоговения и любви, горя и покаяния, восхищения, надежды или отчаяния. В Завете как бы два участника – Бог и человек, и они связаны друг с другом в тайне истинной Богочеловеческой встречи, описанной и изложенной в истории Завета. Человеческий ответ включается в тайну Слова Божия. Здесь не божественный монолог, а, скорее, диалог, в котором говорят оба: Бог и человек»⁶⁷. И далее: «Бог действительно обращается к человеку; но ведь это потому, что есть человек, который слушает и воспринимает. Поэтому «антропоморфизм» присущ самому этому факту. Здесь не приспособление к человеческой слабости, а дело в том, что человеческий язык не теряет своих естественных черт, чтобы стать проводником божественного откровения. Если мы хотим, чтобы слово Божие звучало ясно, язык наш не должен переставать быть человеческим. Все человеческое не смывается божественным вдохновением, оно только преображается»⁶⁸.

«Встречаясь» с Богом, человек получает божественную благодать, которая в определенном смысле гарантирует его грядущее и окончательное спасение. Однако, не это, считает Флоровский, главное, – самое главное, что встреча Бога и человека дает историческое задание человеку, открывает путь для реализации его творческой свободы. И именно в деяниях свободы, в цепи исторических дерзаний и подвигов человек сам достигает той цели, которая была предуказана божественной благодатью. В некоторых поздних статьях Флоровский с удивительной прямоотой высказывает этот тезис, в котором возрождается его юношеское увлечение философией Вл. Соловьева и явно просвечивает гностическая идея «самоспасения», предполагающая, что для человека

невозможно уповать в движении к своему будущему только на всемогущество Бога.

«Считается, – пишет Флоровский, имея в виду распространенную богословскую концепцию, рассматривающую историю только под знаком ее эсхатологического конца, – что человеку нечего делать, т. е. творить или совершать. Он просто ждет суда или, во всяком случае, стоит перед ним. Однако, на самом деле, человек становится самим собой (или наоборот, этого не достигает) именно в своей исторической борьбе и усилении. Эсхатологизм же, наоборот, обрекает человека на мечтательный мистицизм, т. е. как раз на то, чего как западни и опасности пытаются избежать эсхатологи. Человек обречен безысходно открывать и созерцать бездну своего ничтожества, он подвержен сновидениям и кошмарам своего собственного тщеславия и духовной немощи... Истинная история человека не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть история духа, история роста человека в меру возраста совершенства, под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса. Повествование это воистину трагическое. И, тем не менее, зерно зреет не только для суда, но и для вечности»⁶⁹.

Флоровский не видит иного способа осмыслить встречу человека с Богом, как только через незыблемую систему христианских догматов, которые являются как бы «переводом» Откровения на доступный человеку язык. Именно поэтому он настаивает на необходимости возвращения всей человеческой культуры и всего исторического сознания человека к догматической, церковной форме. В этом пункте его точка зрения не всегда выглядит достаточно убедительной. Признавая правоту его убеждения в насущной необходимости для человека обрести уникальный опыт встречи с Богом, мы все-таки полагаем, что таковым может стать вся культура и вся история. Современное человечество еще не слишком готово к этой новой встрече, и в этом смысле Флоровский и близкие ему церковные и светские мыслители справедливо говорят о прогрессирующем кризисе, охватившем самые основания нашего бытия. Однако выход из этого кризиса лежит не позади, а впереди – в

грядущих исторических дерзаниях, в свершениях нашей творческой свободы, которые откроют нехоженые и даже непредугадываемые пока пути к новой Встрече.

Помимо переиздания двух крупных и наиболее известных трудов Флоровского, книг «Восточные отцы IV века» (1931), «Византийские отцы V-VIII веков» (1933) и «Пути русского богословия» (1937), до настоящего времени были изданы только два достаточно представительных сборника его статей: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М.: «Аграф», 1998 (сост. М. А. Колеров, Ю. П. Сенокосов); Флоровский Г. В. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1998 (сост. Е. Холмогоров, отв. ред. Е. Карманов). Настоящее издание является наиболее полным собранием богословских и философских статей Г. Флоровского на русском языке. В нем представлены наиболее значительные сочинения из всех периодов творчества богослова и мыслителя. Часть статей дается в переводах. Для упрощения восприятия современным читателем теоретических работ Г. Флоровского в большинстве тех случаев, когда автор цитирует латинские и греческие тексты, вместо оригинальных цитат воспроизводится их перевод. Переводы с греческого выполнены Л. Ю. Лукомским. Добавления и уточнения переводчиков даются в квадратных скобках, редактора издания – в угловых.

Хитрость разума

Впервые: Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение Евразийцев. София: Балкан, 1921. Кн. 1. С. 9–13. Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 7–27.

Не тому радуйтесь, что духи
вам повинуются; но радуйтесь,
что имена ваши написаны на небесах.

Лк.10:20

О «кризисе европейской культуры», мысли и жизни говорилось много и давно, на Западе и у нас, дома. И еще ранние славянофилы, заодно с западноевропейскими романтиками, проникли в его тайну и нарекли первородному греху «Европы» его подлинное имя, заговорив о «рационализме». Мертвяще-холодная «безжизненность» науки, знания, – эта тема трагедии Фауста, – давно уже стала избитым местом. «И, кто всех больше знает, тем горше должен плакать, убедившись, что древо знания – не древо жизни», – так еще устами Манфреда⁷⁰ было произнесено смертное осуждение «европейской» цивилизации, всецело опирающейся на культ «разума», на культ «отвлеченных начал». И через весь девятнадцатый век можно проследить огневые вспышки где-то в глубинах совершающегося трагически-болезненного процесса «саморазрушения Разума», – der Selbstzersetzung und Verzweiflung der Vernunft, как выразился Шеллинг.

Романтики, Гете, Карлайль, Шопенгауэр, Ницше, Гартман, Ренан, Ибсен, Метерлинк⁷¹... Сперва осторожные, потом все более и более яростные, нарастают волны «иррационализма». Всюду и во всем, вплоть до религиозного мироощущения и до эстетического восприятия жизни. Начиная от «литературных» фраз о «банкротстве» науки и до увлечения сатаническими безднами черной магии, и до возрождения оргиастического культа Диониса и Цереры⁷², от поверхностного атеистического отрицания христианской догматики до вдохновенного оправдания «многообразия религиозного опыта», от призыва

вернуться к природе до футуризма, – всюду явные обнаружения глубокого неверия в рассудочное знание, в «мудрость систем». «Интуиция» победоносно вытесняет «логику», и самый идеал научного познания «истины» меркнет то в неясном свете биологического приспособления к условиям существования, то в ярком пламени мистического чувства и пантеистического восторга. Начинает ощущаться динамическая природа космоса. Оживает горделивая мечта Фейербаха – о "создании" Бога, воскресает старинная идея о «становящемся Абсолюте», о незаконченности мира.

Современный русский философ и теоретик права⁷³ нарисовал недавно выпуклую картину «кризиса современного правосознания», строго говоря, всего общественного мирозерцания в целом, картину крушения «утопии земного рая». В процессе испытания временем раскрылась неспособность человеческой мысли начертать план такой организации жизни, при которой окончательно устранен был бы источник недовольства, в которой бы уже не было социального зла. Истоцилась сила очарования у всех слов социально-политической мудрости, притязавших быть последними. Поднялось сомнение в бывших дотоле самоочевидными догматах общественно-исторической веры. Жизненные разочарования загасили надежды на наступление «вечного мира», всеобщего благоденствия, веру в культурное восхождение объединенного человечества. И постепенно вызревает убеждение, что нет и не может быть единоспасающего плана окончательного «устроения» жизни, и рушится вера во всемогущество «кодекса» естественных прав и общественной справедливости.

И это не только в теории, но и в жизни. Разве новейшая история английской демократической государственности не являет нам пример молчаливого водворения «примата жизни» над отвлеченным законодательством?! Там уже давно «действительность» разошлась с «писанным законом», так что официальные формулы совсем по-футуристически⁷⁴ выражают то, что существует «на самом деле». Но вот, что всего важнее, – не делается уж и попыток переправить устаревшие «нормы» и

закрепить в новые рамки преобразившееся содержание общественной жизни. Доверие и интерес к «формулам» психологически иссякли и сменились упованием на созидующую мощь индивидуального творчества, не выливающегося ни во что «неизменное».

И вот, во всеуслышание произносятся и совсем невместимые и предерзостные слова – о «гибели Запада»⁷⁵... В самый фокус духовного поля зрения вдвигается еще недавно выглядевшая совсем чудовищной мысль о начале, если пока и не «нового Эона мировой истории», то такого, во всяком случае, излома исторической, всемирно-исторической траектории, который ничем не менее того, например, который когда-то переживал блаженный Августин. И никто уже вслед за Гегелем не повторит, что наше время есть «последняя» и «заключительная» ступень эволюционного процесса. Исторический горизонт расплавился, исчез: пред глазами повсюду бесконечность.

Как бы, однако, ни были внушительны эти симптомы умирания «вековой и абсолютной» мудрости, корни которой уходят глубоко в историческую почву, – вплоть до республиканского Рима и до аристотелевой логики, – все же еще остается под знаком вопроса: разгорится ли розоперстая заря в новый яркий день. Найдет ли «Запад» в себе достаточно нетронутой и свежей силы для того, чтобы реализовать свою грёзу, и обновиться не в мысли одной, а и на деле? – спрашивал Герцен полвека тому назад. И, кажется, подобно ему и мы должны теперь ответить скептическим сомнением, по крайней мере, если еще и не полным отрицанием. Тут снова говорят «факты».

«Мало опровергнуть прекрасную идею, надо заменить ее равносильным прекрасным, – сказал Достоевский устами одного из своих героев, – не то я, не желая расстаться с моим чувством, опровергну в сердце опровержение, хотя бы насильно». Так и случилось на Западе. Герцен верно подметил «карманное идолопоклонство» европейского человека, заставляющее его из всякой истинной мысли, «вместо расширения круга действий», сплести веревку «для того, чтобы

ею же потом перевязать себе ноги, а, если можно, то и другим, так что свободное произведение его творчества делается карательной властью над ним самим».

Изверившиеся в опустевших и замороженных формулах протестантской схоластики, в холодной и законнической догматике римского католицизма, европейцы уходят толпами... но куда? в религию монизма, в теософию⁷⁶, в буддизм(!) – не далее. И это все тот же «рационализм», то же прежнее стремление к формулам, к наукообразным «догматам», к убедительности, словом, к логической неотразимости: Бог христианской веры замещается расплывчатым образом Природы, в честь которой новые, уже «неверующие» пасторы произносят новые Sonntag-spredigten⁷⁷, или на место Его ставится смутная концепция неуловимой Высшей Силы, по незыблемым законам правящей миром и поддающейся вызываниям и закланиям. Так, в восстании против «схоластики» европейская мысль не идет далее гнозиса, то есть, идеала религиозного знания, не достигая до подлинной свободы религиозной жизни. Религиозные «обращения» на Западе не выводят своих неофитов из круга натурализма. Так, ярко видно это на примере Гюисманса⁷⁸, этого мученика «утонченной Фиваиды», по меткому выражению Н. Бердяева. От плоскостной муки позитивизма и «реализма», охваченный жаждою жизненной полноты, он ищет исцеления в декадентском ниспровержении условностей, в оргастическом индивидуализме, и проходит илистые бездны сатанизма и черной магии; испепеленный здесь, он прибегает под сень храма. Но недаром темные силы, изгнанные изнутри его, приютились закоченевшими чудовищами на его крыше, завязли в его окнах: и на высотах de la vie dévote⁷⁹, Гюисманс остается типичным «упадочником»; религиозные ценности он воспринимает только эстетически, но не «религиозно». Он ищет бальзама для своих душевных ран, бальзама, целящего неотвратимо. В его переложениях житийных сказаний чувствуются старые волны нездорового эротизма, влечения к уродствам и искривленностям жизни. И это не случайно. В своей знаменитой книге о религиозном опыте, основанной почти

исключительно на «западном» материале, Джемс⁸⁰ выразительно подчеркивает, что религиозная любовь «святых», по преимуществу, обращается на то, что инстинктивно отталкивает, ищет для своего проявления претящей обстановки. Он напоминает, как Франциск Ассизский целовал язвы прокаженных, как другие святые вылизывали их; житие Елизаветы Венгерской⁸¹, биография m-me de Chantal⁸² полны таких подробностей относительно их подвижничества в госпиталях, что их отвратительно читать. И достаточно поставить рядом хотя бы насыщенную этическим пуризмом религиозную проповедь Толстого, вспомнить обращения неверующих интеллигентов в толстовство, а оттуда в православие, вспомнить даже духоборов⁸³, – и религиозная ограниченность западного духа вырисовывается с полной силой. В этом отличии вскрывается, несомненно, противоположность религиозных стихий, питающих «Восток» и «Запад». И сейчас меж ними лежит та же бездна, что в древние дни разделяла мистику Эрма и мистику Монтана, афонских исихастов⁸⁴ и немецких флагеллантов, Симеона Нового Богослова⁸⁵ и св. Терезы Испанской⁸⁶. Натурализм западной мистики органически сращен с рационализмом западной мысли, что проникновенно почувствовал Вл. Соловьев, совмещая в образе Антихриста⁸⁷ – великого мага Аполлония, полноту научного знания с магическим всемогуществом над стихиями природы.

Такое сочетание «позитивизма» и интуиции мы встретим во всех проявлениях западноевропейской реакции против рассудочности. «Кости щелканье сухой» слышится явственно даже в поэтической философии жизни самого, быть может, яркого выразителя современного «интуитивизма» Бергсона⁸⁸; подлинный и творческий пафос «философской интуиции» здесь своеобразно ассимилируется с «наукой». Творческая природа духа обосновывается французским метафизиком не столько на непрерываемом самосвидетельстве внутреннего опыта, сколько на «объективных» доказательствах от психофизиологии, психиатрии и биологии. Материя одухотворяется, она – только застывший дух; но в результате получается обратное: душа материализуется, будучи вовлечена в непрестанно текущую

изменчивость единого жизненного порыва, одинаково и материального, и духовного – потенциально. В пределах такого натуралистического монизма нет места подлинному творчеству и свободе; за творчество Бергсон выдает видимую новизну явлений, зависящую от текучего характера действительности. Железных петель необходимости Бергсон не разрывает: причинная неотвратимость остается, только на место мозаического сложения воздействий поставлено их органическое слияние. Но в природе «жизненного порыва» заложены изначально все те чисто логические антитезы, которые разоблачаются в рассыпающемся эволюционном потоке. И примечательно, что надразумная стихия осуществляет себя по вполне «разумному» плану – сменяющихся царств природы. Ничего другого и не могло получиться у Бергсона: ведь, вскрывая кинематографический характер «научного» познания, он не отказывается от «научности» и лишь старается прежнюю, ложную, «рационалистическую» науку заменить новой, «интуитивной». И генетически этот выдающийся противник ratio является, ведь, прямым продолжателем французской философской традиции, восходящей, в конечном счете, к великим рационалистам – Декарту и Мальбраншу; у последнего можно неожиданно встретить прямые предвосхищения самых, казалось бы, «модерных» идей Бергсона.

«Европейскую» ограниченность его мировоззрения всего отчетливее можно заметить, если сопоставить его с подлинным американским прагматизмом, густо насыщенным духом настоящего религиозного творческого искания. И поучительно то, что на «европейской» почве прагматизм обесцвечивается и обезличивается. Можно прямо сказать, что настоящего «прагматизма» Европа не приемлет, а то, что она приемлет, есть лишь его суррогат. Основную мысль Джемса, что ценность познания заключается не в соответствии какому-то неизменному канону разума, а в его нравственно-творческой силе, здесь превратили в отождествление истинности с полезностью, понимая под полезностью – злободневную утилитарность. В рамки того стиля жизни, для которого «человек – для субботы»,

для которого высшая справедливость fiat justitia, pereat mundus⁸⁹, – в эти тесные рамки совершенно не входила идея *человечности истины*, особенно, когда под человеком понимается не средний «просвещенный» европеец, а «образ и подобие Божие».

И, если вглядываться пристально в философское развитие Европы за последние десятилетия, то нетрудно заметить, что за видимой пеленою иррационализма происходит в точном смысле слова всеобщая мобилизация всех рационалистических сил. Самые мощные явления германской философской мысли последнего времени суть не что иное, как возрождение рассудочной метафизики. Всего ярче сказалось оно в так называемом «антипсихологизме». Всякому хорошо памятна та уничтожающая критика, которой Гуссерль подверг всю современную философскую мысль, разоблачая ее внутреннюю червивость; он показал не более, не менее, как то, что современная теория знания делает знание, как постижение Истины, невозможным... Потрясение, произведенное его аргументами, было громадно: многие, уже сложившиеся системы были после них перестроены... Гуссерль настойчиво восстанавливает права Истины – после ряда десятилетий, когда это слово писалось только с маленькой буквы. Но во имя чего? – во имя абсолютной системы идей, возвышающихся над жизнью и бытием, и безусловно недоступных никакому реальному касанию со стороны «эмпирических» существ. Это – старинная рационалистическая концепция надмирного и предвечного прототипа космического порядка, деистическая концепция Бога, как часовщика. Но в ней нет и следа того мистического трепета, которым пронизана была система первого «идеолога», эллинского пророка, того религиозного энтузиазма, который делал его языческим предтечей Христа. В ней нет настоящего восторжения, подъема над плоскостью опыта. Идеалом познания по-прежнему остается нечто вроде «интеллектуального созерцания», правда, под новым именем «эйдетической интуиции».

Еще резче та же интеллектуалистическая печать вдавлена в облик другого влиятельного направления в философии

новой Германии так называемой «Марбургской школы» неокантианства⁹⁰. Здесь, правда, как будто бы, окончательно порывается с идеалом завершенного, абсолютного знания, превращаемым в вечную и никогда до конца не разрешимую «задачу» познания: на место законченного познания ставится неограниченно продолжающийся процесс «познавания», процесс «порождения» и развития живой мысли. Место *factum* занимает творческое *fieri*⁹¹. Но это только по-видимому. Достаточно припомнить, как старательно представители этого философского направления приводят к одному знаменателю всех мыслителей прежнего, вынося из их миропониманий за скобки «общий» кантианский коэффициент. Сам «божественный» Платон превращается у них в методолога науки, а его религиозная терминология, его мистический пафос объявляется не более чем шелухой, случайностью, прилипшей от условий среды. Открытое и сознательное возвращение «назад к Гегелю», – именно, к панлогисту Гегелю, а не к кому иному из идеалистической плеяды прошлого века, например, не к моральному энтузиасту и адогматику – Фихте, – окончательно раскрывает терминологическую двусмысленность. «Логика чистого познания» есть, действительно, новая *система панлогизма*, новая попытка создания абсолютной науки, пусть вечно строящейся и постоянно ремонтируемой, но совершенно бесспорной и непреложной в своих «основоположениях», развивающейся линейно в раз навсегда определившемся направлении. Пусть «система знания» заменена «историей познания»: сама история превращена в систему, начала которой никакому пересмотру не подлежат. В современной философии вообще очень ясно сказывается тенденция найти последние основы знания, те аксиомы, которые выше всякого сомнения. Это лишь новая форма «врожденных идей» старинного рационализма. И нужно прибавить, что такое стремление распространяется в область специальной науки. Именно оно является двигателем современных исканий математической науки. Правда, здесь рационализм явно обнаружил свои пределы: попытка построить арифметику на «абсолютных»

началах привела к обнаружению антиномий и парадоксов в понятии числа...

И тот же интеллектуалистический уклон характеризует нравственную философию современности. Марбургская «этика чистой воли» «обосновывает» мораль на праве, то есть на юридической форме, на отвлеченном типе социального бытия. Невольно вспоминается гегелев апофеоз государства. Начавшееся недавно «возрождение естественного права» представляет собою опять-таки всего лишь последовательную реакцию рационалистического духа против того весьма скромного интуитивизма, который лежал в основе «исторической школы» юристов. «Естественное право», то «справедливое право» (das richtige Recht), которое проповедовал в последнее время Руд. Штаммлер⁹², представляет собой совокупность «разумных» норм, законченно фиксирующих в общих жизненных чертах всякое человеческое взаимодействие. И когда его сближают с нравственным «законом», то самой нравственности при этом тот давно знакомый догматически-мертвящий привкус юрицизма, который столь характерен для всех созданий этики «категорического императива». Ведь у него даже разум ведет тяжбы с самим собой. Рационализм социалистических учений слишком хорошо известен, чтобы о нем нужно было говорить более простого упоминания.

Во всем этом новом рационалистическом ренессансе есть одна весьма знаменательная черта, мимо которой не вправе проходить «философ культуры». Подъем философского творчества и оживление философской литературы за последние десятилетия неразрывно связаны в Европе, а в Германии – в особенности, с приливом представителей еврейской национальности в ряды европейской интеллигенции. Это явление не безусловно новое. Уже в отдаленные годы можно назвать Спинозу, Реймаруса, Моисея Мендельсона (заметим, все рационалисты!), Соломона Маймона⁹³, наконец, Маркса. Но никогда еще нельзя было встретить целые группы еврейских имен. Коген, Гуссерль, Бергсон, Георг Кантор, Минковский, Фрейд, Вейнингер, Зиммель, Эд. Бернштейн⁹⁴, – а к ним нужно

присоединить не один десяток имен менее значительных, – редко кто схватывает за этими разрозненными именами некоторое тождество и единство всех равно воодушевляющего духа.

С. Н. Булгаков когда-то провел остроумную параллель между игрою социологическими абстракциями в «Капитале» и апокалиптическими зверями слепопленной иудейской апокрифической литературы (правда, он не делал никаких национальных сближений): и здесь, и там отвлеченные всеобщности совершенно заслоняют «живую» изменчивость действительного бытия, индивидуальность исторического процесса совершенно вытеснена выкристаллизованным планом истории⁹⁵. Это сопоставление следует распространить гораздо шире. Вряд ли требуется много доводов, чтобы оправдать постановку знака логического равенства между «иудаизмом» и рационализмом. Слишком хорошо известен тот «номизм», законничество, которым проникнуты все создания еврейского национального гения, начиная от моисеевых скрижалей и до «книжников и фарисеев», и снова, от Талмуда через Маймонида до того нового иудаизма, который не кто иной, как сам Коген откровенно ставил выше отжившей религии Христа. В понятии «закона», как общей формулы, непогрешимой и безызытной, пересекаются все нити еврейского духа. Религия становится правовым кодексом. В идее Божества ступенчатываются все черты, кроме юридических; Бог иудеев – Бог-администратор и судия нелицеприятный, строгий блюститель раз навсегда установленного порядка, безжалостный каратель всякой неправды.

И в этом пункте происходит неожиданная встреча: религиозная стихия иудаизма обнаруживает свое сродство со столь же законническим духом римского католицизма, претворившим евангельское благовестие в теологическую систему, сложенную по образцу аристотелевой логики и Юстинианова кодекса. Недаром именно Западная Церковь унаследовала мессианский теократизм древнего Израиля и из союза верующих стала государством. И там, и здесь одно и то же юридическое понимание добра и зла, греха и воздаяния,

одно и то же понимание мира как системы божественного правопорядка, осуществляющего предвечные мысли и предопределения Всемогущего и Премудрого Творца. И даже в западной мистике, – не только церковной, но и в сектантской, далеко отошедшей от римской ортодоксии, – Всепрощающий и Милосердный Отец, Бог Нового Завета, совершенно заслонен устрашающим образом грозного Судьи, охраняющего вечную волю Свою среди кровей и казней, изглаживающего целые народы из книги животной, наказующего за грехи предков – потомков до семикрат седьмого поколения, открывающего Свою Истину среди сверкающих молний на огнедышащем Синае. Католическая мысль впитала в себя все «культурные» течения рационалистического склада, и декретированное полвека назад *ex cathedra* официальное восстановление суммирующей философии ангела школ является еще одним ярким симптомом всепроникающего рационализма западного мира⁹⁶. Здесь подлинно «Запад в объятиях Востока», только «Востока Ксеркса⁹⁷, а не Христа», древнейшего переднеазиатского Востока, не признававшего свободы другой, кроме свободы произвола единоличной власти; именно он возродился в римском папизме, как традиции древней синагоги перешли к методистам и квакерам, в их религию, можно было бы сказать, здравого смысла.

Было бы совершенно ошибочно думать, что «рационализм» исключает всякое вдохновение, всякий пафос; нет, существует своя, особая мистика «панлогизма», та самая, о которой говорит Гегель в своем знаменитом предисловии к «Феноменологии духа», противопоставляя ее эстетическому идеализму Шеллинга. Стержень этого рационалистического энтузиазма образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм». Индивидуальности уравниваются перед лицом сверхличной и безличной, отвлеченной, самодовлеющей системы Разума. Истина должна быть именно системой разума, а не откровением художественного гения, ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступна каждому и не зависеть от духовного помазания

индивида. Так, во имя общедоступности, познание лишается жизненности, от него отнимается нравственно-творческая сила, и тем самым оно вовлекается в необходимую игру стихий природного мира. Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе». Психология становится «механикой душевной жизни» и логика – частью этой индуктивной науки. Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек из деятеля-творца, свободного и самодержавного, становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы. И, если в мире ощущаются духовные силы, то они сейчас же материализуются, – они тоже повинуются неизбежным законам, они в этом смысле совершенно аналогичны силам мертвой природы и подобно им подлежат внешним воздействиям. Рационализм последовательно приводит к «спиритизму».

Эту неизбежную сочетанность рационализма и натурализма, эту необходимость для разума растворять свободу и творчество личности в системе природы, очень проникновенно освещает несправедливо малоизвестный русский мыслитель В. Несмелов⁹⁸ в замечательном истолковании библейского рассказа о грехопадении. Хорошо сознавая всю безысходность тех противоречий, всю неотвратимость тех антиномий, к которым приводит рассудочность ходячего объяснения религиозного смысла этого события, он тщательно избегает употребления традиционных понятий – непослушания, оскорбления, наказания, возмездия и т. д. Не в терминах криминалистики следует выяснять смысл зла. Ни в формальном преслушании заповеди, ни, – как это изображал, продолжая вслед за Шеллингом и Баадером⁹⁹ гностическую традицию, Вл. Соловьев, – в отпадении от всеединства и утверждении самости не может заключаться содержание первого греха. В стремлении к «познанию добра и зла» не было и не могло быть ничего дурного. Падение состояло в том, что этой цели люди пожелали достигнуть не путем творческого подвига, свободного искания, жизненного Богослужения, а магическим путем,

механически: «они, в сущности, захотели того, чтоб их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами», и этим «унизили себя до положения простых вещей мира», «подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых вещей». Не в нарушении закона, а в *суеверии* – сущность грехопадения, в убеждении, что познание есть пассивное восприятие, а не творческий подвиг. И искупление состояло не в чем ином, как именно в разрыве фаталистической сети причинных связей, в новом утверждении начала *личного над вещным*, в раскрытии вечной жизни, лежащей вне и над плоскостью стихийных сил.

Именно потому, что «рационализм» закрепляет космический процесс в стойкие формулы мировых законов, личность становится вещью или событием, – не только выглядит так, но, именно, превращается в вещь, ибо угасает, так сказать, самосознание, растворяясь в бесформенной стихии разума. И наибольшее, что может почувствовать рационалист, это существование рамок, существование неотвратимых ограничений Рока. Но одним опущением граней заколдованного круга еще нельзя разорвать его. Для этого нужно «родиться водою и духом». Этого-то *перерождения* на Западе не совершается, – и оттого все усилия мысли остаются плененными в старых узах. И это уже великое достижение, что узник почувствовал и осознал себя таковым: ведь раньше он почитал себя свободным...

Веяние освобожденного духа, который «дышит, где хочет», а не где укажет сцепление причин, слышится в наши дни *только вне пределов «европейской» мысли*. Им озарены творения национальных гениев русского народа, «безвластного» по самой природе своей; им запечатлены прозрения американского гения. Неслучайно американский «рационалист» Ройс¹⁰⁰ поднял из оброненных нитей «европейской» философской традиции не нить «единообразия природы», не нить самораскрытия разума, а нить этического пафоса, внушившего Фихте первую в истории западноевропейской мысли отчетливую формулировку идеи «философии свободы»,

«философии лица», в противоположность догматизму «философии вещи». Неслучайно *вне* Европы было сказано вещное слово о «пластичности» мира. Неслучайно, наконец, русский поэт раскрыл глубинный источник рационалистического жизнеощущения в внушениях того «страшного и умного духа», который говорил с Христом в пустыне¹⁰¹. Там, как и древле, в первозданном Эдеме, он говорил об одном – о незыблемой силе мировых стихий, о миропорядке, о власти над человечеством, о социальной гармонии, а подлинное обновление приносят слова, звучащие совсем иначе: *«Ныне князь мира сего изгнан будет вон... Мужайтесь, Я победил мир»*.

Смысл истории и смысл жизни

Впервые: Русская мысль. 1921. Т. 42. № 8–9. С. 175–194.
Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 104–123.

Светлой памяти лучшего друга А. А. М.

Внимательный исследователь религиозных и этических исканий человечества не может не останавливаться перед одним, неизменно повторяющимся, но, по видимости, совершенно парадоксальным фактом. Чем ярче бывает выражен индивидуалистический уклон какого-нибудь учения, чем глубже центр тяжести переносится в недра личной жизни, чем меньше перегородок воздвигается между человеческой личностью и божеством, – тем резче выступает на первый план идея Провидения, идея Промысла Божия, тем настойчивее ставится и закругленнее решается проблема предопределения, тем туже затягиваются над обреченной личностью роковые петли провиденциалистической сети. Начать хотя бы с ап. Павла. Мистическое вдохновение личной веры, творческий подвиг индивидуальной свободы, с одной стороны, и безызытная определенность всякого события в предвечном домостроительном плане, всецелая предназначенность каждой личной участи – из этих полярно сопряженных идей сплетается вся ткань его теологической системы. И их же мы встречаем у блаж. Августина. Та же рука, которая с мистической дрожью набрасывает тревожные афоризмы «Исповеди», выражающие с, не знающей сравнений, мощью сознание религии, как интимной трагедии человеческой души, – та же рука с архитектурской уверенностью вычерчивает контуры «Града Божия», этого первого опыта христианской философии истории, обоснованной исключительно на идее божественного предопределения. Не только каждая ступень исторического процесса оказывается логически необходимою и неотразимою в плане реализации домирных заданий высшего разума, но и участь всякой человеческой личности признается предвечно предопределенной, так что для творческого созидания собственной судьбы места вовсе не остается. И всякий раз, когда среди прозы и пошлости обмирщенной жизни вспыхивала жажда религиозного пафоса, жажда религиозной углубленности, человеческая мысль неизменно возвращалась именно к этим

творениям и к этим людям, ища вдохновения и примера. Неслучайно как раз августинскому монаху Мартину Лютеру выпало на долю внести организацию в то бурное движение религиозного чувства, которому суждено было разорвать церковное единство западного мира. И неслучайно в основе нового мирозерцания опять оказалась комбинация все тех же взаимоисключающих идей – оправдания верою и предестинационизма¹⁰²; личность одновременно и центр, и мертвое орудие благодати. Ведь, когда на другой оконечности культурного мира, в глубинах ортодоксального католицизма, столетием позже просыпается тоска по интимной религиозности и происходит необычное для Запада возрождение созерцательного монашества, Августин со своими антиномиями снова стоит в центре. Снова зараз и религия осознается как индивидуально-человеческая драма, и неотвратимость предопределения доводится до крайних пределов последовательности¹⁰³.

Напрасно было бы искать психологической разгадки этого постоянного симбиоза несовместимых идей в понятии греха, в сознании собственного бессилия, неисцелимой порчи. Переживание личной греховности может исполнить душу благоговейным трепетом, жутью недостойнства, может исторгнуть из глаз жгучие слезы раскаяния и из уст отчаянные мольбы, – но оно не может внушать признания собственной бесполезности и ненужности, по крайней мере, если личность, как таковая, как принцип индивидуации, заранее не объявлена на зло, подлежащее упразднению растворением в бесформенной Нирване¹⁰⁴. Поскольку мы остаемся в пределах индивидуализма, сознание вины может быть только стимулом к творчеству, но никак не мотивом фаталистической покорности. Корни нащупанного нами парадокса нужно искать где-то в другом месте.

Чтобы отчетливо их распознать, нужно сделать еще несколько хронологических шагов вперед и пристально взглянуться в ту новую идеологию, которая на рубеже XVIII и XIX столетий сменила философию Просвещения. Нет нужды примерами подкреплять характеристику этого нового

миросозерцания как радикального индивидуализма. Романтический культ личности, неповторимой, автономной и самодовлеющей, которая сама себе предписывает законы, фихтеанский пафос свободы морального творчества, гениальный эстетизм Шеллинга, шлейермахерова религия чувства и настроения... – все это слишком хорошо известно. И весь этот ряд завершается гегельянством, где личная свобода, свобода творческого самоопределения становится основной темой космического развития. И, вместе с тем, в этих индивидуалистических системах, строго говоря, личность... исчезает, для *творческой* личности не оказывается места. Мы не поймем подлинной причины этого неожиданного происшествия, если будем искать ее в «пантеизме» тогдашнего мироощущения: ведь дело было не в растворении личности в природе, а в том, чтобы всю природу найти внутри себя, как в автономном «микрокосме». Разгадку следует искать не в *мироощущении*, а в *миропонимании*. *Логический провиденциализм* – этим непривычным термином лучше всего выражается характеристическая черта этого миропонимания; и именно эта идея *сплошной логичности мира, разумности истории*, так сказать, *рациональной прозрачности* космического процесса и есть глубинный источник внутренних диссонансов идеалистического индивидуализма.

Мир, и в статике, и в динамике своей, рассматривается как реализация некоторого разумного плана, причем – что очень существенно, – план этот признается не превосходящим силы человеческого постижения. Каждый момент исторического развития представляется воплощением какой-нибудь «идеи», допускающей отвлеченную формулировку. В смене таких «эпох» тоже раскрывается определенный логический порядок, и весь их ряд ориентируется по направлению к некоторому завершающему строю, в котором выявляется полнота разумного содержания. Та необходимость, с которой из аксиом геометрии вытекает в мельчайших своих подробностях вся система утверждений о пространстве, усматривается и в космической эволюции, в поступательном ходе человеческой истории. Играющие здесь роль аксиом элементарные мотивы

создающего вселенную Разума, принимаются за нечто, доступное человеческому познанию, так что, исходя из них, мы можем как бы предугадать всякий извив эволюционного потока. Ход истории оказывается однозначно определенным. И мысль не останавливается на «начале» мира, она проникает и в тайны того, «что было, когда ничего не было», и показывает роковую необходимость строения самого Абсолютного Первовиновника всего, показывает, что мир не мог не возникнуть и, притом, не мог не возникнуть именно таким, каким мы его знаем. Так, проводимое до конца «осмысливание» истории приводит к безызытному детерминизму: в тисках железной необходимости логики умирает всякий проблеск свободы или творчества. Ничего «нового» по существу не возникает, только делаются неизбежные заключения из предвечных посылок – именно делаются, делаются сами собою.

Но этого мало: «рационализация» истории заключает в себе еще одну мысль. Целью истории является осуществление определенного *строя*, водворение в жизни определенной *формы быта*. «Строй», «быт» оказываются единственной ценностью, и это так и должно случиться, раз логическое совершенство и нравственное достоинство с самого начала уравнены друг с другом. Нравственному оправданию подлежат формы природного бытия или формы социальной организации, и они одни; нравственный смысл имеют только абстракции. Индивидуальное может иметь этическое содержание *только косвенно*, только в той мере, в какой оно осуществляет «идею», и только потому, что оно служит ей оболочкой. Другими словами, безусловное значение принадлежит не людям, а только идеям. «Благом» может быть теократия, демократическое государство или *der geschlossene Handelsstaat*¹⁰⁵, но не творческие личности.

И, наконец, если градация ценностей в точности воспроизводит диалектическую последовательность идей, то, в сущности, градация эта не существует как таковая; историческое развитие идет от несовершенного к нарастающему совершенству, от худшего к лучшему, чтобы закончиться всесовершенством, наивысшим напряжением Добра; но эта

высшая ступень, роковым образом неизбежная, в то же время абсолютно невозможна без низших, она обладает своим достоинством *только потому*, что за нею лежит недостойное. Добро невозможно без Зла, и не только потому, что эти понятия соотносительны, но и потому, что онтологически сила Блага вырастает лишь из неблага. Зло не только недоразвитое добро, неполнота совершенства, но и *необходимая* составная часть Добра. Зло должно было возникнуть внутри самого Божества для того, чтобы Бог мог стать настоящим Богом, вполне Безусловным. Смысл мира мог осуществиться только через бессмыслицу. И ясно, что таким образом стирается та безусловная диспаратность, которой для «наивного» нравственного сознания характеризуются предикаты «хорошего» и «дурного», «грех» превращается в неизбежную «ошибку» недоразвитого возраста, и моральная трагедия становится хитроумно сочиненной мелодрамой.

Мы видим теперь, что представляет собою подмеченная нами антиномия. Она рождается от столкновения двух разнородных сфер: нравственной интуиции и дискурсивного логоса, из попытки вместить все содержание непосредственных переживаний морального чувства в стройные рамки рационального познания. Настоящего примирения этих несовместимых начал получиться не может. Идеал «гносиса» есть мнимый идеал. И видимость решения проистекает лишь от молчаливого затушевывания одного из терминов коллизии; нетрудно догадаться – какого. Во всех исторически известных религиозных и этических «системах» личность принесена в жертву логическому фантому. Нравственный смысл истории поглотил нравственный смысл личности. И мы можем по контрасту определить задачу нового, грядущего мировоззрения, как осознание непримиримости этих двух смыслов и решение возрожденной антиномии, путем угашения другого термина – смысла истории. Но это угашение не будет замалчиванием антиномии, а доказательством, что *история смысла не имеет*.

Все мирозерцание прошлого века было насыщено духом историзма. Начиная от ортодоксального провиденциализма христианской догматики и кончая эволюционным материализмом и позитивистической социологией, всякая «философия жизни» опиралась на идею прогресса, в которой сгущалась сущность исторического рационализма. Совершенно несомненно, что эта идея не эмпиристического происхождения, не есть суммирование данных опыта, а есть, своего рода, *a priori*; об этом достаточно ясно говорит бесконечное число попыток теодицеи, т. е. попыток доказать нравственную ценность, этическую «благость» мира, *вопреки* всем противоречащим этому свидетельствам текущей жизни. Но эта «предвзятая идея» имеет, тем не менее, столь великую власть над человеческою мыслью, что даже радикальное сомнение в силе разума не подсекает ее. Такой смелый борец против рационализма, как Бергсон, все же продолжает верить в нравственный смысл эволюции, – правда, в прямом несогласии со своими исходными началами, – и ожидать от нее высших этических достижений, вплоть до победы над смертью.

Исключение, и, кажется, единственное, представляет русская мысль, конечно, не «школьная» философия, а свободные религиозные и этические искания. Впервые на эту тему заговорил Герцен. Романтик чистейшей воды по прирожденному складу и по обстоятельствам духовного роста, он уже в «западнический» период своего творчества подметил и сделал тогда же мишенью своих саркастических упреков и ядовитых обличений ту внутреннюю дисгармонию европейской мысли, о которой говорилось выше. Горький опыт молодых лет очень рано показал ему «отсутствие разума в управлении индивидуальной жизни», вселил в его душу непоколебимое убеждение, что нет никакой тайны индивидуального предназначения, «что никакого секрета нет, спрятанного в жизни каждого человека»¹⁰⁶. Творческое «вырабатывание себя», автономное раскрытие тайников своего личного своеобразия,

вот единственная цель жизни и единственная жизненная ценность: «Жить можно только в вакхическом кружении временного», а на ледяных высотах стоического рационализма, подчиняющего «эгоизм» благу человечества, своеволие творческой индивидуальности абстрактной идее долга и блага, останавливается всякая жизнь. Герцен усматривает в гегельянстве, в этой новой «схоластике протестантского мира», «буддийскую косность»; он зорко уловил, что в ходячих системах индивидуализма подлинное понятие личности утеряно и подменено суррогатами: лицо учитывается здесь не как таковое, не как неповторимая монада вселенной, а как «носитель идеи», как воплощение «общих» понятий; жизнь совершенно растворяется в игре абстракций, «все временное, все сущее приносится на жертву мысли и духу». Какая-то мания подчиненности; какой-то мистический ужас самостоятельности обуял все человечество, от грязного вотяка до «папы Вольтера» и «евангелиста Жан Жака»¹⁰⁷, и люди из всякой, даже освобождающей мысли спешат сотворить кумир, чтобы было к чьим ногам покорно сложить свою творческую самобытность. Они не решаются быть самими собою, и непременно хотят жить для чего-нибудь, чему-нибудь служить, во что-нибудь беспрекословно верить. И радикальный индивидуалист Герцен не может «принять» такого мира, мира чистой мысли. Не сразу робкие признания на скрытых от всех страницах дневника перерождаются во всенародную проповедь, не сразу скромный шепот стыдливых полупризнаний вырастает до гневных перунов обличительного грома и проклятий. Но разражаются бури 1848 г., из мутного сплава сомнений выкристаллизовывается непоколебимое убеждение: Герцен разбивает все старые скрижали и скрижаль разума прежде всего. Нет разума в истории, нет смысла в мире. История есть жизнь, а жизнь есть творчество, стихийная борьба, – и нет в ней целей и задач. «Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих», и от него зависит, чтобы он был звучен. «Ни природа, ни история *никуда не идут* и потому готовы идти *всюду*, куда им укажут». Так

человек становится действительной ценностью, а не «куклой, назначенной выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею». Пестрая ткань истории перестает быть «заданным уроком» и превращается в неопределенную задачу. «Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни-одинехоньки». «Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делают что-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса. Если события подтасованы, если вся история – развитие какого-то доисторического заговора и она сводится на одно выполнение, на одну его *mise en scène*¹⁰⁸, возьмемте, по крайней мере, и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады? С predetermined планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения»¹⁰⁹. Нет и не может быть ничего нового, нет подлинного творчества, а одни лишь иллюстрации на возвышенные темы.

Так, во имя *смысла личной жизни* отвергается *смысл жизни* человечества в целом, *смысл истории*. Либо то, либо другое – ибо они несовместимы. Не только современники не поняли – где уж послушаться! – Герцена, но и много лет спустя эти его мысли продолжали казаться безумными, выражением «философского нигилизма». «Великий фетиш» продолжал заслонять собою живых людей. И не по той же ли причине столь упорным молчанием обходятся историософические «отступления» Толстого в «Войне и мире», о которых неустанно твердят, что это безвкусная прибавка резонера, портящая целостность художественной правды?!

Толстой был слишком рационалист, чтобы возвышаться до лиризма. До конца дней своих он занимался тем, что с таким добродушным юмором описал в «Юности» – составлял «Правила жизни» и с линейкой в руках разграфлял расписание своего пути к самосовершенствованию. Но правила он сам хотел для себя создать и совершенствоваться желал свободными актами творчества. И потому, его рационализм был

своеобразным рационализмом: он и верил, и не верил в разум, в одно и то же время, старался придумать и осуществить нормальный уклад человеческих отношений и в то же время утверждал, что жизнь творится стихийно. И потому именно, что он был рационалистом, эти противоречия не вырастали для него в неразумную драму, а оставались задачей одного лишь «понимания». Недаром он всю жизнь мечтал, что настанет, наконец, исторический день, когда «люди поймут, что они жили дурно», и сразу станут жить хорошо.

Тем не менее, мы включаем его в число «критиков» теории прогресса, и вот почему: нетрудно разобрать, что за «бескультурностью» толстовского мировоззрения последних лет стоит его «неисторичность». «Царствие Божие – внутри нас», личное самоусовершенствование, для которого ничего не нужно, кроме здравого смысла, свободы от предрассудков и неиспорченной воли, исчерпывает цель человеческого существования: все лишнее – от лукавого. Только то, что человек сам с собою сделает, ценно, для этого не требуется никакой особенной атмосферы. И, стало быть, вся сутолока исторической жизни ни к чему. Понимание человеческой души как автономного микрокосма с неизбежно последовательностью ведет к отрицанию культуры, как коллективного творчества и истории, как «дурной бесконечности».

Толстой не сразу пришел к «толстовству», и сущность его духовного развития становится для нас ясной не из тех страниц, на которых он рассказал сам о своем «обращении», а именно, из этих преткновенных рассуждений в «Войне и мире». «Если допустить, что жизнь человеческая может управляться разумом, – то уничтожится возможность жизни», – вот корень философии Толстого, как бы это ни звучало странно в виду его «рационализма». Ибо жизнь есть свобода, своего рода, *liberum arbitrium*¹¹⁰, сознание, что человек «может поступить, как он захочет», – и «представить себе человека, не имеющего свободы, нельзя иначе, как лишенным жизни». «Свобода, ничем не ограниченная, есть сущность жизни в сознании человека», «мгновенное неопределимое ощущение жизни», – и то, что

«понятие о свободе для разума представляется бессмысленным противоречием – доказывает только то, что сознание не подлежит разуму», который «выражает законы необходимости» – и только. Жизнь, таким образом, не только не покрывается разумом, но и прямо противоположна ему: отдельная, индивидуальная жизнь протекает помимо «разума», и «разум» бессилён проникнуть в нее. И, раз так, то нельзя складывать личностей и говорить о целях их совокупного существования, ибо жизнь индивидуальна, и каждый «сознает» лишь собственную цель, создаваемую его свободно-волевым устремлением, а «цель человечества» есть произвольная догадка, в которую каждый по своему вкусу вставляет любое содержание, по возможности более «неясное, неосоздаемое», чтобы оно было пригодно для многих зараз. «Доказать», что цель человечества – в том или в другом, нельзя, ибо стремится лишь отдельный человек, и он никогда ни к чему иному, кроме жизни, не стремится. Отсюда ясно, что «цель» в истории может иметь значение лишь совершенно непохожее на то, что мы мыслим под этим словом, говоря каждый про себя самого. В сущности, это – мнимая «цель», – это только прием объяснения, построенного ретроспективно. Когда длинные ряды исторических явлений протекли, и за определенными событиями наступили другие, то, стараясь связать их в своем понимании по принципу причинности, мы склоняемся думать, что достигнутое и было «задачей» стремлений. А между тем, оно лишь выглядит таковым, и выглядит только потому, что случилось, а, стало быть, – с точки зрения «разума», – и «предназначено» было случиться. Разуму нужно «объяснить» связь явлений, «объяснить» некоторый конкретный факт, и он все вокруг него центрирует, забывая, что все это не больше, чем методологический прием, способ вскрыть, – т.е. на самом деле создать, – связь событий. «Разум» создает «законы», незыблемые и постоянные, но они означают лишь то, как мы «понимаем» прошлое; и, мало того, они стали бы вполне «законами», если бы разуму было доступно интегрирование бесконечных рядов условий и обстоятельств. Так как этого нет, то «понимание» истории условно – в зависимости от объема

нашего знания фактов. В результате вычерчивается «линия движения человечества», хаос фактов упорядочивается; но линия эта поступательным концом своим уходит в неизвестную бесконечность будущего. Если там и есть «цель», то она абсолютно для нас непостижима. Да и бесполезно для нас было бы знать ее: «цель» человечества не может стать «целью» отдельной особи.

Так, «разум» и «сознание» противостоят друг другу, взаимно отрицая себя¹¹¹. Первый вносит «смысл» в историю, второй – в личную жизнь. Концепция Толстого очень напоминает Канта; и та же у него «будничность» языка, и пошловатая ровность мысли. Одинаково они знают, что «чистый» и «практический» разум диспаратны, и одинаково мечтают преодолеть это голословным утверждением «какой-то» связи между ними, нам «непостижимой», «интеллигибельной». «Необходимость» – для понимания, «свобода» – для воли, – но мы и понимаем, и хотим; ergo, между «свободой» и «необходимостью» нет разлада. Но Толстой превзошел Канта, ибо в конце концов понял, что такое примирение – примирение на словах, и после долгих мучительных колебаний между материалистическим фатализмом и «гениальным» индивидуализмом нашел в себе силу отвергнуть «разум» и остаться при одном «сознании». Права творчества восстановились, и мир стал достоянием Единственного, и притом, достоянием, ему не нужным.

Как ни глубоки, ни мучительны, ни, наконец, опасны были моральные блуждания Толстого, они поражают нас своею плоскостью – словно это только блуждания мысли. Этика Толстого совершенно чужда всякого «пафоса». Мы не ощущаем трепета в его душе, когда он стоит перед кошмаром детерминизма. Ему достаточно убедить себя, что это кошмар, и все раны залечены. Теория прогресса для него, как и для Герцена, лишь скучная бессмыслица; ее подлинного трагизма он не замечает. И оттого его «доказательства» действуют на нас неизмеримо слабее, чем причудливые образы Достоевского, воплощающие ту же идею.

«Беру кусок жизни, бедной и скучной, и творю из него сладостную легенду, ибо я поэт», – трудно найти что-нибудь, что лучше этих избитых слов Соллогуба¹¹² определяло бы общий облик творчества Достоевского. Ведь он всегда показывает нам одни задворки и кулисы жизни, ведет нас стезею пошлости, позора, преступлений, среди слез, наглого хохота, насилия, муки. Но, как бы ни были его люди «жизненны» и реальны, получается все же легенда, а не «картина быта», – и с трудом можно себя заставить поверить, что они «существуют». Ибо он поэт, и видит не трезвыми, а «опьяненными» глазами. Но легенда неизменно выходит «сладостная», мы не видим ни «бесовских харь», ни кошмарных уродцев в стиле Гойи или Бердслея¹¹³; и «подземные человеки» исступленно воспевают торжественную Осанну¹¹⁴.

С той поры, как фурьеристские увлечения чуть-чуть не привели Достоевского на эшафот, и до дня знаменитой пушкинской речи, он не переставал страстно и мучительно любить человечество и напряженно алкать всеобщего блаженства. Но эта «любовь к человечеству» арифметически складывалась из бесконечного числа индивидуальных любовных порывов к отдельным людям, и «любил» Достоевский, в сущности, только людей, а не «людское стадо», любил каждого в отдельности, но не всех вместе. И оттого, в малюсенькой невинной детской слезинке для него тонул без исхода весь богатейший музей человеческой мудрости, мощи и славы. Но этот мир сплошной лжи и всяческого разврата духа и плоти Достоевский «принимает», и учит «любить всякую вещь», «любить человека и во грехе его», – но не во имя будущей «гармонии», где по «эвклидовски» все уравновесится, не во имя эсхатологических возмездий и воздаяний... В том и «жестокость» Достоевского, что эти панацеи «оправдания мира» он отвергает и, мало того, именно в них и видит главную препону теодицеи. Нет, полюбить мир, полюбить жизнь нужно «прежде логики», «непременно, чтобы прежде логики», и отсюда идти к Богу; переверни порядок, уверуй в Бога и премудрость Его, и цель Его прежде, чемлюбишь жизнь, и все рухнет, мир станет неприемлемым, и «Бог начнет мучить

человека». В том и безвыходная трагичность «эвклидовского» разума человеческого, что не от любви, а от «премудрости» он отправляется, и роковым образом премудрость вырождается в бред безумия. Понять «смысл» зла, «разъяснить» его – задача невыполнимая, и, действительно, ничего больше не остается, как «почтительнейше возвратить» билет счастливчика и забунтовать. Счастье должно быть доступно всем и каждому, «счастливым», – и достойным своего счастья, – должен становиться каждый. Иначе – или мир – бессмысленный кошмар, – или не в том «счастье», в чем мы его ищем, «оправдание» мира не в «объяснении» его.

«Оправдать» мир – это вовсе не значит его «понять», вот гениальное прозрение Достоевского, объясняющее его Осанну среди «злого» мира, объясняющее «сладостность» его «жестоких» слов. «Понимание» – от «гордости сатанинской», строить мир на разуме, на логическом смысле – это значит идти путем Великого Инквизитора вослед «страшному и умному духу», вопрошавшему в пустыне. Его вопросы были величайшими достижениями «вековой и абсолютной» мысли, и внушавшиеся ими ответы были высшими пределами разума. И все они суммировались в одном – в отрицании свободы как тяжелого, мучительного, хотя бы и обольстительного бремени. *Чудо, тайна, авторитет*, – только на этой основе можно построить покой и отраду человечества; оно, как «единоличное существо», ждет, чтобы его вели, и не приемлет как целое подвига свободы. «Разумный» всечеловеческий мир только на принуждении и насилии и может быть построен, лишь в плоскости непреложной необходимости.

И Достоевский отвергает такую гармонию, купленную ценою рабства, хотя она прозрачна и обаятельна для разума, и принимает неприемлемый для разума теперешний «мир». Во имя чего? Во имя «какого-то обета свободы»! Во имя безусловной и абсолютно самодовлеющей личности человека, которая и в страданиях, и в надрывах, и в падениях неизменно сияет надземным светом. Ждать, – как рассудок того требует, – блага в конце исторического процесса, это значит впадать в соблазн, искушаться «зраком рабским» вечно ценного, забывать

о том, что не в силе, а в правде Бог. Стараясь найти «смысл» истории, мы или ниспадаем в апологию зла, как неотразимо-необходимого, или приходим к отчаянию в бессмысленности жизни. «Смысл истории» явным образом мешает ощутить смысл жизни. И как только совершится жертвоприношение разума, как только преодолется соблазн «понимания», так тотчас же «смысл» вернется миру, диссонансы сгладятся в человеческой душе, и зазвучат величавые аккорды религиозного гимна. Смирению и «бессмысленно» возлюби мир в каждой его песчинке, и «тогда станешь к жизни равнодушен», видимое зло потеряет свое соблазняющее жало. Тогда раскроется великая тайна Уничтожения, тайна «блаженства страждущей любви», и страдания перестанут мешать беззаботному, детскому веселию пред лицом Божьего мира. Как только будет достигнуто сознание того, что настоящее совершенство только в совершенстве отдельной души, что неувыдаемое благо только во внутренней святости, – и искание исторических планов станет ненужно. Или разум и понимание, или любовь и совершенство, – разделение полное. *Либо* смысл истории человечества, *либо* смысл жизни человека. *Tertium non datur!*¹¹⁵

Непризнанная проповедь трех величайших русских «тайнозрителей» раздавалась все же не даром, и их внушениями насквозь пронизано все русское сознание недавнего прошлого. Только разрозненные лучи все еще не собраны в единый сноп систематического синтеза. Не стоит перечислять имена, с которыми связано продолжение дела этих вождей: без труда они вспомнятся каждому. Одно лишь имя должно быть извлечено из мрака незаслуженного забвения, имя почти что никому не знакомое – имя Тареева¹¹⁶. Он не дождался ничего, кроме града подозрений в еретичестве со стороны одних, легкомысленного отвода, «протестантству» от других, равнодушия от третьих. А между тем, он веско сказал глубокое слово, слово, пожалуй, простое, но потому-то и загадочное. Цель и смысл жизни – не в счастье, не в исполнении долга, не в совершенстве, а в том, чтобы именно в унижении и «безвидности», среди позора и страдания являть собою «славу Божию». Ибо есть два мира, нигде не пересекающиеся, мир

«истины» и мир «символов», мир личной абсолютности духа, и мир стихий природы. Каждый идет своим путем, по своим законам, к своей цели. В одном достигается «вечная жизнь», в другом накапливаются «ценности культуры». В одном осуществляется любовь, в другом справедливость и разум. Ни помочь, ни помешать блаженной жизни свободного духа ни культура, ни разум не могут. Возложи упование на них, и умрешь к смерти; забудь о них, и подлинно воскреснешь. Веруй в историю и прогресс, и собьешься на обывательские идеалы. Пренебреги ими, и тогда развернется свиток вечной жизни. История и личность, вот два пути: путь Великого Инквизитора и путь «бледного Узника», путь «религиозного самооправдания» и путь уничижения и славы (κένωσις)¹¹⁷.

Ив. Киреевский¹¹⁸ и Герцен сходились в предчувствии того, что только двум новым, девственным «народам» – России и Америке – по силам сказать новое слово, доступно перешагнуть за зачарованную черту вековой культуры. И это предвестие сбылось в большей мере, чем, может быть, ждали они: не только были сказаны новые слова, но эти слова оказались одним и тем же словом.

Когда мы говорим об «Америке», мы невольно думаем о миллиардерах и трестах, о небоскребах и лифтах, невольно представляем себе мир рафинированного мещанства. И совершенно не улавливаем таящегося под пестрою тканью «культуры» духа, прямого потомка того религиозного энтузиазма, который привел сюда, в девственные чащи, первых «американцев». Недавно умерший, Европе почти неизвестный гениальный американский философ Дж. Ройс как-то назвал три имени, типичных для американской духовной культуры: Джонатан Эдуарде, Ролф Уолдо Эмерсон¹¹⁹, Уильям Джемс. Три стадии американской культуры отмечены этими тремя именами, связанными лишь одним – все они были «философы жизни» и учили «серьезно» относиться к ней¹²⁰. Имя Джемса и недавно, и сейчас еще у всех на устах; но «европейцу» нелегко различить в его «системе» основную мелодию. Она не в его психологическом «интуитивизме», не в «прагматизме», не в «радикальном эмпиризме», а в плюрализме, или, как он сам любил говорить, «тихизме»¹²¹.

Стюарт Милль¹²² в своей «Автобиографии» рассказывает об одной необычайной, странной черте религиозного мировоззрения своего отца: Джемс Милль не соглашался верить во Всемогущего Бога, в Бога как Творца, хотя бы деистического Бога, – не отвергая Бога Всеблагого. Два основателя «эмпирической» философии были на самом деле типичнейшими рационалистами в стиле французского XVIII века, и именно поэтому они были болезненно чувствительны к противоречиям во взглядах: они не могли не заметить, что для

разума не совместимы в едином объекте свойства всесовершенства и первопричины мира, в состав которого входит зло, – благодати и карающего правосудия. И, не зная других истин, кроме истин разума, они естественно склонялись к дуализму, к учению об ограниченности Бога, но склонялись из побуждений этического порядка, стремясь оградить беспримесную чистоту нравственного идеала. Ст. Милль был пылкий энтузиаст свободы и отчаивался пред зрелищем «демократической» нивелировки жизни: его идеал была творческая личность («On Liberty»¹²³). И было вполне естественно, что в своих «Опытах о религии»¹²⁴ он исповедовал веру в Бога как могучую, но все же ограниченную силу, как существо благое и благожелательное, но не как творца мира, создавшего его, единственно, для блаженства. Мир не стремится к человеческому благу, и, вообще, в нем нет непреложного порядка: «человек должен сотрудничать с благодетельными силами природы, но не подражая ей, а постоянно стараясь ее улучшить». Другой образ действия был бы аморален, ибо естественное течение вещей не вполне заслуживает нравственного одобрения. Отвергая божественное всемогущество, Ст. Милль отрицает, в сущности, лишь всемогущество Разума, фаталистическую предопределенность космоса. И только таким образом действия человека могут перестать быть мнимыми, лишь эпифеноменом незыблемого механизма, только так нравственный императив стремления к лучшему становится чем-то серьезным.

Посвящая памяти Милля свои лекции о «Прагматизме», Джемс думал как раз об этой, мало освещенной, стороне мирозерцания английского писателя. Основной замысел учения Джемса – в преодолении монизма, который неизбежно детерминистичен, в преодолении той концепции мира, которую он называл «Universe Bloc»¹²⁵. Для него, как «радикального» индивидуалиста, главным требованием, которое должно предъявляться к мирозерцанию, было требование «значительности» (to be significant) и «производительности». И вот, и монизм философский, и монотеизм решительно «непроизводительны» в сфере воли, являются для нее, своего

рода, скептическим квиетивом. Вопреки ходячему взгляду, для того чтобы деятельность вообще была возможна, нужно, чтобы в мире царил случай (a chance, ή τύχη) а не судьба (fatum), чтобы мир был «пластичен», бесконечно эластичен, чтобы он, так сказать, не «существовал», а все время возникал под творческими усилиями свободных волей. Только в том случае, если, как выразился Kierkegaard, «мы живем вперед, и понимаем назад», если детерминированная планомерность есть лишь порождение оглядывающегося на уже сделанное интеллектуального познания, а не есть реальный закон существования, – только тогда жизнь имеет смысл, а идеал получает значение задачи, а не предсказания. Нравственная философия достойна существовать только тогда, если она может быть «мелиоризмом», т. е. учить о творческом усовершенствовании жизни. Если же мир есть необходимая игра атомов, или непрерывная эманация высшего начала, или осуществление предвечного плана и т. д., то реального прогресса нет, ибо идеально, *in puse*¹²⁶, все существует с самого начала: нет движения, стало быть, нет и улучшения. Все сводится к тому, что бывшее искони *implicite*¹²⁷, раскрывается затем *explicite*¹²⁸: как в силлогизме, вывод содержит не больше, чем посылки.

Нравственные оценки получают смысл, этические порывы – содержательность, если нет ничего законченного, если все находится в процессе непрерывного созидания, если постоянно творится новое, если мир «возникает» заново при каждом напряжении нашей личной воли. Для нее необходим образец: им является Божественное совершенство. Джемс всю душу ощущает Его реальное существование; Бог есть, и действует в мире. Но мы должны представить себе Его так, чтобы мы сами могли выступать в роли его «сотрудников», а не немых слугителей Его воли. Для этого понятие, которое мы встречаем в «естественном богословии», не годится: тот Бог – «только Бог всеобщих законов», и нужды индивидуумов ему чужды. В такой системе не остается места даже для проявления живого чувства, ничто не будит наших симпатий. Но это понятие, в сущности, являющееся персонификацией идеи Провидения,

есть вымысел рассудка, а не живой факт «религиозного опыта». И, разбивая искусственные схемы интеллектуализма, Джемс приходит почти что к политеизму или, по крайней мере, к решительному исключению из числа божественных атрибутов признаков бесконечности и абсолютности. Мир «плюралистический и тихистический», незаконченный, несовершенный, разрозненный, бессвязный, в котором лишь с трудом и шаг за шагом создается порядок вольными усилиями и кооперацией его независимых частей – вот единственный мир, в котором стоит жить, ибо только в нем личная жизнь человека не есть праздная игра¹²⁹. Имей мир в целом предустановленную цель, которая бы сама собою осуществлялась, – и, либо жизнь потеряла бы смысл, либо личность сделалась бы призраком.

Так четко ставит американский мыслитель исчерпывающую дилемму: либо планомерность космического процесса, либо нравственное творчество¹³⁰. Снова, стало быть, *либо логика, либо этика*. Чистая мораль должна быть иррациональной: это не значит, что разум и познание нужно отвергнуть; нужно только не обоготворять разума или, *vice versa*¹³¹, не рационализировать религиозного опыта. Нужно перестать строить разуму алтари: разум прозаичен, относится к сфере будничного, нравственно-безразличного; он упорядочивает вещи, т. е. осадки закончившихся актов¹³². Святая святых жизни для него должна быть закрыта. И только тогда жизнь перестанет быть скорбью, – «Познание – скорбь», сказал устами Манфреда Байрон, – и станет полна мистической радостью. На месте искусительного «древа познания добра и зла» вновь зазеленеет и зацветет первобытное райское «древо жизни».

Если история имеет смысл, т. е. ценности жизни нарастающим образом реализуются в поступательном движении исторического процесса, – то индивидуальная человеческая жизнь смысла лишена. Ибо, прежде всего, при таком условии люди не равноправны в этическом отношении; степень их нравственного развития определяется той ступенью приближения к идеалу, которая достигнута окружающей их «средой», resp.¹³³, коллективным человечеством, т. е. ставится в зависимость от условий, посторонних существу нравственной оценки, мало того, при этом неизбежно релятивируется сама эта оценка, поскольку в нее вносятся эмпирические моменты, и нравственные требования приспособляются к уровню «культуры». Словом, и объективно, как ценность, и субъективно, по отношению к критерию оценок, личность лишается морального содержания. Со времен Канта можно считать окончательно решенным вопрос, что этика не может не быть «абсолютной», «категорически-императивной»: между добрым и злым не может быть переходных ступеней, этически-пестрых объектов не существует. Критерии нравственной оценки могут быть только абсолютными, и потому, должны стоять совершенно вне времени. Стало быть, с этической точки зрения состояние эпохи есть нечто безразличное: к кафру и к современному европейцу, к воину из полчищ Аттилы¹³⁴ и к солдату теперешней «Армии Спасения»¹³⁵ мы должны предъявлять одинаковые моральные запросы. Это оказывается невозможным, если принадлежность к определенному «культурному строю» входит в состав нравственного идеала, если нравственное достоинство раба азиатского деспота и гражданина демократической республики не одинаково. С другой стороны, автономия нравственности сильно бы пострадала, если бы одна принадлежность к какому-нибудь «общественному» укладу, как *таковая*, оказывала влияние на меру этической значимости, т. е., если бы принадлежать к народу «просвещенному» само по себе было бы «лучше» (в

моральном отношении), чем к народу «некультурному» или варварскому. Этого столкновения двух порядков норм мы обычно не замечаем потому, что не проводим с достаточной настойчивостью разграничения между «фактами» и «оценками»; – нет спора, что, в общем, «более культурная» среда более благоприятна для нравственного развития, и что практически, с обывательской точки зрения, noblesse oblige¹³⁶: от gentleman'a следует требовать больше, чем от «дикаря», от человека, выросшего в утонченно-культурной среде, больше, чем от детей улицы. Но эти «житейские» различия лежат совершенно вне этической сферы и относятся к прикладной «политике», так сказать, к области полицейского и уголовного права. С точки зрения «общественной безопасности», пожалуй, Уайльд¹³⁷ виновнее «заеденных средою» героев Куприна. Но «смягчающие обстоятельства» существуют лишь для коронного суда и, пожалуй, для суда общественного мнения. Суд же «совести» безусловно нелицеприятен, и выносит приговоры категорические, никому не давая «снисхождений». Так, морально убийство остается злом всегда, и одинаково осуждается, все равно съели ли каннибалы капитана Кука, убила ли девушка негодяя, покусившегося на ее честь, расстреляли ли большевики попавшегося в их руки добровольческого офицера, выполнен ли «законный» приговор военно-полевого суда, или разбойник зарезал на большой дороге прохожего с целью грабежа. Этически цель никогда не оправдывает средств, как и не навлекает на них мрачной тени. В этом и заключается непреходящая правда старинной концепции «естественного права».

Таким образом, не может быть социальных этических ценностей, хотя бы наряду с индивидуальными, ибо и в этом случае нарушалась бы автономия личной нравственности. А между тем, совершенно ясно, что «целью истории» могут быть только «коллективные ценности», resp. благо «человечества», т. е., во всяком случае, нечто над- и междуиндивидуальное: «безвластное» общество, платоновская полиция, всемирная империя, свободная теократия и т. п. Следовательно, сохраняя принципы этики индивидуальной, мы должны отказаться от

нравственной оценки исторического процесса, должны перестать веровать в «прогресс» и мечтать о «лучших временах». Это, конечно, не значит, что «история» вообще не может подлежать никакой «оценке». Вне всякого сомнения, с правовой точки зрения английская конституция выше прусской, а с экономической – денежное хозяйство совершеннее натурального. Но эти оценки производятся на принципиально иной почве: определяющим началом является здесь начало полезности – по отношению к какой-нибудь определенной цели или задаче. *Utile* и *honestum*¹³⁸ совершенно несравнимы.

Должно очень тщательно различать понятия эволюции и прогресса, – и в этом отношении мы можем припомнить воззрения такого крупного «дарвиниста», как Гёксли¹³⁹. Эволюция есть чисто теоретическое понятие, совершенно свободное от оценочных моментов; впрочем, и теоретические понятия предполагают некоторые критерии сравнения. Когда мы говорим об эволюции органического мира, мы отнюдь не подразумеваем при этом, что лягушка «совершеннее» медузы, а липа и тополь *лучше* шампиньона или какого-нибудь лишая. Даже с точки зрения «приспособленности» градуировка весьма затруднительна, просто ввиду факта сосуществования, – и, притом, на протяжении веков, – «низших» и «высших» форм. Строго говоря, эволюционизм (биологический) является не более, не менее, как опытом генетической классификации явлений и тел живой природы: простое разнообразие превращается в филогенетический ряд. В таком виде эволюционная идея распространяема и на исторические явления, на факты языка, быта и т. д. При этом, разумеется, предполагаются некоторые опорные пункты – сложность, гармоничность или др., своего рода критерии «оценки».

Но главное, что должно принимать во внимание, это то, что и «эволюция» не есть факт, а конструкция, не нечто «данное», а «привносимое» познающим разумом. «Опыт» дает нам лишь громадную совокупность фактов, многообразие которых мы стараемся преодолеть тем, что – гипотетически – придумываем различные схемы, – по какому плану могла бы быть построена природа, чтобы факты были таковы? – и проверяем эти схемы

нашим опытным материалом. Опыт «подсказывает» до известной степени характер этих схем: ибо они должны быть таковы, чтобы все наличные факты в них удовлетворительно разместились, и чтобы они не требовали существования заведомо невозможных фактов (вроде *perpetuum mobile*¹⁴⁰). Но создаются они все же свободно, творческой интуицией. «Истинность» эволюционной теории означает вовсе не действительное существование эволюционного процесса, а только то, что она представляет собою такого рода схему, которая весьма простым образом позволяет привести в единство факты, видимо, ничего общего между собою не имеющие, и факты не только уже накопленные, но и те, что открываются продолжающимися исследованиями. А наличность непримиряемых пока споров между «неодарвинистами», «неоламаркианцами», «менделистами» и т. п. говорит, с другой стороны, о том, что для деталей схемы еще не найдена та форма, которая бы хорошо обхватывала соответствующий фактический материал. Только что сказанное относится вообще ко всякой научной «теории».

Совершенно таков же смысл историко-генетических построений. Обыкновенно, недостаточно считаются с тем, что, в сущности, есть несколько методологических типов истории. Можно «не мудрствуя лукаво» описывать в хронологической последовательности все «то, что было, и как оно было»; можно хаотические массы конкретных фактов, лежащих в определенных интервалах, художественно синтезировать в «типы», «эпохи», «средние разрезы» и проч. Это – две разных исторических «установки» познания: «история первоначальная» и «история рефлектирующая», как выражался Гегель.

Но в обоих случаях внутренней связи между элементами хронологического ряда нет; она вносится только при третьей методологической «установке» – в «философской истории». Мы говорим, например, об эволюции общественных форм; «гипотетически» приняв за «первобытный» строй, допустим, матриархальную семью, и за венец развития современное правовое государство, и, вооружившись теоретической классификацией типов государственности, мы стараемся *a priori*

сконструировать такую схему эволюции, чтобы из каждого предыдущего звена «естественно», – т. е. в силу некоторых определенных законов «развития», – вытекали последующие. И затем убеждаемся, что такая схема беспрепятственно и без натяжек накладывается на хронологический ряд. В утвердительном случае мы говорим, что генезис правового государства «объяснен». Найдутся новые факты, раскроется недостоверность старых, – и схема либо подкрепится, либо будет подорвана. Но это не будет значить, что она «искажала» действительность, а только то, что она объясняла только часть действительности. Теоретические интересы историка такими построениями удовлетворяются вполне, и ему нет никакой нужды заменять понятие эволюции понятием прогресса, вводя этим в познание чуждые ему этические или эстетические элементы.

Именно из такого смешения гетерогенных элементов слалось ходячее историческое миропонимание, покоившееся на неразличении фактического и нормативного порядков: «закон» происходящего принимался за «норму» желательного или должного. И, с одной стороны, истории приписывалась цель, а с другой, «существующему» или «долженствующему» вскоре наступить» устраивался апофеоз. Нетрудно найти психологический корень такого воззрения: это та самая «боязнь самобытности», о которой говорил Герцен. Проще и менее рискованно плыть по течению без руля и весел, утешая себя мыслью, что служишь естественному, *прогрессу жизни*. Энтузиазм возвращался в такую, по существу, прозаическую концепцию тем, что «естественная эволюция» возводилась в абсолют, окружалась религиозным ореолом: общественная работа преображалась тогда в, своего рода, подвижничество на благо рода человеческого. Между тем, действительным регулятивом общественной работы должны служить совсем не возвышенные, сверхчеловеческие идеалы, а трезвые интересы времени. Государственная деятельность, например, должна направляться совсем не ослепительной утопией идеального государства, а реальными потребностями государственной целостности, прочности и мощи. Социальные реформы должны

не рай привести на землю, а «внести хоть сколько-нибудь справедливости» в людские взаимоотношения, по выражению Клемансо¹⁴¹. И т. д. Критерии и стимулы здесь должны быть временные и условные. И это только расчистит почву для абсолютности нравственного творчества и морального труда.

Оскар Уайльд где-то хорошо определил англиканскую церковь как такую, где у алтаря стоит не верующий, а идеальный апостол – ап. Фома. Это можно повторить обо всем человечестве. Оно тоже, не веруя, стоит у алтаря вечных ценностей и истин и, как во времена апостолов, требует знамений и премудрости, ищет осязательных доказательств там, где уместно лишь слушаться непосредственных внушений горящего и трепещущего сердца. Ему мало внутреннего самосвидетельства истины и добра, – нужны еще пышные и непреложные подпорки, ему мало, что идеал высок и свят, нужно еще, чтобы он был стихийно необходим, чтобы было гарантировано хилиастическое блаженство. Уверует ли человечество, поставит ли оно свободу и творчество выше необходимости и понимания? И когда? От этого зависят свет и тени будущего.

Вечное и преходящее в учении русских славянофилов

Впервые: Славянски глас (София). 1921. Т. 15. № 1–4. С. 59–77. Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 31–51.

Стефану Саввичу Бобчеву ко дню пятидесятилетия его учено-литературной и общественной деятельности

О русском славянофильстве давно уже сложилось общепринятое мнение. Вокруг каждого имени сгустились тысячи воспоминаний и впечатлений, каждый образ оброс неисчислимыми рядами ассоциаций, и живые лица живых людей окончательно заслонились абстрактными масками иконографического подлинника. Уже само название – «славянофилов» – одновременно и выражает, и подсказывает совершенно определенное представление о внутренней перспективе «славянофильского» учения; оно внушает видеть в нем прежде всего разновидность националистической идеологии, выдвигает на первый план культ «самобытности», тягу к «старине» и «почвенности», славянские симпатии... Возникшее впервые в пылу полемического задора как укоризненная кличка замкнутой кучки немногих лиц, это название уже давно сделалось как бы отвлеченным «общим именем» – для целого типа общественно-исторического мировоззрения. И вошло в привычку вдвигать собственное славянофильство – в качестве одного из звеньев – в длинный ряд проявлений патриотического старообрядчества, начинающегося еще с пресловутой теории Третьего Рима и кончающегося в совсем недавние дни – «квасным» патриотизмом. С другой стороны, неизменно вспоминаются «аналогичные» движения в других славянских странах – польский мессианизм, иллиризм, национальное возрождение Чехии времен Коллара, Шафарика и Ганки¹⁴²...

Как бы поучительны и любопытны ни были эти хронологические и синхронистические сопоставления по сходству, они не могут заменить собой ни генетического объяснения исторического «славянофильства», ни анализа этого учения по существу. И, если, однако, слишком часто они выступают в этой, не свойственной им, роли, это проистекает, из очень распространенного, но тем не менее вполне ложного предрассудка – строгого объективизма. Обычно кажется, что «объективно» понять книгу мы можем только забыв, что за нею

стоит ее автор, что неискаженно представить внутреннее строение какого-нибудь учения можно лишь отвлекшись от живых личностей его проповедников и адептов. Создается как бы самодовлеющий мир слов, образов и идей, – и мы стараемся образы вывести из образов же, одни идеи только из других идей. А, между тем, взятые сами по себе, и образы, и идеи пусты, бессодержательны; как пустые сосуды, они могут вмещать разный смысл, смотря по тому, каким голосом, в каком темпе, с какой интонацией произносятся символизирющие их слова, в каком целостном контексте употребляются они... И совершенно справедливо Лев Толстой как-то заметил, что понять вполне мысль другого человека в силах лишь тот, кто узнает, что он любит. Лишь исходя из живой, индивидуальной человеческой души, лишь «поместившись» внутрь ее, мы можем адекватно уразуметь сущность выращенного ею мирозерцания. «В душе человека – ключ всего», – говорил Гоголь.

Вот почему, говоря о русском славянофильстве, нужно оставаться в пределах самого этого исторического явления, и прежде, чем привлекать для пояснений сторонний материал, постараться вскрыть из-под покрова вторичных напластований глубинное идейное зерно и те силы, и их законы, действием которых из него органически выросла в душах исторических «старообрядцев» сороковых годов сложная система их культурно-общественного миропонимания.

В обыденном сознании с именем «человека сороковых годов» неразрывно ассоциировались образы «лишних людей», столь ярко и отчетливо выработанные русской художественно-литературной традицией. В памяти резко отпечатались черты этих тургеневских «отцов»: люди с мягким, отзывчивым, восприимчивым сердцем, люди тонкой, изящной, почти ажурной мысли, способные на всеохватывающие порывы, на бездонно глубокие прозрения... но, вместе с тем, люди с врожденным параличом воли, и потому способные на позу, но не на действие. «Все между них рождало споры и к размышлению влекло»; наклонные к мечтательности, исполненные «нежной чувствительности», они пригодны лишь для бесконечных бдений за возбужденными спорами на «возвышенные» темы, для словесной проповеди «благородных» начал, для восторженных гимнов и экзальтированных славословий. Но, вечно возбужденным, полным «святого опьянения», – им не дано свершить ни единого из их «благих порывов».

Все эти черты, взятые порознь, исторически правдивы, списаны с действительных свойств действительно живших людей. Но в том синтезе, которым эти черты совокупляются в целостный образ, есть нечувствительная примесь чего-то, что может любое фотографически точное изображение превратить в злую карикатуру. Об этом невольно заставляет догадаться уже то, что именно к этой эпохе «лишних людей» восходит происхождение всего того культурного запаса, которым русское общество жило десятилетия, вплоть до современной русской «мглы». Тогда родилась русская философия, свободная богословская мысль, тогда было положено начало исторической и общественной науке; «лишние люди» создали жизненную публицистику, настоящую литературную критику, наконец, они же наполнили ряды художников слова. И вот, эти «промотавшиеся отцы» «обманутых детей» явились подлинными родителями русской культуры. И можно ли хотя бы угадать «великого апостола разрушения», Мишеля Бакунина¹⁴³,

пламенеющее слово которого заставляло в 1848 г. содрогаться все престолы Европы, в слабохарактерном и беспомощном провинциальном чайльд-гарольдике Рудине, которого хватает ровно настолько, чтобы сладкими речами смутить неопытное сердце юной девушки, чтобы симпровизировать одну-другую речь, переполненную трескучими фразами и надуманным пафосом?! А между тем, именно Бакунин в творческом воображении Тургенева претворился в «перекати-поле» – Дм. Рудина!

Разгадка оптического обмана очень проста. Легенда о «сороковых годах», предание об «отцах» творились «детьми», поколением, которое «искусство для искусства равняло с птичьим свистом», и громогласно объявляло: «Мир – не храм, а мастерская». И им необходимо должны были показаться «лишними», чужими и не нужными для жизни их, далекие от злободневности и будничной суеты «отцы», которые, правда, чувствовали себя в мире, как в храме. Мастерскими они не были, но не одним безвольным созерцанием и «звукам сладким» посвящали они свои силы; у них было свое «дело», правда, так сказать, «невесомое», дело выработки русской мысли. Напрасно было бы подходить к ним с мерилем «общественного деятеля» в техническом смысле этого слова; бесплодно ведь задавать вопросы о полезности художественного творчества и сравнивать «общественную» стоимость ваятеля и купца?..

На их долю, на долю этих «мальчиков, едва вышедших из детства», – как выразился однажды о своем поколении Герцен, выпала задача перенести на русскую почву те новые идеи, которые тогда пышным всходом поднимались и созревали на свежеекровавленной почве послереволюционного Запада. И они выполнили ее не только с успехом, но – с честью и славой. И жизнь оправдала их «дело». Далекие «поссорившимся» с ними «детьми», они стали бесконечно близки нам, своим правнукам и внукам.

Среди ужасов красного и белого террора, среди разочарований проигранной освободительной борьбы, под бряцание оружия и бранные крики завоевателей, под стоны побежденных, на заре нового века перед сознанием европейского человечества вновь выдвинулась с новой силой проблема устройства жизни. Вновь встала задача примирения всемогущего общества с постулатом законченной организации и самобытной личности с безграничной потребностью свободы. Но решаться эта задача должна была по-новому, – в духе радикального индивидуализма. Человек начала девятнадцатого века не хотел уже мириться с той подменой конкретной изменчивой живой личности отвлеченным понятием «свободного и разумного существа», на котором успокаивалась философская мысль эпохи Просвещения. Его больше уже не удовлетворяла мысль о создании такого плана совершеннейшего строя, который равно бы годился и для Тасмании, и для Англии, и для России. Рассудочному уравнительству XVIII века новый век противопоставил идеал творческой автономии лица и мысль о неповторимом своеобразии каждой исторической эпохи, об индивидуальности «народного духа». Идеи Гераклита вновь ожили в человеческом сознании.

Эту задачу и эти новые директивы усвоило с Запада то русское поколение, которому, по яркому выражению Герцена, «раннее совершеннолетие пробил колокол, возвестивший России казнь Пестеля и воцарение Николая». Но в решении его эта кучка «идеалистов» скоро расщепилась на две враждующих группы. Корень этого «великого раскола» лежал в различном понимании идеи личности, права которой этим мыслителям нужно было обеспечить и оградить, в том, что эти «друзья – недруги» ставили главное ударение в разных местах одинаково обоими усвоенной формулы «Декларации прав человека и гражданина»¹⁴⁴. Для одних права «гражданина» настолько заслоняли собой права «человека», что они не замечали

стеснительных уз правопорядка; для других «человеческое» в человеке было настолько дорого и свято, что они просто-напросто позабывали о «выгодах» и «естественных» преимуществах «гражданского» общежития.

Вот в чем лежали истоки того разъединения русской «интеллигенции», в котором ее историки согласно усматривали основной момент ее внутренней эволюции. Смысл и первопричина этого «раскола» определялись неверно и неточно; следы этого ошибочного понимания навсегда закреплены в ходячих прозвищах: «западника» и «славянофила». Не в области общественно-исторического мирозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже – в сфере идеалов. И более того, *прежде, чем стать двумя антагонистическими идеологиями, «славянофильство» и «западничество» были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями.*

Герцен очень метко сравнил отношение своих «западнических» друзей к «Европе» с тем ощущением, которое испытывает деревенский мальчик на городской ярмарке. «Глаза мальчика разбегаются, он всем удивлен, всему завидует, всего хочет... И, что за веселье, что за толпа, что за пестрота, – качели вертятся, разносчики кричат, а выставок-то винных, кабаков... И мальчик почти с ненавистью вспоминает бедные избышки своей деревни, тишину ее лугов и скуку темного шумящего бора». Пусть это желчно, злобно и небеспристрастно, но основной мотив, определявший тяготение русских людей того времени к «Европе», схвачен здесь совершенно верно. «Великолепный и величавый фасад, сложившийся веками», государственно-общественный быт, «сотканный из традиции истории», «наследственные предания рода человеческого», – вот, что привлекало их туда. Запад долго и бурно жил, и стал страной великих достижений. Там возникла социально-действенная форма христианской церковности, там вырабатывались и осуществлялись совершенствуемые формы человеческого общежития. «Запад» – страна великих пророков и исповедников, провозвестников истины и красоты. И перед этим роскошно украшенным храмом, музеем и усыпальницей, в

невольном благоговении и с трепетом подгибались колени у всякого, кто был охвачен хилиастической жаждой «Царства Божия на земле». Начиная социальным католицизмом Чаадаева и иезуита Гагарина¹⁴⁵, начиная «неистовым Виссарионом»¹⁴⁶, мы всюду в «западническом» лагере встречаемся с этим апофеозом социального устройства, культом «порядка» и организации, вплоть до... Каткова¹⁴⁷ и демократического конституционализма только что оборвавшейся эпохи. Что мог противопоставить этому культурному богатству творчески-девственный «Восток», мир византино-славянский? Белые страницы своей истории, изредка обогранные кровью, пролитой в диких оргиях братоубийственной вражды или в вспышках необузданного варварства, изредка запечатленные запоздалыми воспоминаниями о несбывшихся надеждах... И из этого пустого мира, жаждавшая реального дела душа уходила в чужеплеменную Европу; Запад, его неисчерпаемое прошлое, становился источником житейской мудрости и непревосходимой нормой человеческих взаимоотношений.

«Страна святых чудес» ласкала взоры не одних только «западников», – недаром образ этот вырвался из вдохновенных уст «славянофильского» поэта. Но пред судом последовательного индивидуализма те же самые факты европейской истории получали иной облик, вызвали на иную оценку. С точки зрения безусловной автономии и автаркии личности пышные декорации западной «цивилизации» малого стоили; когда центр тяжести перемещался внутрь, на творческое самоопределение личности, чувствующей себя «микрокосмом», самоценною монадой вселенной, – тогда, естественно, бледнели все сокровища «внешней» культуры и идеальные схемы благоустроенной организации социальной жизни лишались своего ореола. Для подвига индивидуального самораскрытия было слишком шумно на «форуме» европейской жизни. Для этого более подходили созерцательные обители православного Востока и девственные степи, и дремучие леса Русской равнины; здесь, действительно, мог человек чувствовать себя наедине с Богом. За плечами не лежало отяготительного груза векового наследства, не было

утомительных «злоб дня сего»... Индивидуальная свобода не встречала для себя внешних препятствий, не встречала и деспотического принуждения со стороны окристаллизованного «правового порядка». И оттого социально аморфная католическая Церковь казалась высшей формой религии Христа, чем могущественная теократия католицизма, в которой религиозные задания были извращены примесью «государственности». И оттого патриотический порыв находил в себе обоснование в том, что родная страна есть – «край долготерпения», – не славы, – в том, что ее «в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя», – а не в силе и блеске, с тьмами ангельского воинства...

И особенно показательно то, что и за пределами очерченного нами хронологического интервала, всякий раз, как откровение индивидуализма озаряло кого-нибудь из русских мыслителей, их взор тотчас же обращался от «Запада величавого» к скромному Востоку, у которого не было прошлого, а, быть может, нет и настоящего. Так было не с одним Герценом. Так было с Львом Толстым. Так было даже с Михайловским¹⁴⁸. Все время «борьба за индивидуальность» и «народничество» идут параллельно.

Не в сфере национально-политического самосознания зародилось разделение русского мыслящего общества, а в области этических идеалов жизни. Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачали «славянофилы» грехи «гниющего Запада», – а, напротив, самый патриотизм их, как сознательно исповедуемое credo¹⁴⁹, явился тогда, когда пред непреложным судом их острой совести разложился «европейский» идеал, и душа прилепилась к другому...

Восток и Запад, Россия и Европа – за этой конкретной, фактической, историко-географической противоположностью для романтического сознания идеалистов сороковых годов стояла другая, дававшая ей содержание, принципиальная антитеза – антитеза принуждающей *власти* и творческой *свободы*. В процессе систематического углубления и эта антитеза была сведена к еще более первичной, – к антитезе *разума и любви*.

Пестрый узор западноевропейской истории представлялся сплетенным из двоякого рода нитей; европейское прошлое сложилось из взаимодействия двух начал – романского и германского. Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары, – она лежала в основе историо-софического построения, например, Гизо¹⁵⁰. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения. Романское начало нашло себе беспримесное осуществление во вселенском миродержавстве Древнего Рима и в новой империи римских первосвященников. И та, и другая державы были основаны на принципе безызъятного авторитета и непререкаемой власти. Положение каждого лица в жизни, сфера его возможных и действительных отношений и поступков точно и минуциозно закреплялись раз навсегда установившимися и для всех равно обязательными правилами и законами. «Законодательство» проникало гораздо глубже поверхностных слоев жизни; не с меньшей строгостью и подробностью было определено, как каждый должен думать и чувствовать, чего желать и добиваться, во что верить. Параллельно застывшим рамкам общественного идеала выкристаллизовывались и окостеневающие очертания общеобязательной системы мысли, и само религиозное вдохновение угашалось в непоколебимых, мертвенных формулах рассудочного богословствования. Так, личность

низводилась до уровня «экземпляра» некоторого социального вида, превращалась в неисклучимого члена всемогущей организации, в покорного адепта всеразрешающей доктрины. Раскрытию романского начала внешнего авторитета противостояло самооткровение начала германского. Вслед за Гегелем и другими мыслителями той эпохи национального возрождения немецкой культуры, и русские мыслители отождествляли сущность германского «народного духа» – со свободой, с идеалом органического самоопределения, с началом личности. Германское племя внесло в историю ранее неизвестную силу индивидуального самоутверждения. Древние тевтоны были мощными и яркими личностями. И на этой основе выстроилась новая жизнь «варварских» королевств. На место всеохватывающей и единообразной организации всемирной империи античного Рима выступил принцип социального атомизма. Общественная жизнь разбивалась на массу взаимно независимых, самоопределяющихся ячеек. Это крайнее дробление жизни, обособление каждого от всех и противопоставление каждым себя – всем и есть основной факт истории германства. Он лежит в основе и государственной, и экономической системы феодализма. «Первый шаг каждого лица в общество, – говорил Ив. Киреевский, – есть окружение себя крепостью, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями». И тот же принцип индивидуального произвола *«внутри своих прав»* лежит в основе духовной жизни германского мира. От восстания Лютера и вплоть до Фейербаха, вот ее основное содержание: ничем не преграждаемое своеволие индивидуального рассудка.

Так, из пристального историко-критического анализа, оказывалось, что жизнь европейского Запада строилась на непримиримом дуализме внутренне не согласуемых начал, и необходимо было, чтобы эта жизнь выявила в определенный момент своего эволюционного процесса свое двусмысленное и, потому, беспомощное лицо. Но этого мало; неисцелимость европейской жизни была бы доказана только тогда, когда, сверх констатирования фактического диссонанса, были бы показаны еще и необходимость, и неизбежность его возникновения, а,

стало быть, и невозможность примирения без перехода на новую почву. Это и было сделано славянофилами.

Сущность общественной проблемы сводится к начертанию такого типа междучеловеческих отношений, при котором одновременно и существовали бы незыблемые гарантии порядка, и личность не чувствовала бы на себе стеснительного гнета организационных сил. Эту антитезу *идеи и лица*, общего правила и индивидуальности западная мысль не сумела преодолеть, и западная жизнь не смогла превзойти потому, что термины этой антитезы брались *отвлеченно*, в виде разомкнутых членов логической формулы. Рационально преодолеть этого противоположения нельзя, ибо для разума безусловно исключают друг друга равный для всех и не терпящий исключений порядок и неограниченное самовластие каждого, – ибо всякое стеснение, как таковое, для самоутверждающегося лица неприемлемо. В плане жизни, продуманном и логически-систематичном, неизбежно, либо свобода потерпит изъясн, либо под порядком пошатнутся устои. Из «рационализма» европейской жизни родилась ее «разорванность», тяготящая самих людей Запада: монархический деспотизм – анархическое человекобожество, косная система – необузданное своеволие мысли и эксцессы чувства, насилие во имя закона или во имя: *sic volo sic ubeo*¹⁵¹... – от этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет.

Сделанный славянофилами анализ жизненных начал европейской культуры преследовал не объективную задачу исторического понимания; на первом плане стояло то «испытание духов», которое завещано каждому христианину. И Запад был отвергнут не во имя чужеплеменности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия лежавших в основе его бытия начал. Но этого мало; отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения «в сиянье правды вечной»... И над отжившей свое и подлежащей сокрушению скрижалю западной мудрости возникла новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная, скрижаль славянского мира.

Основанному на непримиримом дуализме рассудка просвещению Европы, славянофилы противопоставляли свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставляли свое учение о Церкви и свой «сельский коммунизм», свое учение об общине. Сокровенный смысл славянофильского учения становится совершенно ясным только тогда, когда мы улавливаем, что оба эти, с первого взгляда не согласимые, учения совпадают нацело, что то, чем община должна быть в сфере внешних междучеловеческих отношений, в сфере «земной» жизни, то и есть Церковь в порядке духовной жизни личности. И наоборот, община есть та форма социального бытия, которая получается в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений.

Основная черта и Церкви, и общины характеризуется *лучше* всего отрицательно – это *не учреждения*. То есть, прежде всего, они не имеют никакого застывшего строения, которое можно было бы сгустить в какую-нибудь однозначную форму логического определения. Их строй определяется не извне, не сознательным осуществлением общеобязательного плана, каких-нибудь всеобщих обязательных правил, – а только изнутри, постоянно творчески возникая и изменяясь. Отсюда вытекает «безвластность» этих социальных типов: ведь всякая власть опирается и объективно, и субъективно на некоторый авторитет, и неразложимо связана с моментом принуждения. Отсутствие внешнего авторитета, поэтому, ведет к полному «равноправию» и всех членов Церкви, и всех членов земельной общины. Гармонизация отношений создается, так сказать, кооперативно, – молчаливым подчинением всех и каждого высшей задаче, общей цели, высшим началам, подчинением, внешнее выражение которого в единогласии (а не в большинстве голосов, и не в суждении иерархически высшей группы). В терминах религиозного опыта это означает, что

Церковь есть «единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений», а не «множество лиц в их личной отдельности», лишь внешне скрепленных единством догматического исповедания или общностью теократической юрисдикции¹⁵².

Существует глубокое и тесное сродство между отдельными чертами такой организации: «безвластностью», непосредственно определяющим значением высших начал и, своего рода, «аморфностью». Все эти свойства синтезируются в идее личности. Если для человеческого поведения единственным и решающим регулятивом служит интуитивно им воспринимаемая норма религиозного или нравственного закона, которая непосредственно внушает образ действия в каждом отдельном случае, – то сама собою отпадает юридическая регламентация жизни общеобязательными законами и постановлениями. Само собою исключается и всякое средостение между отдельной личностью и этими высшими началами. И вместе с тем, оказывается невозможной кристаллизация жизни, – ибо все находится в процессе непрестающего созидания и творчества. Но и обратно, только наличность высших начал предохраняет эту «аморфность» и «безвластие» от вырождения в хаос и своеволие: Суть дела не в отрицании власти, порядка, организации, а перерождении их из чего-то внешнего во внутреннее, в замене мозаического характера жизни органическим.

Так, быть может, слегка модернизируя, можно выразить основное содержание развивавшегося ранними славянофилами жизнепонимания. Они раскрывали его, по обстоятельствам своего времени и по обстановке своей деятельности, по большей части, косвенно, полемически, в процессе критики противоположных и общераспространенных воззрений. Свой «социализм» они противопоставляли государственничеству западноевропейской мысли, равно, и абсолютно-монархического, и конституционно-демократического типов. Православное учение о Церкви они раскрывали в противовес католическому превращению Церкви в религиозное государство и протестантскому распылению религиозной жизни. И во всех

случаях выразительно подчеркивалось, что все отвергаемые взгляды страдают одним неисходным недостатком – искажением идеи личности, урезыванием ее свободы, угашением ее значения, как творческого начала

Самоочевидно, что внутренняя организованность возможна только в союзе свободных и творчески активных лиц, волею своею осуществляющих в сознательном применении к обстановке непосредственно открывающиеся им нормы. Такими лицами и должны быть члены христианской Церкви, таковы они по смыслу церковно-евангельского учения. Отсюда резкая критика мысли о возможности системы богословского знания у Юр. Самарина¹⁵³, отсюда воодушевленная защита свободы совести, свободы слова у Хомякова и Ив. Аксакова¹⁵⁴. И тот же порядок мысли приводил к неожиданному, как будто бы, исповеданию принципа «самодержавия». Народ отказывается от власти, передавая ее, поскольку она при сложившихся обстоятельствах необходима, добровольно в чужие руки и, – что в крайней степени показательно, в руки чужеплеменные: варягов, немцев, даже татар. И не вмешивается в эту сферу действенно, сохраняя за собою лишь «силу мнения», но не решающий голос.

Так в сознании тех, кто в собственном смысле слова может быть назван «славянофилами», триада «православие, самодержавие и народность» наполнялась содержанием, безусловно отличным и несходным с тем, которое вкладывалось в нее творцами-идеологами так называемой теории «официальной народности». Для славянофилов эта триединая формула была символическим выражением их идеала органической жизни, и только.

Тот идеал, который проповедовали и защищали «старшие славянофилы», не был абсолютно нов. Стремление к органическому устройству жизни – и общественной, и личной – было общим для всей романтической эпохи, сказываясь то в четких, то в расплывчатых чертах. Достаточно назвать произносившиеся и самими русскими романтиками имена Шеллинга, Баадера, – прибавим еще Ламеннэ¹⁵⁵... И нетрудно назвать целый ряд аналогичных течений мысли в предыдущие

эпохи, вплоть до первых лет христианской Церкви. А в последующие десятилетия о том же напряженно и настойчиво говорили Лев Толстой и Фр. Ницше. Это – целый тип мирозерцания: человек есть подлинный творец и свободный устроитель по высшему закону правды и любви! Умалается ли значение славянофилов таким сближением? Ведь подлинной ценностью обладают не новые, а вечные слова!..

Между идеалом и его осуществлением мыслимы различные соотношения. Но история человеческих исканий показывает нам, что наибольшим, почти исключительным распространением пользовался всегда тот взгляд на него, который можно было бы назвать *натуралистическим*. Идеал признавался *не только нормою и мерилем* конкретных достижений человеческой жизни, *но и реальною целью* исторического развития, *подлежащею* в некоторый хронологический момент *неизбежному осуществлению*. Именно такое представление лежит в основе всякой теории прогресса, в основе всякого «исторического» миропонимания. И особенно это характерно для прошлого столетия, вся духовная жизнь которого окрашена «историзмом» и «эволюционизмом». Этические построения неизменно облекались тогда в форму «философии истории».

Так случилось и со славянофильским учением. По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и его благодати. По существу, он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани. Но он должен был быть введен в историческую перспективу для того, чтобы осветить его практическое значение в жизни человечества, чтобы определить его роль как фактора грядущей эпохи, как реальной исторической силы. И с этого пункта начинается философское «грехопадение» славянофильства.

Основной идеей историософической мысли XIX века было представление о разумной плановости исторического процесса как процесса постепенного приближения к заключительному этапу человеческой жизни, когда будут достигнуты полнота знания и всесовершенные формы существования. Намечались проходные этапы этого восхождения *всего* человечества к его цели, и тем резче отгораживался от них тот последний этап, за которым высшего

уже нет, и не мыслимо. Мало того, что таким образом идеал как бы принижался, превращаясь в, хотя и лучшее, но все же лишь явление земной жизни; в историческом мировоззрении нового провиденциализма была еще одна, гораздо более искусительная мысль. Раскрытие и воплощение поступательно-улучшающихся форм знания и жизни связывалось со *сменой народов*. Для каждой новой идеи, для каждого нового типа жизненного устройства признавался новый носитель – новый народ.

И соответственно оценочной традиции идей и укладов жизни получалась классификация народов по ценности, по достоинству. Оказывалось, что есть высшие и низшие народы; идеалы из общечеловеческих необходимо делались национальными, ибо и для последнего высшего звена исторической цели не допускалось исключения. Но, сверх того, воплощением определенной идеи всецело и ограничивался смысл исторического существования каждого отдельного народа: вся его жизнь сводилась к тому, чтобы выработать и выносить в себе тот или другой зародыш. Стало быть, даже первоначальные моменты народной жизни должны уже быть отмечены светом той идеи, которая вполне выявляется лишь потом. Отсюда ясно, что, раз есть идеи высшие и низшие, и, соответственно, народы высшие и низшие, то даже низкие стадии развития высшего народа по ценности неизмеримо превосходят относительно высокие стадии развития низших народов. Даже слабо развитые формы высшего народа стоят *над* совершенно определившимися формами жизни народов низших. Полное развитие этой мысли мы встречаем уже у Гегеля и у представителей так называемой «исторической школы» в юриспруденции. По тому же фарватеру потекла и славянофильская мысль.

Подобно тому, как германские историки в чаще тевтобургских лесов, среди полчищ Арминия¹⁵⁶ усиливались отыскать предшественников Лютера и Меланхтона¹⁵⁷, если не самого Гегеля, так и русские исследователи старались показать, что уже в отдаленные времена Киевской Руси в жизни русского народа почти что нацело осуществились те начала, которые

составляют венец общечеловеческих чаяний. В каждой мелочи, в каждой особенности русского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда, с неизбежностью вытекала идеализация старины как старины, и своего – именно, как своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь, между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового и, следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам, и возникала опасность забыть о том, что ценность создается только воплощаемой *идеей*, и впасть в культ «отвлеченной» самобытности.

Старшие славянофилы не избежали этой опасности, но настойчиво старались ее избежать. Правда, идеальную форму социальных отношений они почти сливали с фактически существующей исторической поземельной общиной русского крестьянства; правда, идеал христианской церковности слишком часто отождествлялся со всей полнотой исторического бытия Византийской и Русской Церкви, и самые злоупотребления церковной жизни нередко возводились в образец. Но ясное сознание идеала никогда не меркло настолько, чтобы исчезали из поля зрения несовершенства и темные стороны прошлого и настоящего. Самой постоянной темой славянофильской поэзии было как раз подчеркивание «грехов былых времен», «неправды черной» «и всякой мерзости» существующих порядков, и полный обличительного пафоса призыв к чистосердечному раскаянию. С резкой отчетливостью произносились – с прямым указанием на мессианистическое самовозвеличение – предостережения против духа «гордыни». «Не верь, не слушай, не гордись!» – взывал Хомяков к «России» по поводу льстивых речей проповедников «народной гордости». «Молитесь, плача и рыдая, чтоб Он простил, чтоб Он простил!» – повторял славянофильский поэт своим соотечественникам, и, вспоминая

библейский образ победоносного безоружного юноши-царя, заповедовал «не налагать на правду Божию гнилую тягость лат земных». От его взора никогда не скрывалась самосила высших начал и их универсальность.

И, тем не менее, исторической постановкой вопросов о смысле жизни в славянофильскую доктрину был внесен неразрешенный диссонанс. Общечеловеческий идеал был связан с «народным духом» одной этнографической группы, цель человеческой жизни вдвинута в узконациональную историческую перспективу. Славянство выступало в роли «самого высшего» народа. Это было ложно само по себе, если даже и отвлечься от тех опасностей, которые отсюда должны были возникнуть при ослаблении идеалистического напряжения мысли, которым, несомненно, жили первые славянофилы.

Они не замечали раздвоенности своего учения, точнее говоря, не замечали, где она коренится, не видели принципиальной порочности общепринятой историософической концепции. И в этом отношении они стояли на том же уровне, что и вся европейская мысль; нет ничего разительного в отсутствии решимости отвергнуть идею исторической планомерности и исторической предназначенности народов. Она оказалась у одного Герцена, и за то его проницательная и изящно-гибкая критика теории прогресса осталась непонятой надолго, выглядела только загадочным парадоксом. Так неожиданна была мысль, что «история никуда не идет». А между тем, только ценою этого признания можно сохранить неповрежденность идеалов и обеспечить творческое самоопределение человеческой индивидуальности...

Судьбе было угодно, чтобы на самой заре «эпохи великих реформ» крупнейшие из представителей раннего периода славянофильства один за другим покинули этот мир, – как раз тогда, когда стали возможны и свободная мысль, и свободное дело. И «славянофильство» стало быстро вырождаться. Конечно, нельзя ни отрицать, ни умалять крупных общественных заслуг таких людей, как Юр. Самарин, Кошелев¹⁵⁸, Ив. Аксаков, той реальной деятельной поддержки, которую от них получили лучшие начинания той поры. Но по отношению к идеологии вырождение отрицать нельзя. И для 60-х, а для 70-х и 80-х годов особенно, источником вдохновения служили уже не религиозно-философские трактаты Хомякова и Киреевского, не этический идеализм Самарина, а политиканствующее здравомыслие Данилевского¹⁵⁹. Его известную книгу согласно признали за славянофильский катехизис и такой искренний мыслитель, как К. Леонтьев¹⁶⁰, и официальный истолкователь позднейшего славянофильства генерал Киреев¹⁶¹, и К. Н. Бестужев-Рюмин, и даже Аф. Васильев¹⁶², более других удержавшийся на высоте бывшего энтузиазма.

Друг и литературный защитник Данилевского Н. Н. Страхов¹⁶³ открыто признавал, – и объявлял это за преимущество, – что Данилевский порвал связь с расплывчатым и безвольным гуманитарным идеализмом предыдущей эпохи и опирает свои националистические построения на трезвую почву фактов, фактов – прежде всего, и исключительно. И действительно, Данилевский исходил из чисто фактического противоположения России и Европы как «культурно-исторических типов», из эмпирически данной их взаимной враждебности. Россия – не Европа, сама Европа ее за «свою» не признает. Россия и Европа – это два из того множества независимых потоков, совершенно самостоятельных и не текущих от общего ключа, совокупность которых и образует жизнь человеческой культуры. Параллельность и независимость «культурно-исторических типов» подчеркивается Данилевским с

такой настойчивостью, что осуждается вовсе самое понятие «общечеловеческого». «Общечеловеческое» есть только абстракция, искусственное понятие, получаемое тем, что за скобку выносятся те черты, которые зараз присущи разным народам, и поэтому – понятие крайне бедное. Реальности ему не отвечает никакой. Исторической действительностью обладают лишь конкретные этнографические «виды». Отсюда вытекает, что в действенной сфере единственным стимулом может быть начало «национальной» самобытности, раскрывающееся в требовании продолжать и углублять вековую, праотеческую традицию. Выше всяких отвлеченных идей, выше науки, искусства и других «общих» благ, словом, выше всего, кроме Господа Бога, – должна стоять живая стихия народности.

Оригинальность и самостоятельность, своеобразие и себедовлеимость русского и славянского пути обосновывается здесь, таким образом, не на преимуществе его по ценности, а, единственно, на исторической или социологической его особенности. Значимость приписывается тем или другим культурным достижениям или обнаружениям славянской народности не потому, что в них усматривается откровение высших ценностей, ценностей, по достоинству превосходящих те, которыми вдохновлена культура «европейская», а просто потому, что они суть органические порождения славянского национального гения. Не потому, стало быть, что они хороши, а потому, что они свои. Нужно идти по своему пути не оттого, что он благословен свыше, а оттого, что на него толкает сила исторического рока.

Данилевский, несмотря на восхвалявшуюся всеми его сочувственниками прямолинейность своей логики, никогда не был последователен настолько, чтобы сделать последние выводы из своих посылок. Отвергая начала «общечеловеческие», отрицая возможность общечеловеческой культуры, он не замедлил заменить ее культурой «всечеловеческой». Настаивая на замкнутости культурно-исторических циклов, он, тем не менее, сравнивал их между собой и допускал возможным градуировать их по достоинству,

выдвигая на самый верх «четырехосновный» тип славянский, дающий окончательные разрешения проблемам и социальной, и государственной, и экономической, и духовной жизни. Между тем, само собою очевидно, что в чисто социологическом плане каждому типу должна быть приписана своя, несравнимая цена, как необходимому и неустранимому элементу смеси.

Страхов шел дальше и выразительно отмечал, что теорией культурно-исторических типов в корне подрезается мысль об *общечеловеческой* культурной роли славянства; славянские идеалы имеют силу и значение лишь для славянства, и в таком понимании как раз и выявляется вся глубина славянского миролюбия и терпимости – своих идеалов они не навязывают, в качестве безусловно-обязательных, всем людям, всем иноплеменникам. Из этого положения Страхова легко вывести аналогичное право других этнических единиц утверждать для себя в качестве высших культурных ценностей начала совершенно иные.

Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни кн. Н. С. Трубецким¹⁶⁴; в своей брошюре «Европа и человечество», суммирующей результаты десятилетнего раздумья, кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении «общечеловеческих» начал. Подобно Данилевскому, хотя, вероятно, совершенно вне прямого его воздействия, он исходит из социологических фактов. Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота, так сказать, культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности. Мало того, в силу этой традиционности, в силу того, что за каждым шагом стоит длинная вереница предваряющих шагов, в подлинном смысле перехода культур из одного этнического цикла в другой и не может быть. А отсюда, стало быть, все они равноценны. Иными словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, «общечеловеческой» в точном смысле слова, стоящей превыше расовых, национальных и исторических разделений. Кн. Трубецкой выражает это в парадоксально-последовательном отрицании «превосходства»

культуры современной Европы над «культурой» первобытных дикарей африканского центра. Для славянского мира отсюда вытекает императивная директива – идти своим путем, сбросив «наваждение» европейской культуры, которая, будучи совокупным порождением «романо-германцев», для одних только романо-германцев и имеет значение; но для них, очевидно, значение ее безусловно. Такой «философии истории» Н. С. Трубецкой отдает преимущество перед агрессивной, «эгоцентрической» философией «романо-германцев», притязающих на обладание абсолютными ценностями, распространяющими свое притязание на всех людей, без отношения к их роду и племени.

Так, в этом направлении националистической мысли, вопрос о национальной культуре ставится и решается всецело в плоскости эмпирического факта. И мало того, эмпирическим фактам отводится решающее значение в культурном творчестве. Идеалы и конкретные задания деятельности внушаются не автономным исканием и «переоценкой всех ценностей», а единственно «средой» и «обстоятельствами», «случайной» принадлежностью именно к данному «культурно-историческому типу», к данной «этнической группе народов». Такому национализму следует присвоить атрибут «антропологического», в противоположность этическому национализму «старших славянофилов», имея в виду оттенить, что здесь базой для «самобытности» служит особенность социологического или антропологического типа, а не оригинальность культурных содержаний. Там допускались индивидуальные вариации на вселенские и вечные мотивы, здесь принимаются незыблемые и несливаемые различные относительные мелодии.

Мы получаем, таким образом, два типа националистической идеологии, обоснованные на *этике* и на *антропологии*. Их разделяет различный подход к факту национального своеобразия.

Совершенно справедливо, что «общечеловеческой» культуры как *факта* не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально, т. е. несет на себе печать той «народной» среды, в которой оно возникло. На эту сторону в полемике с «западниками» настойчиво обращали внимание уже «старшие» славянофилы, приводя поучительные примеры «народности» в науке и искусстве. Число этих примеров можно было бы широко умножить. Но отсюда еще нельзя делать никаких прагматических заключений. Единственная, быть может, подлинно общечеловеческая книга, Евангелие Иисуса Христа, глубоко «национальна», с чем должен считаться всякий, кто хочет понять точный смысл ее речений; для этого оказывается безусловно необходимым привлечение сложного историко-филологического аппарата, который, воскрешая атмосферу иудейско-эллинстической среды первохристианской проповеди, только и может сделать возможным адекватный экзегезис¹⁶⁵. Еще более это верно для ветхозаветной части Библии: без проникновения в душу Израиля останутся немymi речи пророков. И, вместе с тем, между этими «истинными» книгами и безбрежной литературой апокрифов лежит непреходимая бездна, хотя и те, и другие одинаково национальны по форме, и с внешности как бы однородны. Но «Книги» говорят всему человечеству, – в Талмуде и апокрифических псевдо-Евангелиях¹⁶⁶ мы ощущаем национальную и хронологическую *ограниченность*. Это явление повторяется везде и всегда. Всякий «гений» говорит языком и образами своей среды и эпохи, но «что-то» выдвигает его над временем и пространством *вообще*.

Это «что-то», явное дело, лежит в содержании культурного творчества, в воплощаемой и руководящей «идее». «Вечным»

оказывается то, в чем раскрываются универсальные ценности, и в силу их, временные одежды становятся прозрачны и даже призрачны. Достоинство «культуры» определяется теми *ценностями*, которые в ней осуществляются; и поскольку есть градация ценностей, может и должна быть «лестница» культур. «Подражательность» в смысле избрания ценностей, воплощаемых в чужеплеменной культуре, – а, следовательно, усвоение некоторых ее конкретных достижений, – не может быть предметом осуждения сама по себе, и порочным подражание становится только тогда, когда оно слепо, т. е. не опирается на сознательное исповедание превосходства *по ценности* чужого над своим. И обратно, «почвенность» заслуживает одобрения только в том случае, если вдохновляется пафосом высших начал, а не просто верностью «исконным началам». В основе, таким образом, культурный национализм всецело связан с *оценкой* начал жизни.

С другой стороны, направляющее значение должно принадлежать ницшеанскому афоризму: «О, братья, можно быть беременным *только собственным* ребенком!» «Самобытность» национальная шире национального «своеобразия», совпадая по своему содержанию с понятием творчества. В этом отношении высока общественная заслуга славянофильской и народнической борьбы с «западничеством» и «ученичеством», за которыми скрывался соблазн скороспелого усвоения готовых созданий других народов и стран. Но ударение должно ставиться здесь не на определение – *"свой"*, а на обстоятельство образа действия – *"сами"*.

Истинным явится тот национализм, который синтезирует моменты творчества и служения высшим, *абсолютным ценностям*, и именно поэтому обопрется принципиально на *личность*. И тусклым антиподом будет ему *ложный* национализм, утверждающийся на *традиции* и на субъективных *симпатиях*, и имеющий в силу этого четко выкристаллизованную *программу*.

В такой плоскости и лежала та уничтожающая критика, которой подверг позднейшее славянофильство эпигонский национализм Вл. Соловьев, слова которого имели тем более

веса, что, даже и не сознавая этого, он стоял всецело на почве старых, классических славянофильских заветов. Его критика, правда, страдала многословием и «личностями», хлесткая фраза слишком часто заменяла тонкие аргументации, но основной пробел «ложного» национализма им был нащупан и освещен совершенно верно. *Лишь на почве вселенских, безусловно общезначимых начал, возможна подлинная культура*, и национальная задача славянства может лежать лишь в активном обращении себя на служение ценностям, которые будут избраны за высшее благо в свободном подвиге мысли и веры. И в этом смысле даже народное самоотречение есть подлинное самоутверждение национальности, более высокое проявление национальной самостоятельности, чем покорное следование отеческим заветам. Отрицание же «всемирно-исторического» пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей, должного в фактах, в наличном, т. е., в конечном счете, к упразднению категории ценности вообще.

Как бы ни относиться к собственным взглядам Соловьева на национальные задачи славянской России, в которых здоровое зерно было отдано в порчу ядовитым червям вульгарного «западнического» культа государства и католического теократизма, нельзя не примкнуть к его принципиальной постановке национального вопроса. Культурную ценность история славян может получить только через вольное подчинение народом себя общечеловеческим идеалам вселенского характера, подчинение, которое стало бы источником творческого подъема. Здесь Соловьев примыкает к великому русскому поэту, в тесном общении с которым складывалась и вырастала его собственная религиозно-философская система. Достоевский был верным продолжателем классических славянофильских традиций и свою веру в великую судьбу, назначенную Народу-Богоносцу, обосновывал не столько на исторических предчувствиях, сколько на том Образе Божиим, который презирал в таинственной глубине русской народной души, на способности русского духа к «всечеловечеству». Чуждый поверхностного пренебрежения и нечистой враждебности к Западу, великим

«покойникам» которого его тянуло благодарно поклониться, он будущих откровений ждал от своей родины потому, что только в ней видел тот безудержный размах личной активности, равно способный на бездну святости и бездну греха, который способен создать творчество, – потому, что только русского считал достаточно сильным и свободным, чтобы стать «Всечеловеком».

«Наш удел и есть всемирность, – говорил он, – *»стать настоящим русским»* именно и значит *стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а, в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону»*.

«Всечеловечество" и свой «культурно-исторический тип» – вот два полюса общественно-философской мысли, к которым тяготеют, соответственно, истинный, этический и ложный, антропологический национализм.

«Всечеловечество», новый «вселенский» идеал, новые мировые ценности, создаваемые и вносимые в жизнь славянством... – все это звучит, как будто, очень утопически. Защищаться от таких упреков излишне. В утопизме обвинял ведь и Христа один из его учеников, страстно веривший, что Он – Мессия, – тот из апостолов, который предал Учителя. В «Страдающем Праведнике» он не смог узнать «Избавителя рода Израилева». И для всего исторического человечества «древо крестное» уже 19 веков остается соблазном. Все помыслы и стремления обращены вперед, к тому ослепляющему моменту, когда Сын Человеческий явится на облаках небесных, с силою и славой. Чувственный реализм чуда заслоняет с силою укоренившегося предрассудка в душе человека идеализм «невидящей веры».

Тем же пороком внутренней робости запечатлена и националистическая мысль. «Дерзайте, ибо Я победил мир!» – эти слова слишком многого требуют от воли. Поверить в преобразующую и творческую мощь высших ценностей, не

требуя ни «знамений», ни «премудрости», – слишком тягостное бремя. «Людское стадо» предпочитает, чтобы его вели. И вот, создаются исторические подпорки в виде идеи богоизбранничества или исторического предназначения, и в своем прошлом народная мысль желает найти внятные пророчества о грядущем. Хочется предвосхитить его, и отыскиваются готовые формы, предобразованные уже издавна. Создается, своего рода, магическая философия истории: существуют уже и теперь, и неудержимо, стихийно растут какие-то силы – община, например, – которые развернутся в будущем в совершенную жизнь. Все это – маловерие ложного национализма.

И можно рискнуть на парадоксальное сравнение. Отечество – вот знамя ложного национализма, «страна отцов», как совокупность отстоявшихся достижений, дедовских преданий, исторической традиции. «Земля детей» – вот символ истинного, творческого национализма. И бодрящим духом исполнены титанически-дерзкие слова певца Заратустры¹⁶⁷, манящие в неведомую даль и ширь, не давая ни обещаний, ни гарантий: «Чужды и презренны мне люди настоящего, к которым еще так недавно влекло меня мое сердце; изгнан я из *страны отцов и матерей моих*. Так осталось мне любить лишь *страну детей моих*, неоткрытую, в дальнем море; к ней направляю я мои паруса, и ищу, и ищу без конца... Море шумит и бушует. Все охвачено пучиной. Вперед! Вперед! О, сердца старых пловцов! Что нам отечество! Туда направим наше кормило, *где страна наших детей!* Туда, яростнее, чем море, пусть влечет нас наша великая Тоска»¹⁶⁸...

Человеческая мудрость и премудрость Божия

Впервые: Младорус (София). 1922. № 1. С. 50–62.
Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 74–86.

Кто не со Мною, тот против Меня;
и кто не собирает со Мною, тот расточает.

Лк.11:23

В самый разгар позитивистических увлечений русского общества, когда все вопросы казались разрешимыми и уже разрешенными наукой, а вера представлялась пройденным, изжитым и устарелым этапом исторического развития человечества, двадцатилетний Владимир Соловьев выступил в Петербурге с публичными «Чтениями о Богочеловечестве»¹⁶⁹. Это была вдохновенная апология христианской веры. С одной стороны, Соловьев показывал, что только в религиозном мирозерцании достигается подлинное оправдание жизни, раскрывается и утверждается ее смысл и ценность. С другой, он, так сказать, оправдывал Богооткровения истины перед лицом человеческого разума, раскрывая глубинное совпадение содержания христианской догматики с высшими достижениями философского умозрения.

Соловьев сам называл свое мировоззрение «*философией цельного знания*» и именно в таком качестве всеобъемлющего синтетического замысла противопоставлял его исторически сложившимся системам «отвлеченных начал». Не рискуя впасть в грубую ошибку, можно сказать, что Соловьев не признавал существования заблуждений. Ложность какого-либо суждения, утверждения или оценки заключается не в его положительном содержании, не в его природе (*physis*), а в его *недолжном* положении (*thesis*) в системе знания, т.е. в неполноте или односторонности. Ни один мыслитель, по оценке Соловьева, не заблуждался вполне, не высказывал лжи по существу; ошибочно бывало только превращение частичной правды в правду исключительную и всецелую. Одно и то же положение может быть и истинно, и ложно в зависимости от того, с какими другими оно сочетается. Поэтому Соловьев воспринимает в свое построение почти что все исторически сложившиеся учения, начиная Библией и кончая социализмом и теорией Дарвина. В его понимании и Бог именно оттого есть Истина, Добро и Красота, что Он абсолютен, безусловен, бесконечен, что Он «все Собою наполняет, объемлет, двигает, созидает», что

вне Его нет ничего, иными словами, Он есть *Всеединное* начало, средоточие и цель всяческого бытия. Соответственно, и религия есть высшая истина именно потому, что она объемлет собою все и, притом, в *надлежащей* перспективе, – и, стало быть, то, что, будучи взято само по себе, в отдельности, было бы ложно, в религиозном контексте становится истинным.

Отсутствию абсолютной лжи соответствует отсутствие абсолютного зла. Опять-таки, по природе нет ничего злого, и дурным то или другое движение человеческой воли является не само по себе. «Я не признаю существующего зла вечным, – писал он, – я не верю в черта». Зло заключается тоже в неправильном *распорядке ценностей*, в искажении перспективы. Соловьев усматривает сущность зла в постановке ограниченного на место безусловного, в утверждении самости, т.е. в отпадении от Всеединства. Зло, таким образом, не обладает подлинной реальностью, не есть даже нечто самостоятельное, а есть лишь искаженная форма Добра. И преодоление зла сводится не к его искоренению, а к разрушению его односторонности, к восстановлению нарушенных гармонических соотношений.

Но этого мало. Стараясь объяснить существование зла в мире, созданном и управляемом Премудрым и Всеблагим Творцом, Соловьев приходит к утверждению *необходимости зла или греха*. Мирозозерцание Соловьева все насыщено духом историзма, заимствованным отчасти из немецкой идеалистической философии, отчасти из гностической мистики древнехристианской поры и предреформационного времени (в особенности у Якоба Бёме¹⁷⁰). Основная идея этой историософии заключается в том, что вся история разумна и при этом, в ней осуществляется некоторый *доступный человеческому постижению план*. Говоря кратко, разумный смысл временного бытия мира усматривался здесь в том, чтобы осуществилось свободное Всеединство. В силу творения мир осуществлял бы божественный план по принуждению, так сказать, насильно, целостность и единство были бы слепы и механичны. И *нужно* было, чтобы эта *первозданная гармония* распалась; чтобы все свободные существа довели до предела

свое своеволие, испытали всю тягость *неупорядоченного* хаоса и уже *свободным* избранием, свободным актом самоотрекающей воли вернулись к утраченному Всеединству. Иными словами, без грехопадения и отступления от Бога *не мог* мир стать тем, к чему его предназначал Бог. Именно *не мог*, ибо, все происшедшее, фактически, было разумно, логически необходимо, не только для конечного разума, но и для Разума вообще, – и в качестве такового предвечно предусмотрено Богом.

Исторический процесс, следовательно, представлялся Соловьеву в виде *изогнутой* линии: сперва раздробление, распадение бытия должно было, нарастая, дойти до крайних пределов хаотичности, чтобы потом постепенно происходило вторичное объединение существующего. В конце стоит то же, что в начале: единство; но в начале было голое единство, а в конце единство синтетическое, единство многого, *πάν καί ἕν*. История, по изображению Соловьева, есть «Богочеловеческий процесс», процесс постепенного установления *Богочеловечества*, *глубинного* и *свободного* единения Божеского и человеческого. Предустановленное предвечно в *Софии*, как идеальной сущности тварного мира, оно вторично восстановилось в Богочеловеческой личности Христа. Но далее оно должно распространиться на весь мир, и в этом сущность христианской истории; здесь снова повторяется *тройственный* ритм: человечество должно снова отпасть от единства, снова пройти через бездны своевольного самоутверждения, чтобы на последок дней своих прийти к совершеннейшему свободному Богочеловечеству, когда будет *Бог всяческая во всем*, и утвердятся всесовершенное Царство Божие на земле, т. е. «*полнота естественной человеческой жизни, соединяемой через Христа с полнотою Божества*».

В этой идее Царства Божия получают крайнее свое развитие все основные идеи Соловьева. Это должна быть «полнота» человеческой жизни, т. е. вся человеческая жизнь, нисколько не урезанная, должна войти в завершающий мировой синтез. *Ничто* не будет выключено как недостойное, все будет освящено. Поэтому, то будущее и рисовалось Соловьеву в

ярких земных красках. И от века уготованное Царство оказывалось в его изображении земным государством, возглавляемым земным Царем, земным Первосвященником и земным Пророком. В этот момент Соловьев ставил точку и выходило, что именно об этом царстве обетовано, что ему не будет конца... И здесь Соловьев вполне сходилась с теоретиками безбожного общественного идеала, тоже чаявшими преодоления всех жизненных дисгармоний здесь, а не там, за историческим горизонтом, у Отца светов... И так же, как они, веровал, в конце концов, в «естественное течение вещей», в незыблемые законы имманентного развития мира, «лучшего из возможных».

Соловьева часто обвиняли в пантеизме. Но не в этом лежал *proton pseudos*¹⁷¹ его религиозно-философского построения. Грань между вечным безначальным и тварным, между безусловным и конечным никогда не стиралась в его сознании; и он неоднократно, даже с преувеличением подчеркивал противоположность этих начал. Коренной изъян его мироощущения заключался в другом, в полном *отсутствии трагизма* в его религиозном восприятии жизни. Грех он воспринимал слишком узко, одним умом, и для преодоления его ему не казалось нужным разрывать непрерывность естественного природного порядка. Мир представлялся ему в виде идеально построенного механизма, неуклонно и точно повинующегося безупречным законам, данным Всемогушим и Премудрым Творцом. Оттого его так привлекала эволюционная гипотеза, и он применял ее для... доказательства Воскресения Христова, *его необходимости и, следовательно, реальности*. Ведь его «ждет и томится природа».

Нравственный дуализм Добра и Зла воспринимался им слишком абстрактно, реальности «идеала Содомского» он не ощущал. Искушения и соблазны казались ему лишь необходимыми моментами осуществления свободы, неотразимость которого для него была обеспечена разумностью сущего, предвечным изволением Бога. И пред лицом неминуемого торжества всеобщего преображения исчезали живые конкретные личности человеческие, и все внимание оттягивалось в сторону отвлеченных форм общественного и космического бытия. Для Соловьева ценнее было соединение церковей, т. е. формальное объединение всех под единой теократической властью, чем спасение индивидуальной души, мятущейся и озлобленной. Идея дороже лица. Нужно оговориться, – сказанное о Соловьеве относится лишь к первому периоду его жизни. В последние свои годы он прошел через трудный религиозный кризис, в очистительном огне

которого сгорели все его гностические и теократические утопии. Он почувствовал не только остроту греховного жала в индивидуальной душе, но и реальность, самостоятельность зла, как космического начала. Он ощутил катастрофический пульс истории и вместо посюстороннего Царства увидел «конец истории» – Страшный Суд и второе пришествие Христово.

«Все великое земное разлетается, как дым» – на этом откровении оборвалась его здешняя жизнь.

Соловьев, Толстой, Достоевский были предтечами и пророками того периода нового религиозного подъема, в который русская мысль после нескольких десятилетий безбожных и богоборческих блужданий вступила с началом нынешнего века. «Новое религиозное сознание»¹⁷² складывалось в «пылу освободительного движения», когда заветные, наследственные надежды, казалось, готовы были вот-вот осуществиться, – обстановка благоприятствовала возникновению утопий. И действительно, в возбужденном ожиданиями сознании «русская революция», – движение политическое и социально-экономическое по происхождению и своему непосредственному содержанию, – выростала до размеров апокалиптического сдвига. Но это была хилиастическая, чувственная апокалиптика, совершенно не осязающая грани, hiatus'a между «здесь» и «там», пламенно «взыскующая града», но града *здесь*. Идеал свободного всеединства повторялся здесь снова в других формах, но со всеми его прелестями и обольщениями. Религия должна *стать* *всем*, воспринять *полноту* человеческой жизни, плотной и плотской, – для «богоискателей» этот постулат превращался в задание – совместить язычество с «историческим», «церковным» христианством, умирающего Пана с Воскресшим Христом. И, казалось, при дверях уже эпоха Третьего Завета, мистического Царства Духа. В нем должна сочетаться правда эллинского чувственного натурализма с правдой аскетического спиритуализма, свобода и святость плоти с свободой и святостью духа. Соловьев ждал идеального религиозного *государства*, Мережковский, Гиппиус, Минский, Вяч. Иванов, Свенцицкий¹⁷³ – «богопьяной» (Gottgetrunken) анархической общины. И то, и другое одинаково – *рай на земле*. «Еще немного, еще одно усилие добра, – восклицал один из крупных представителей этого течения, Свенцицкий, – и раздвинутся своды небесные, мир содрогнется, как умирающий больной, и

разом засияет новое небо над новой, прекрасной, нетленной, вечной землей».

Религиозная мысль движется здесь всецело в пределах идеи Царства Божия на земле: «христианская общественность занимает место социалистического общества или идеальной демократии прежних внерелигиозных общественно-исторических построений». Предметом желаний по-прежнему является здесь *строй*, идеальный порядок как таковой. И это несмотря на то, что остро ставится проблема личности, несмотря на увлечение индивидуалистической религиозностью внецерковных мистических сект. Мало того, – несмотря на зарождающееся ощущение мирового трагизма. «Жизнь, – говорит Свенцицкий, – не гармонический аккорд, а бурный, душу надрывающий диссонанс». И вместе с тем, отказ *«религиозно осмыслить историю»*, по его мнению, был бы «самым безусловным отрицанием Бога», ибо Бог не мог создать бессмысленного, калейдоскопически-пестрого, бессвязно-эпизодического, нецельного мира. Либо история – «органический рост Космоса», либо Бога нет.

Так, восстановление нарушенной вселенской гармонии заслоняет задачу просветления и спасения отдельных индивидуальных душ.

Причина этого ясна: между смыслом мира и его разумностью ставится знак равенства, а разумность измеряется конечным, человеческим масштабом. Разумность истории отождествляется с ее планомерностью, логичностью в пределах человеческой «аристотелевской» логики. «Религиозное осмысливание жизни» превращается в один из вариантов теории прогресса, словно между разумом человеческим и Разумом Божественным различие только количественное, как между конечным и бесконечным, и в хрупкие рамки человеческого познания вместила и уловила вся Тайна Божией Премудрости...

Преодоление рационалистической ограниченности религиозного сознания было возможно только через систематический философский анализ исторической проблемы, и он привел в результате к обостренной постановке вопроса о

взаимоотношении знания и веры, иначе говоря, Премудрости Божией, от века сокровенной, и мудрости человеческой. В отчетливой и ясной постановке вопроса о сущности религиозного понимания истории, во вскрытии неизбежно присущих ему антиномий и заключается главная философская ценность русского «богоискательства».

«Знать разум всего сущего, понимать одинаково и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду доступно лишь всеведению Божию», – писал в 1902 г. С. Н. Булгаков (тогда профессор политической экономии, теперь, также, протоиерей). Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории навсегда останутся иррациональны. Для нравственного действования «уверенность в том, что прогресс осуществляется с механической необходимостью», и не нужна, и излишня; «никакие костыли не нужны для нравственного закона!» Ибо не гарантирующее знание, а дерзающая вера должна лежать в основе жизни. Другими словами, определяющее и направляющее значение должно принадлежать не лежащему где-то *впереди*, в пределах исторической перспективы идеальному строю, а вневременной и вечной норме, абсолютным нравственным постулатам.

Возможно историю рассматривать двояко: либо смотреть на нее как на «процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако, истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели», либо «усматривать над собой и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель»: тогда «пред лицом вечности бледнеют и испаряются, или же радикально переоцениваются все исторические ценности». «Мир созревает для своего преображения творческой силой божества», история «всецело есть дело воли и всемогущества Небесного Отца» и ее цель для человека и совершенно непостижима, и недостижима. Булгаков обозначает эти точки зрения, соответственно, как *хилиазм* и *эсхатологию*. Хилиазм – пассивно-детерминистичен, строгая определенность всего происходящего в истории, «фатум закономерности» для него – наивысшая реальность; «история берется здесь в таких ракурсах, что в ней не остается места свободной человеческой личности». Такова идеология марксизма, таков мусульманский фатализм, такова была апокалиптика неканонических иудейских пророков. И с этим связана абстрактность хилиастических

идеалов и откровений: речь идет всегда не о конкретных фактах, не об определенных эпохах, а о типах или схемах, о будущем вообще, – ибо все друг на друга похоже и повторяется. Эсхатология – существенно трансцендентна, она живет мыслью о другом мире и о предстоящем уходе из этого. И потому, она лежит в совершенно отличной религиозно-метафизической плоскости – пути Промысла несоизмеримы человеческим путям, тамошнее не похоже на здешнее. Зло ощущается здесь как реальная, самоутверждающаяся сила, и мировой, и исторический процессы – как метафизически реальная трагедия. Но разыгрывается она за пределами эмпирической истории. «Для христиан, – говорит В. Ф. Эрн¹⁷⁴, близко подходящий в этом смысле к Булгакову, – будущее – не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а *катастрофическая картина все растущих взрывов*; наконец, последний взрыв, последнее напряжение, – и тогда конец *этому* миру, начало Нового, Вечного, абсолютного Царствия Божия». И «будет, некогда, день, и погибнет в громах и молниях великого Страшного Суда старый мир, Ангелы вострубят, небеса совьются, как свиток, Время исчезнет, Смерть победится, и из пламени преображения возникнет *новая земля под новыми небесами. Тогда этого мира уже больше не будет*».

В такой перспективе совершенно ясно, что «собирать сокровища» нужно не на земле, где все тленно, а на небесах... И переводя это на язык обыденный, нужно сказать – ценность не в тех или иных формах эмпирического существования, а – в душе человеческой. Меняется способ оценки: на смену прежнему, хронологическому, когда достоинство исторического достижения однозначно определялось его расстоянием во времени от венчающей идеальной цели, приходит вневременный, – и приговор произносится, в зависимости от того, какое содержание воплощено в данных формах. Этим личность окончательно изъемлется из-под владычества времени и рока. Во все времена и у всех народов оказываются возможными праведники. Каждая эпоха оценивается сама по себе, измеряется одним и тем же, не меняющимся в

исторической перспективе, мерилom – абсолютной, религиозно-нравственной нормой.

И все-таки время существует. Мы живем в истории. И, хотя история не поддается безвредному рационализированию, не может быть «осмыслена» логически без того, чтобы не обесмыслиться этически, – все же какой-то «смысл» она имеет, если только миром правит Бог. Но этот смысл не может быть постижимым, не может сполна исчерпываться никакими человеческими определениями. Это поистине – тайна.

Так вопрос о смысле истории приводит к вопросу о вере. *История имеет смысл и история непостижима, загадочна. Эта антиномия разрешается тогда, когда расчленяется смысл, познаваемый от смысла веруемого.*

В основе противоположения знания и веры лежит глубокая психологическая и этико-метафизическая противоположность – свободы и необходимости. Знание и вера рождаются из различных мироощущений, в разных плоскостях: как удачно выражается Н. А. Бердяев, если вера есть «вещей обличение *невидимых*», то знание следует назвать «обличением вещей *видимых*». *"Знание – принудительно, вера – свободна"*; «знание носит характер насильственный и безопасный, – пишет Бердяев, – в вере, в обличении невидимых вещей, в волевом избрании иных миров есть риск и опасность. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть, рискует или сломать себе голову, или все приобрести... Требование от веры гарантий, даваемых знанием, представляется похожим на желание пойти ва-банк в азартной игре, предварительно подсмотрев карту». Психологическую природу веры характеризует знаменитое тертуллиановское выражение «*credo quia absurdum*»¹⁷⁵. *«Нужно рискнуть, согласиться на абсурд, отречься от своего разума, все поставить на карту и броситься в пропасть...»* – только этот подвиг самоотречения и самоотдачи переводит за «слишком человеческие» пределы. И раскрывается разумность мира, но не человеческая, а Высшая, Вечная, Божественная. «Я верю в Бога моего, – формулирует Бердяев религиозную установку сознания, – *не потому, что доказано мне бытие Его, что я принужден к принятию Его, что гарантирован я залогами с небес, а потому, что я люблю Его*»...

Так знание и вера сводятся, соответственно, к покорности и дерзновению. И вместе с тем, лишь в вере постижение смысла связывается жизненно с познающей личностью, только вера есть событие, глубоко и широко врезающееся в ее жизнь. А знание – скользит по поверхности. И, мало того, односторонний интеллектуалистический идеал познания возводит эту поверхность в норму: он настаивает на внереальности, на «идеальности» познания, на том, что знание не есть событие,

что в нем не происходит существенного касания с действительностью, с «мирами иными». В глубине чувствуется дух отчуждения, холодности, равнодушия, – тогда как истинная вера всегда пламенна, всегда – любовь.

С наибольшей яркостью и полнотой этот цикл мыслей раскрывается в религиозно-философской концепции священника о. П. А. Флоренского, книга которого «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» является, без сомнения, самым значительным фактом в русском религиозном движении последнего времени¹⁷⁶. Здесь совмещается необычный захват философской и богословской эрудиции, и сила, и гибкость диалектики с высокой напряженностью интуитивных прозрений и глубиной непосредственного религиозного чувства. «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов – так мне хотелось бы выразить общее стремление моей книги», – начинает о. Флоренский свое вводное обращение к читателю; и вся его книга написана именно на основе такого «живого религиозного опыта», опирается на «опытные данные» и, при том, на данные опыта церковного.

Основная идея Флоренского – это противоположность познания рассудочного и познания духовного, которую он раскрывает прежде всего применительно к словам Христа: *«утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам»* (Мф.11:25). «Истинная человеческая мудрость, истинная человеческая разумность недостаточна по тому самому, что она человеческая. И, в то же время, умственное «младенчество», отсутствие умственного богатства, мешающего войти в Царство Небесное, может оказаться условием стяжания духовного ведения. Но полнота всего – в Иисусе Христе, и потому ведение можно получить лишь через Него и от Него». Оттого-то *«из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя, но меньший в Царстве Небесном больше его»* (Мф.11:11).

Для человеческого разума познание истины, как обретение непререкаемой достоверности, решительно недоступно, и единственный достижимый им результат, это – скептическое

еросхе, воздержание от всякого утверждения; психологически это вовсе не ataraxia, не «глубокое спокойствие отказавшегося от каких бы то ни было высказываний духа», а – невыносимое духовное боре́ние среди неизвестностей, «какой-то нечленораздельный философский вопль», «поистине огненное терзание». Выход только в вере; для этого надо отказаться от *догматической* предпосылки, будто «из недостоверного не может получиться достоверного», и – *дерзать*. «Кто не хочет погубить душу свою, те пусть же пребывают в геенне, в неугасимом огне еросхе, «где червь их не умирает, и огонь не угасает» (Мк.9:44,46,48)». Так поступали ариане¹⁷⁷, соблазнявшиеся рассудочною непонятностью никейского символа¹⁷⁸, логическим бессмыслием *omoousios*¹⁷⁹; слова упрека, брошенные Евномием братьям-каппадокийцам¹⁸⁰, «вы дерзаете учить и мыслить невозможное» – есть типическое выражение рассудочного соблазна пред откровенной Истиной, выражение худшего из видов безбожия так называемой «разумной» веры. Здесь непризнание «вещей невидимых» лицемерно маскируется, – признается бытие Бога, но отвергается самое существо Его – «невидимость». *Верить* надо «вопреки стомам рассудка», мало того, *именно* потому, что рассудок к данному утверждению веры враждебен. «Обливаясь кровью, буду говорить в напряжении: Credo quia absurdum est. Ничего, ничего не хочу своего, – не хочу даже рассудка. Ты один, – Ты только. Die animae meae: Salus ta Ego sum!¹⁸¹ Впрочем, не моя, а Твоя воля да будет...» «Надобно стать на вполне новую землю, о которой у нас нет и помину. Мы даже *не знаем*, есть ли в действительности эта новая земля, – не знаем, ибо блага духовные, которых мы ищем, находятся вне области плотского познания: они – то, «чего око не видело и ухо не слышало, и что на сердце человеку не восходило» (1Кор.2:9; ср. Ис.64:4)». «Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас *решительно невозможно*», но «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» (слова Паскаля) приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. «Человекам это невозможно, Богу же

все возможно (Мф.19:26; ср. Мк.10:27).» «Не интуиция и не дискурсия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного *откровения* самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым». А путь к стяжанию Духа – путь умного делания, внутреннего подвига духовного. *Христианская философия* есть «философия личности и творческого подвига».

По содержанию озарения Духа религиозные откровения решительно неместимы в логические рамки, для мысли – они *антиномичны*, внутренне противоречивы. И в этом факте противоречий, пронизывающих всю область религиозной догматики, обнаруживается не ее, а *наша слабость, наш грех*. И только потому, что догматы противоречивы, в них можно (фактически возможно) *верить* – будь они понятны, «верить тут (было бы) нечему, очищать себя и творить подвиг – не для чего»: все было бы легко и просто, *общедоступно*. И Флоренский показывает действительную наличность «догматических антиномий», между прочим, у апостола Павла. Эти видимые непросвещенному взгляду противоречия претворяются в цельность для духоносного взора. Самый яркий пример являет собою эсхатологический догмат: если исходить из понятия о Боге как Любви, то «*невозможна невозможность всеобщего спасения*»; если исходить из идеи твари как свободного создания Божия, то нельзя «допустить, чтобы могло быть спасение без ответной любви к Богу», и при этом, любви свободной, не принужденной Богом, т. е. «*возможна невозможность всеобщего спасения*». Идеи прощения и воздаяния неизбежно предполагают друг друга и, в то же время, друг друга исключают. Одинаково несомненно и то, что будут вечные муки, – ибо ведение Истины и общение с нею может быть только вольным, – и то, что будет всеобщее восстановление, *apokatastasis*, – ибо Бог любовь. И лишь вере открываются *ta eschata*¹⁸².

Но вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный ее уклад, определенный *tonos*¹⁸³ ее, – *целостность*, или *целомудрие* духа. Достижима эта ступень духовного строя лишь в Церкви.

Но Церковь не есть нечто, поддающееся формально-логическому определению. «Нет *понятия* церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он». «Самая эта неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывает ли, что церковность – это жизнь, особая новая жизнь, данная человекам...» И можно ли Тело Христово, "полноту наполняющего все во всем» (Еф.1:23) уложить «в узкий гроб логического определения»? В этом смысле познание истины и есть *истинная* жизнь.

Познать истину в подлинном и глубочайшем смысле, это значит не скопировать или пассивно отобразить в своем сознании что-то, стоящее вне познающего и ему, в существе своем, чуждое и безразличное. *Познать истину значит – стать истинным*, т. е. осуществить свое идеальное, предвечное Божественное назначение или, как выражается В. Ф. Эрн, найти и выявить свой «софийный лик», найти свое подлинное «место во вселенной и Боге». «Истина», по его выражению, «может быть доступна человеку только потому, что в человеке есть место Истине», т.е. он есть образ Божий, и ему доступен бесконечный и постоянный рост в осуществлении вечной идеи своего существа. Единственный путь истинного ведения – это путь христианского подвижничества. Познать истину может лишь тот, кто раскроет в себе «внутреннего человека», кто станет тем, чем ему предназначено быть таинственным изволением Божиим и чем он был бы, если бы не было грехопадения.

Таковы предельные достижения русской религиозно-философской мысли.

Начав замыслом всеобъемлющего религиозного синтеза, приятия и освещения всей жизни в ее теперешнем, эмпирически данном виде, она кончает полным отречением от мира и всего, «еже в нем», тем более полным, что оно совершается не во имя отрицательного нравственного значения «мира», а во имя его полной бесценности. Борьба со злом переносится в новую плоскость: религиозно воспринимаемое зло отлично от того, что признается злом в пределах «естественной» жизни – мы видели, что знание, мудрость есть зло пред судом веры. И в глубинах религиозного сознания совершается духовный нравственный подвиг: отречение от своего разума, от «понимания» – его первый шаг; *откровение* – его содержание.

В исходном пункте – ощущение божественного элемента в человеческом разуме; в заключительном прозрении – исповедание тщетности и суетности человеческой мудрости. «Проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которой никто из властей века сего не познал... А нам Бог открыл это Духом Своим, ибо Дух все проникает, и глубины Божии» (1Кор.2:7,8,10).

Мы бесконечно далеки от того, чтобы приписывать значение безусловной, канонической достоверности результатам и достижениям русского религиозного искания. Но необходимо признать принципиальную правильность вновь избранного пути. Его сила не в самоутверждении логического познания, а в смирении самоотречения пред тайной Божией и в жажде подвига. И, не рискуя ошибиться, можно сказать, что один, по крайней мере, совершенно не подлежащий сомнению урок вынесла из этого процесса исканий и борений православная богословская мысль: за образец и источник вдохновения христианское умозрение должно брать не те богодухновенные начальные слова Благовестия Евангелиста-Богослова, которыми вдохновлялась святоотеческая мысль

первохристианской эпохи, а, так сказать, более элементарные, ближе подходящие к ограниченным силам падшего создания слова, которые писал коринфской церкви апостол Языков¹⁸⁴. На вершинах Богомудрия ощущается и осязается Логос, раскрывается Премудрость Божия. Но начинать сразу с таких высот и непосильно, и небезопасно. В начале должно стоять покаянное сознание немощи своего разумения, «трепет тайны».

Ибо написано: «погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (Ис.29:14)... «потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1Кор.1:19,25).

В мире исканий и блужданий

Впервые: Русская мысль. 1922. Т. 43. № 4. С. 129–146 (первая и вторая части); там же. 1923. Т. 44. № 3–5. С. 210–231 (третья часть). Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 172–209.

I. Знаменательный спор

(«Переписка из двух углов» Гершензона и Иванова)

«Каждый бьется по-своему, многие мудреют и крепнут...» – читаем мы в недавно опубликованном письме одного из оставшихся «там», на родной чужбине (газета «Руль», № 364 за 27 января с. г., в статье Лоллия Львова «Мы и они»). Эти борения и искания для нас, пребывающих за рубежом, почти всецело неизвестны и тайны; лишь урывками, через множество посредств, достигают до нас сбивчивые и спутанные вести, и безмерно трудно сочетать их в сколько-нибудь определенный и отчетливый образ. И все же, чем далее, тем все более несомненным становится, что какая-то духовная работа «там» продолжается, что ни бытовой развал, ни житейские тяготы, ужасы и потрясения не усыпили, не оглушили, не затуманили тревожных и вопрошающих. Пусть это совершается подспудно, пусть разрозненно, – лишь в немногих, «избранных» душах: ни делание духовное, ни делание душевное статистическому учету не подлежит, и не на путях этого учета устанавливается его вес, смысл и значительность. Понять и сознать ту творческую духовную работу, которая совершается ныне в России, – есть задача настоятельная и властно требующая к себе самого пытливого внимания. И, чем скуднее доступный нам материал, тем пристальнее должен быть анализ всякого проявления создаваемой культурной жизни потусторонней России. Именно с этой точки зрения представляется «человеческим документом» важности чрезвычайной, изданная в 1921 г. в Петербурге (издательство «Алконост») «Переписка из двух углов» Вяч. Иванова и М. О. Гершензона¹⁸⁵. За каждым из авторов стоит долгая история исканий, – в нижеследующих строках я отвлекаюсь от всего того, что представлялось бы бесконечно важным историку русской мысли: я хотел бы выделить лишь то, чем эта «переписка» характерна для современности, – ее собственное идеологическое ядро. Ибо и те вопросы, которым она посвящена, и то, как они ставятся, и то, как обсуждаются

они, – все это носит на себе яркий знак современности, свежести, новизны.

Разделяет Иванова и Гершензона не столько различие их мировоззрений, противоположность идеологий, сколько различие самих психологических типов, самого подхода к жизни, стиля и тону их духовного опыта. Гершензон, по меткому выражению Иванова, переживает культуру не как живую сокровищницу даров, «но как *систему тончайших принуждений*»; «для меня же, – говорит Иванов, – она лестница Эроса и иерархия благоговений» (курсив здесь, как и повсюду, мой. – Г. Ф.). Гершензон грезит о том, чтобы сбросить, «как досадное бремя», отяготительный груз «умственных достояний человечества», потопить в волнах забвения «память о всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек», нагим, легким и радостным; ему «мерещится, как Руссо, какое-то блаженное состояние – полной свободы и ненагруженности духа, райской беспечности», той первобытной невинности, когда ничто не стесняет «первозданный дух» человеческий, – ему хочется «идти, где вздумается, неистоптанными дорогами, неисхоженными тропами»; ему кажется, что это было бы «весело». Иванов мечтает о другом, – о пламенной смерти, об огненном перерождении духа, которое возможно всегда и везде, – «в каждом центре любого горизонта», независимо от исторических одежд, независимо от возраста культуры; но возможно единственно только внутренним напряжением воли, дерзновением «веры», мощно и всевластно разрывающей всякие путы и узы. Идеал у обоих один и тот же: «чтобы личное стало опять совершенно личным и, однако, переживалось бы как всеобщее, чтобы человек знал во всяком своем проявлении, как Мария, заодно и свое дитя, и Бога», – формулирует его Гершензон и повторяет за ним Иванов; но пути к этому идеалу видятся им разные. Они оба одинаково – «индивидуалисты», но в основе их построений лежат разные понятия личности. И именно этим различием, *различием*, в конечном счете, *самочувствия* и объясняется все

их расхождение, все их различие в понимании и оценке «культуры».

Индивидуализм Гершензона – это *абстрактный формальный индивидуализм*. Он хочет «полной свободы», «свободы сознаний и исканий», «первоначальной свежести духа», свободы от всего, что не родилось в его собственной личности, что уже создано, что дается извне, – прежде всего, свободы *от* сложившегося быта, свободы от исторической сложности. И все внешнее, все, не им созданное, он отвергает, – оно его тяготит, мешает его деланию, связывает его силу и волю. *Чужие* достижения отравили духовную атмосферу, опутали тончайшею сетью растлевающих соблазнов человеческую душу, спеленали ум и волю. «С ядом в крови, с изнеможением в кости нельзя выйти на свободу», – восклицает он. «И вера, и любовь, и вдохновение, – все, что способно освободить дух, – все в нас заражено и болезненно, и потому не освобождает. Как вы хотите, – недоумевает Гершензон, – чтобы на почве, заваленной глыбами вековых умопостроений и систем, несметными осадками старых и новых идей, уставленной в беспорядке мавзолеями «духовных ценностей», – непререкаемых ценностей веры, мысли, искусства, – чтобы на такой почве возражали могучие дубы и нежные фиалки. На ней прозябнут, разве, чахлый и жидкий куст, да плющ развалин». Для Гершензона единственная «ценность» – его собственная, самобытная и самодовлеющая личность, и он открыто сознается, что «вовсе не знает и не хочет знать, что встретит человека за оградой покинутой тюрьмы...». «Что он там встретит, безразлично», важно, что наличные «ценности», доставшиеся ему по наследству, а не выработанные им самим, ему мешают, – он «видит *только* преграду и провозглашает *только* свое отрицание». Конечно, какой-то «положительный идеал» уже созрел в его сознании, и он-то и движет им; но «этот идеал смутен и неизречен»: будь он иным, будь он системой, доступной наименованию и объяснению, он был бы мертвен и бессилён. Важен не он, а порыв к свободе.

Нет и не может быть никаких абсолютных, никаких объективных ценностей, – так можно формулировать точку

зрения Гершензона. «Объективная истина и есть, и нет, – говорит он сам, – она реально существует только как путь, как направление, но ее *нет как законченной данности*, которую можно и должно усвоить себе». «Откровения истины, нисшедшие на отцов, – жалуется он, – превратились в мумии, в фетишей и уже не вонзаются в душу, как благостно-разрушительный и плодотворный заряд, а заваливают ее сверху глыбами гранита и щебнем распавшихся идей». И это не случайность, – это есть внутренняя неизбежная закономерность развития всякой идеи: первоначально она «зарождается в личности», и только пока она принадлежит ей одной, пока не выходит из ее тайников, она полна, свежа и цветуща; потом она замечается и принимается миром, и сразу же «дифференцируется, разлагается на специальные силы, на частные смыслы, в которых нет ее полноты и, значит, нет ее сущности»; наконец, она становится «общепризнанной» и превращается в деспота: «венценосная ценность холодна и жестока, а с годами и вовсе каменеет, превращается в фетиш», в идола, хуже того – становится «вампиром». «Я знаю слишком много, – описывает Гершензон свое чувство, – и этот груз меня тяготит. Это сознание *не я добыл* в живом опыте; оно общее и чужое, от пращуров и предков; оно соблазном доказательности проникло в мой ум и истомило его. И потому, что оно общее, сверхлично доказанное, его бесспорность леденит мною душу. Несметные знания, как миллионы неразрывных нитей, опутали меня кругом, – все безликие, все непреложные, неизбежные до ужаса. На что они мне?» Так *самоутверждение личности, взятой и понятой как голая самость, как бездверая «монада», приводит к упразднению ценностей вообще, приводит к своеобразному ценностному солипсизму: только я и мои порождения – ценны, а все прочее – тлен и суета, прах и обуза. «Что было во мне потребностью сердца, объявлено моим священным долгом, – восклицает Гершензон, – взято из моих рук как любимое – и поставлено надо мной как миропомазанник». И ему хочется «свергнуть тирана, чтобы снова обнять в нем сына», снова сделать ценности личными. И это можно, только отвергнув их общезначимую обязательность,*

отвергши все отвлеченные ценности, выросшие из частных и индивидуальных, – Искусство, Собственность и Нравственность, Церковь и Религию, Национальность, Культуру... Должна остаться *только «личность»* и ее «неискоренимые влечения». «Может быть, – догадывается Гершензон, – человеку нужно было от изначальной свободы пройти через долгий период дисциплины, догматов и законов, чтобы снова, уже иным, выйти на свободу: может быть, так. Но горе поколениям, на чью долю выпал этот средний стадий – путь культуры». И эта проблематическая необходимость ничего не оправдывает и не облегчает. «Я знаю и верю, что возможно иное творчество и другая культура, не замуравливающие всякое благо в мумию и всякую ценность в фетиш». «Какая-то другая воля во мне с тоскою отвращается от культуры, от всего, что делается и говорится вокруг. Ей скучно и не нужно все это, как борьба призраков, мечущихся в пустоте, – она знает иной мир, предвидит иную жизнь, каких еще нет на земле, но которые станут и *не могут не стать*, потому что в них осуществится подлинная реальность; и этот голос я сознаю голосом моего подлинного «я».

Так Гершензон противопоставляет *одну культуру – другой*: стало быть, не в том суть дела, что создалась *"вообще"* культура, а в том, что создалась – почему-то – *не та*, не подлинная культура, а какое-то ядовитое и уродливое подобие ее. И в этом пункте совершенно ясным становится внутренняя раздвоенность его замысла обосновать культуру на «чистой» личности: эта неотразимость и неминуемость, эта подлинная «реальность» и долженствование исторических свершений не есть ли тоже узы и гнет, не есть ли груз и безликое давление «отъинуду»? Не есть ли эта, на «самочувствии» и «самопрозрении» основанная уверенность в благополучном наступлении – когда-нибудь – радостных времен – тоже общая и отвлеченная «ценность», «доказательностью» своею пеленающая личные дерзания? Не есть ли она – «данное», хотя бы и в полусознательном опыте, не есть ли она – нечто «законченное», а уже не «только путь»? И не должен ли абстрактно-формальный индивидуализм останавливаться у

порога созиданий, истощая нацело свои силы во вдохновении разрушающей страсти? Можно поставить вопрос иначе: требуя хождения по «неисхоженным тропинкам», «первозданный дух» свободы ли своей требует, или *просто лучшего и верного пути*? В том ли дело, что старый путь – торный, и слаще продираться сквозь чащу и подымать целину, или в том, что старый путь – не туда ведет? И еще, – восставая на то, что есть, что сложилось, – во имя *нового*, обнаруживает ли сознание свою силу или свою слабость, усталую и немощную, утверждает ли себя воля или *рвется к счастью* блаженства, простора и *покоя* – из бесконечной сложности бытия? Поставить все эти вопросы, это значит поставить вопрос о том понятии личности, которое подсказало Гершензону все его утверждения и мысли.

Вяч. Иванов и косвенно, и прямо ставит эти вопросы и отвечает на них своим исповеданием веры. «Наша истинная свобода, – пишет он Гершензону, – наше благороднейшее счастье и благороднейшее страданье всегда с нами, и никакая культура у нас его не отнимет». Живому духу не страшны мертвые идола, – но преодолевается эта мертвенность только на путях внутреннего оживотворения, глубинного, существенного порыва и взлета. *Только верою* преодолевается, убивающий душу, «соблазн» культуры, только ею дерзновение разрывает путы; «от факта веры нашей в абсолютное, – говорит Иванов, – зависит и свобода внутренняя, – она же сама жизнь». Верующий уже не живет «всецело» в культуре, всегда относительной, – он уже не всецело «имманентен» ей, не сливается, не растворяется в ней; он живет в Боге, а «жить в Боге», это значит уже непосредственно, интимно соприкасаться с «бытием абсолютным» и тем самым существенно преодолевать всякую ограниченность и условность. «Жизнь в Боге – воистину жизнь, т.е. движение, – говорит Иванов, – это духовное возрастание, лестница небесная, нагорный путь». И для того, кто вступает на этот путь становления через умирание (гетевское «*stirb und werde!*»¹⁸⁶), сама культура оживает, перестает быть только «монументом», только «равниною развалин, или полем, усеянным костями». «Есть в ней и нечто,

воистину священное: она есть память не только о земном и внешнем лике отцов, но и о достигнутых ими посвящениях. Живая, вечная память, не умирающая в тех, кто приобщается этим посвящениям... Ибо последние были даны через отцов для их отдаленнейших потомков, и ни одна йота новых когда-то писем, врезанных в скрижалях единого человеческого духа, не пройдет. В этом смысле не только монументальна культура, но и инициативна в духе», – она будит и вдохновляет. Монументальна культура только для упадочного духа, для «омертвелой памяти», – для духа, который не способен больше прозревать то подлинное и существенное, что некогда раскрывалось отцам. «Дух не говорит больше с декадентом через прежних возвестителей, говорит с ним только душа эпох; *духовное оскудение* обращает его исключительно к душевному, он становится всецело психологом и психологистом». Декадент не может перейти заколдованной грани своей субъективности, – и тогда-то культура начинает тяготить и беременить душу; тогда и рождается мечта освободиться от нее «забвением» и отречением. «Мечта Руссо, – говорит Иванов, – происходила от его безверия». И мечта эта – обманчивая греза. «Не стряхнет (человек) с плеча ненавистного ига мертвящей преемственности, отменив ее насильственно, потому что она вырастет на нем сама собою снова, – как горб неразлучен с верблюдом и тогда, когда он скинул со спины вьючный груз, – *но освобождается от этого ига дух – только взяв на себя иное, – «легкое иго»*. «Разучиться грамоте и изгнать муз (говоря словами Платона)¹⁸⁷ – было бы только паллиативом: снова выступят письмена, и их свитки отобразят снова то же неизменное умоначертание прикованных к стенам узников Платоновой пещеры». Свобода, «истинная и творчески действенная», добывается «*не выходом* из данной среды или страны», «не поверхностным разрушением внешних следов и доказательств» былого, – но «восхождением»; и «пуста свобода, украденная забвением»... «Не помнящие родства – беглые рабы или вольноотпущенники, а не свободнорожденные», не возродившиеся к новой жизни люди. Есть только один способ не быть «понурым и унылым»,

«унылым гостем на темной земле», – это *«огненная смерть в духе»*... «Будем верить в жизнь духа, – взывает Иванов, – в святость и посвящения, в незримых святых окрест нас, в бесчисленном сонме подвизающихся душ, и бодро пойдем дальше, не озираясь и не оглядываясь, не меря пути, не прислушиваясь к голосам духа усталости и косности – о «яде в крови», об «изнеможении в кости»... Надо воскреснуть духом и тогда воскреснет и все окрест... *Без веры в Бога человечество не обретет утерянной свежести*, – заключает он, – напрасно сбрасывать с себя устарелые одежды, *нужно скинуть ветхого Адама*. Молодит только вода живая». И, обращается он к Гершензону, «предносящийся Вам образ обновленного общежития «без муз и письмен», как бы прельстителен он ни был, – обманчивое сновидение и *decadence*, как всякий руссоизм, если грезящийся Вам людской сонм не молитвенная община, а новые всходы таких же порченных, как мы сами»...

Вся сила указаний Иванова обращена как раз на то понятие личности, которым определяется вся совокупность утверждений Гершензона. Он упрекает тех, кто сгибается под тяжестью исторической ноши и хочет ее преодолеть внешне, – «опрощением, – в психологизме, т.е., в сущности, в потере *чувства реальности*: для декадента «умолкли пророчества», ибо стала к ним невосприимчива замкнувшаяся в себе душа. Анархическое своеволие и бунт против культуры есть обратная, соотносительная сторона этого онтологического и ценностного солипсизма: индивидуальность «хочет» только себя, кроме себя ничего не ощущает как подлинное и ценное. Пустынею лежит перед нею мир, ибо она угрюмо замыкается в своей монадологической самости. И все тягостное наваждение рассеется тотчас же, как она прозреет и увидит, что мир – жив. Не потому приемлет Иванов историю и культуру, что исполнен к ней «сыновнего почтения» и склоняется перед ее созданиями как чем-то сложившимся и потому неизбежным, – не в «стихийную эволюцию культуры» он верит, а в *реальность* мира, в то, что в космосе – *есть* реальность, что воистину *realia* и *realiora*¹⁸⁸ со всех сторон окружают человека. Не одинок и не уединен человек в мире, – мир исполнен смысла и

символичности, в нем нечто подлинное раскрывается и возвещается. Я «не принадлежу к тем запуганным, – пишет Иванов Гершензону, – которые все изреченное мнят ложью. Я привык бродить в «лесу символов», и мне понятен символизм в слове не менее, чем в поцелуе любви. Есть внутреннему опыту словесное знаменование, и он ищет его, и без него тоскует, ибо от избытка сердца глаголят уста...» *История для Иванова – символ, откровение*: за истертыми письменами он прозревает когда-то вложенный в них *вечный* смысл, *вечную* правду. Дух чувствует ее через всякие одеяния и покровы. Не эмпирическое бытие приемлет Иванов, а его живой и непреходящий смысл, и не принуждение навязывающейся неотразимости руководит им, а вольное избрание. И когда он говорит о грядущей эпохе «великого, радостного, всепостигающего возврата», когда с надеждою пророчествует, что некогда вновь «забьют промеж старых плит студеныя ключи, и кусты роз прозябнут из старых гробниц», – не на естественные законы жизни он опирается и не на научные предсказания: он верит в *смысл жизни* и в силу *человеческого творчества*. «Я утверждаю, – говорит он, – что в личности, – в духе, ее оживляющем – и гора Нево, и сама обетованная земля...» Это не значит, что есть, и «значама» только индивидуальность, – это значит, напротив, что *личность властна припасть к источнику животворящему и живоносному*... «Истина, любовь, красота, – говорит Иванов, – хотят быть евхаристическими: «Ешьте Мою плоть и пейте Мою кровь; плоть Моя истинно есть пища, и кровь Моя истинно есть питье»... Должно ценности быть распятой и положенной во гроб, и заваленной камнем, и запечатанной печатями: сердце увидит ее воскресшей в третий день...» «Мария перед крестом – вот символ сердца перед великою правдой *вселенской ценности*». *Вселенская ценность*, ценность абсолютная и всеобщая, но, тем не менее, вовсе не насильственная, не принудительная, а обретенная в тяжком подвиге самоотверженных исканий, – вот в чем разгадка приятия культуры Вяч. Ивановым. Он верит в Бога и в личное бессмертие, и именно поэтому, при виде уныния и тоски своего сожителя по комнате, первая мелькающая у него догадка: «Вы усомнились в личном

бессмертии и в личном Боге», – с этого начинается переписка. Вера в Бога и в Его откровения в мире спасает Иванова от упадочнического томления, – он бодр и радостен, он – «веселый странник на земле» именно потому, что он знает, что он – не один, что не один он – «ценность»; не в себе самом и не из себя он должен построить свое «счастье»... «Ясно вижу, – пишет он, – что не найти мне в моей мнимой личности и ее многообразных выражениях ни одного атома, подобного хотя бы только зародышу самостоятельного, истинного (т. е. вечного) бытия. Я – семя, умершее в земле; но смерть семени – условие его оживления. *Бог меня воскресит, потому что Он со мной...*». «Поистине, – сознается Иванов, – и вряд ли легко дается и переносится это сознание, – я не чувствую в себе самом ничего, могущего притязать на вечную жизнь. Ничего, кроме того, что уже, во всяком случае, не я, кроме того всеобщего и вселенского во мне, что связует и духовно осмысливает, как некий светлый гость, мое ограниченное и неизбежно временное существование во всей сложности его причудливого и случайного состава. Но мне кажется все же, что этот гость недаром посетил меня и во мне «обитель сотворил». Цель его, думается мне, одарить гостеприимца непонятным моему рассудку бессмертием. Моя личность бессмертна не потому, что она уже есть, но потому, что призвана к возникновению. И, как возникновение, как мое рождение в этот мир, – оно представляется мне прямым чудом». Этот «светлый гость» – не искра разлитого во всем мире безличного божества, не «часть» вселенской жизни, – нет, для Иванова это – «живой бытийственный принцип, более содержательный, чем я», и потому «принцип» *личный*, это живая Божественная Личность. «Из него я возник, и во мне он пребывает. И если не покинет меня, то создаст и формы своего дальнейшего во мне пребывания, т. е. мою личность. Бог не только создал меня, но и создает непрерывно, и еще создаст. Ибо, конечно, желает, чтобы и я создал Его в себе и впредь, как создавал доселе. Не может быть нисхождения без вольного приятия; оба подвига в некотором смысле равноценны, и приемлющие становятся равными по достоинству Нисходящему. Не может Бог меня

покинуть, если я не покину Его». И так, внутренний закон любви, в нас начертанный (так как мы без труда читаем его незримую скрижаль), – уверяет нас, что прав ветхозаветный псалмопевец, когда он говорит Богу: «Ты не оставишь души моей во аде, и не дашь святому Твоему увидеть тление...» – Не в поглощении личности сверхличным началом – упование Иванова, а в ее утверждении в вечности, в ее личном бессмертии (в узком и строгом смысле слова), благодатно ниспосылаемом и даруемом свыше, Тем, «о ком мы живем, и движемся, и есмы...».

В глубочайшем и напряженнейшем реализме жизненной интуиции Иванова – узел всей его философии. Он ярко ощущает, что есть в мире вечное и абсолютное, – и резко отграничивает эти безусловные ценности от голой данности, и вовсе не приемлет и не оправдывает «существующего» как такового: как и прежде, он весь устремлен «*ab realibus ad realiora*»¹⁸⁹. Но не мертвой законченной «системой» предстает его взору этот вышний мир самосущих ценностей; он верит в Личного Бога, Творца и Промыслителя мира и человека, он верит в личное бессмертие, – вечный мир для него исполнен жизни, движения, трепета и порыва... Это мир непрестанного созидания. И личность для него не законченная, «данная» монада, а – задача, возникновение, – подлинный мост, «амфибия» меж двух миров, между вечностью и быванием. Человек – больше, чем «часть природы», больше, чем «песчинка», атом, больше, чем частное явление или случай общего закона, чем экземпляр некоторого вида: в каждой точке существующего и волен, и силен он восстановить «вертикаль» – и взойти ввысь, и приобщиться тому, что выше его, и что вовек пребывает. Не своею монолитностью и законченностью, не своими достояниями и достижениями ценна «культура», а своею внутренней жизнью, тем, что в ней непрестанно раскрываются, осуществляются и творятся Божьи чудеса. Иванов со всей силой переживает и разграниченность, и сочетанность двух миров: тамошнего и здешнего; и здешнее легко для него потому, что, во-первых, всегда есть уход в тамошнее, а, во-вторых, «нездешнее» постоянно прорывает сети посюсторонней ограниченности. И тление, и зло, и заблуждение не

оправдываются в своей необходимости или в грядущем, земном преодолении, а просветляются сиянием высшего света. Существует конкретная задача для творческих усилий: освящать тленное земное высшими ценностями небесными, и именно поэтому личность выводится за свои пределы, и ее порывы к себе самой из замыкающих становятся расширяющими. Именно потому, что *есть* вечный мир, который отображается в мире относительном и условном творчески и свободно, не изливаясь в него, не переходя в него, не порождая его из себя, а только созидая и осеняя его изнутри и свыше, – оказывается возможным, по выражению Иванова, «быть веселым странником на земле, не покидая родного города, и стать нищим в духе, не вовсе забыв самое учение».

Мироощущение Иванова, – и в этом его своеобразие, – определяется не привычною противоположностью двух взаимоисключающих начал: общего и единичного, мира и индивидуума, космоса и личности и т. д., а, так сказать, тремя координатами: это – *Бог, мир и человек* (точнее – люди). И именно поэтому в нем преодолеваются роковые антиномии философической мысли. Когда имеется два начала, их можно согласовать лишь путем иерархического распорядка. Поэтому неизбежно *либо* за общим, *либо* за единичным признается «примат», а в конечном счете – и единственная подлинность. В какой бы установке, в каком бы смысле мы ни утвердили «монизм», – индивидуальное в нем погибнет без остатка; человек станет «вещью», вовлеченной в закономерную и непреодолимую игру безликих сил космоса, в его непроницаемую для него и внешнюю судьбу, радостную или горькую, – личность получит значение не ради себя самой, а ради чего-то ей постороннего. И обратно, всякий «индивидуализм» в последовательности своей тяготеет к анархизму и солипсизму, где бы ни лежала его отправная точка: в онтологии, в гносеологии или в этике, – личность данная и готовая, как ценность вырывается всецело из окружающего ее, из всего, *что не есть она сама*, и естественно отвергает все «остальное», замыкаясь в монаду «без окон» или уходя в субъективизм оценочной этики «категорического императива».

Так, неизбежно одно из двух: либо всецелое «оправдание» существующего в его полноте и цельности, либо «опрошение», «бегство», «забвение», «бунт» – во имя «своеволия» и «безвластия». Зачарованное кольцо соотносительных антиномий разрывается только религиозной идеей, только исповеданием Бога-Отца, Творца и Промыслителя мира и людей. Мир и личность пред ним становятся соподчиненными, и обретается недостижимый прежде синтез «свободы» и «необходимости». Да, мир и история закономерны и необходимы, и эта надчеловеческая среда объемлет личность, – но законы эти не мертвенные переходы диалектики замкнутого в себе разума, а живая воля Личного Бога, недоведомая и несоизмеримая с выкладками человеческой мудрости; и в ней «разумность» сочетается с любовью, ибо λόγος и Σοφία¹⁹⁰ – не абстрактные схемы, а Сын Божий и Божия Премудрость. Да, личность свободна, – но не свободой безбрежно пустого произвола, а свободой волевого избрания между подлинно реальными путями жизни и смерти... Свобода ее не в том, что она вольна делать «что угодно», а в том, что *бытие ее в самосозидании*, в творческом возникновении, и состоит в том, что живет она лишь постольку, поскольку она самоохотно приобщается к истинной жизни. Свобода – не стихийное свойство, а задание для тяжелого жертвенного подвига. И в этом контексте идей, действительно, оживает мир, весь превращается в Вефиль¹⁹¹, – это библейское имя вспоминает Иванов, – и ангелы Божии непрестанно нисходят и восходят по лестнице между двух миров.

Не о «культуре» спорят Иванов и Гершензон, а о Боге. «Мы диагональны по духу», – говорит Гершензон, и совершенно точно: они движутся в разных плоскостях, лишь пересекающихся в какой-то линии общих признаний: все существо их мировоззрений существенно различно. Пред нами два ощущения личности, два «индивидуализма»: монадология, непоследовательно сочетающаяся с признанием единства по природе между отдельными монадами и – чистый динамизм мира живых ценностей, тревожного искания и трепетного раскрытия эмпирических "я" – вышним силам нездешним. «Мой

Бог, невидимый, – не требует, не пугает, не распинает, – пишет Гершензон, – Он – моя жизнь, мое движение, моя свобода, мое подлинное хотение». Иначе – *Бог во мне*, ядро мое. И мы уже видели, как резко Иванов, в противовес этому имманентизму, подчеркивает подлинное «зияние» между «мнимой личностью» человеческой и бытием вечным. Понятно, что Гершензону доступен один путь – вглубь себя одного, а Иванову открыт весь Божий мир...

В «Переписке из двух углов» не исчерпывается вся сложность затронутых в ней вопросов. И не в этом ее смысл и значение: пред нами два живых мироощущения, два стиля жизни... И для «сочувственной» интуиции явны все внутренние тяготения и итоги обоих. Из «эгоизма», из самочувствия себя «Единственным» никакого творческого импульса не рождается, – творение и созидание *должны как-то произойти*. Как выражается Иванов, такой индивидуалист неизбежно становится «бегуном». *Но не в отрицании индивидуализма и не в смирении перед стихиями – преодоление* психологии бегущих, а только в страхе Божиим, в смирении перед Творцом, перед Богом снисходящим и любовным, желающим не рабского, а сыновнего покорства. Тут впервые становится возможною творческая жизнь, созидание в истории и созидание истории как претворение в действительность вечных заданий всяческого бытия.

«Телом утомлены, но духом бодры и непоколебимы», – да будет позволено окончить эти строки цитатой из того же письма, словами которого они начаты. В утверждениях Иванова явно чувствуются новые достижения, новые обретения на том же пути, по которому давно уже шествует русская религиозно-философская мысль, – по пути в ограду церковную. Ибо мироощущение Иванова не просто религиозное, – хотя ни имени Христова, ни имени Церковного он не называет, – а именно Церковно-христианское. Только Церковь, как «единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати» (говоря словами Хомякова), есть та «молитвенная община», которой чаёт Вяч. Иванов увидеть грядущее обновленное человечество: только в ней сочетаются и

объединяются в существенном Богообщении и праотцы, и потомки, только в ней живые и умершие, жившие и еще грядущие в мир воистину едины силою единства равно помазующей их благодати. Только Церковь есть подлинное всечеловечество, возведенное к Богу. И не то важно, сделал ли Вяч. Иванов сам уже эти выводы, а то, что он достиг той точки, на которой они становятся неизбежны, – да еще то, что с выразительностью он показал, как тесно связаны с этими выводами наши решения конкретных проблем «философии жизни». В этом смысле «Переписка из двух углов» – симптом и знаменательный, и важный.

II. Соблазн прекраснотуши

Русская мысль проходит теперь полосой разлада и сомнений, полосой разочарований и мнимых обретений, утрат и новых исканий. В разбитых и рассеянных по всему лицу земному беженских ячейках это сказывается, в общем, более ярко, чем в России, и полное отсутствие установившихся не только воззрений, но и заданий выступает здесь крайне резко. Есть, правда, несколько идей, вокруг которых совершаются какие-то кристаллизационные процессы, – но и идеи эти смутны, и процессы сложения взглядов зашли еще очень недалеко. Неизменно повторяется только чувство неуверенности и беспокойства, какого-то недоосознанного ожидания. Все с большею и большею силой входит в мысль сознание исключительности, поворотности переживаемого момента; все живее и ярче начинает ощущаться, что уже совершился какой-то глубинный духовный сдвиг. Общность такого ощущения нисколько не приводит к объединению и согласованию взглядов; напротив, как раз с оценки, – притом интуитивной, досознательной, – этого сдвига и начинается наиболее резкое расхождение. Еще в 1918 г. Гершензон заговорил о совершающейся на наших глазах смерти и гибели старого мира; теперь он печально отходит в сторону, чтобы спастись от рушащихся его стен. Лишь в отдаленном будущем видится его взору возможность нового социального межчеловеческого строительства, – настоящее для него только умирание, агония... И он весь уходит в отрицание, грустное и тревожное, но, за пределами личности, бездейственное. Это, своего рода, призыв погасить в своей душе «волю к жизни»: все гибнет, *все плохо*, и потому – пусть умирает хилое, истощенное, ненужное... И этому крайнему пессимизму противостоят новые формы прекраснотушной веры в то, что «все к лучшему в сем лучшем из миров»: ибо *все хорошо*, ибо за смертью идет рождение, ибо среди кровей и ужаса, среди горя и злодейства новый мир рождается, восходит и утверждается. Такова идейно-психологическая основа того «приятия революции», которое

становится все более заманчивым и прельстительным со дня на день,— и должно приглядеться именно к этому основному пласту «национал-большевизма», чтобы понять его возникновение и преодолеть его по существу: позитивно-политическая идеология есть только надстройка над ним.

В основе названных только что взаимно противоположных, но и полярно сочетанных мироощущений лежит общее восприятие жизни, — восприятие жизни как *стихийного*, природного процесса умирания и зарождения, как мощного, надличного и потому безличного потока бессознательного творчества, тем не менее, несущего все неудержимо к какой-то предельной черте. Черта эта незнаема, — но неизбежна; и в этом ощущении неизбежности, неотвратимости, *необходимости* коренится обособляющий ужас одних и объединяющая радость других, — все зависит от того, в какую краску одевается горизонт: в черную мглу или в пурпур. Здесь характерна *всеобщность* захвата, безграничность, универсальность, «планетарность» утверждения: она не случайна, а вытекает из самой сути восприятия мира и истории под знаком необходимости, — причинные связи все сковывают и воедино скрепляют. *Либо все хорошо, либо все плохо*, — не иначе: непосредственная оценка отдельных явлений всецело замещена «объяснительным» отнесением *каждого* из них к *общей связи*, к целостному плану бытия и свершений. Отсюда и рождается, на первый взгляд, загадочное равнодушие, какой-то дерзостный цинизм к окружающему хаосу, безразличие к тому, о чем поют колокола, «зовут ли колокола молиться или поджигать»... Последние слова — подлинная цитата, а между тем, она почти буквально напоминает несколько строк из соловьевской «Белой Лилии»¹⁹², где «сокрушенный помещик» не знает «чего искать, кого любить, идти ли в храм молиться Богу, иль в лес прохожих убивать...». И, ведь, если *все необходимо*, то пусть и бессодержателен всякий «категорический императив», — тогда «все позволено» в самом буквальном смысле слова, тогда можно покойника ткнуть ногой и бесстыдно радоваться пожарам...

В конце 1920 г. в Харбине начал выходить под редакцией Н. Устрялова литературно-художественный ежемесячник «Окно», – у меня под рукою его первые номера – за ноябрь и декабрь 1920 г. Сам по себе никакими «достоинствами» этот журнал (кстати заметить, чуть ли не единственный из теперешних русских журналов – программно «аполитичный») не обладает: нет в нем ни «новых мыслей», ни свежих тем, ни яркого дарования; но, быть может, этим только усугубляется его показательность для нашей эпохи бесформенных блужданий мысли. На всем его содержании явная печать глухого провинциализма, – но не простого медвежьего угла, а каких-то нездоровых закоулков, какого-то ядовитого болота с отравляющими испарениями. И тем яснее для наблюдателя та извращенная духовная «установка», в которой рождается ликующее «примирение с действительностью», подлинные, – а не придуманные – именины по поводу позора и гибели родины. Первое впечатление от любой страницы журнала – какая-то жуткая смесь бездарности, безвкусыя и дерзости, облекающейся в священные и возвышенные слова. В какую-то кощунственную смесь сочетаются здесь патриотические восклицания, пресно-порнографические рассказы-«миниатюры» и стихи, панегирики Скрябину¹⁹³, переводы из Серена Киркегора¹⁹⁴ и мечты о том времени, когда «вместо моногамии наступит свободная форма любви», «Церковь утратит силу» и «формы производства достигнут более высокого состояния». И все эти утверждения выражаются в какой-то кудряво-мишурной веренице ненужно многих слов... Читая наугад раскрытые страницы журнала, с тревожным недоумением спрашиваешь себя: при чем здесь «любовь к родине», при чем здесь национализм, к чему пророчества о «скифском расцвете»... И, чем более вникаешь в эту психологическую загадку, тем яснее чувствуется, что связь, действительно, есть, – и жуткое ощущение нарастает без меры: развращающее влияние «идеи» раскрывается воочию со всем его подлинным трагизмом. Невольно вспоминаются евангельские слова о соблазнителях: *«уне есть ему, да свесится камень осельский о выю его и да потонет в пучине морстей...»*. Цинизм и патриотизм сплетаются в единый клубок

потому, что нет здесь любви одухотворенной, просветляющей и дерзновенно-жертвенной: есть голая «зоологическая» *стихийная страсть к родимой плоти* – к «родимому хаосу, древнему», – любовь крови, а не любовь Духа.

«Наш храм, – читаем мы в редакционном предисловии, – красота национальной души, с колокольни Кремля подающей руку рукам на колокольне «Notre Dame»... Наша любовь к родине и русской культуре – не упадочная немощная привязанность к кукле из папье-маше, которую можно трепать по всем космополитическим отелям... Это живая, *полнокровная страсть ко всему* многотысячеверстному *черноземному телу России*, полному противоречивых пульсаций и загадок; к этому родному, жестокому сфинксу в сарафане, с глазами мягкими, как первый снег. Нам не избыть этой любви, как не избыть сосновому бору своего смолистого запаха, – как не избыть куполу кремлевской звонницы своего златосверкания, все равно – *зовут ли колокола молиться или – поджигать*... Не надо отчаянья! Будьте внимательны к себе и к жизни. В дыму пожара и в прозрачном затишье дня; в утренней прохладе и в осыпающемся золоте вечера – таится одна *вечная, неизменная, мудрая* благодать смысла и красоты. Сегодняшний день невиданно ужасен, *но он таит в себе и невиданно плодородные Нови*... Нужно только уметь расслышать сквозь шипенье пылающих бревен ликующие свирели Рассвета... Нужно только быть достаточно зорким и разглядеть в хаосе громыхающих железных ног – легкие торжествующие сандалии розосвежей зари... Рассвет поет, приближаясь...» (№ 1. С. 4, – я привожу эту длинную выдержку ввиду ее яркой характерности). Рождается новая жизнь, – а ведь всякое рождение сопряжено с муками, с кровью, а позади стоит безумие, быть может, преступной страсти: одна ведь Афродита родилась безбольно и прекрасно, – из морской пены и среди благоухающих роз. Этим «эротизмом» национального чувства и объясняется, почему участники «Окна», «счастливые своим возрождением», – «танцуют новый танец в честь гибели старой культуры» (Ф. Кубка. Гибель декадентства. № 2. С. 36). Им многое безразлично, ибо, как формулирует соредатор «Окна» Сергей

Алымов, они не хотят смотреть на совершающееся «через кулачок личного», и потому принципиально оставляют «точку зрения личных удобств или неудобств». Они глядят «через зоркие стекла мирового бинокля», – с «точки зрения творчества мира». Они хорошо видят, что «умирают дети, не выдерживая обстановки раскаленной докрасна жизни», что «дикие инстинкты пляшут у мировых костров танец каннибалов»; для них это – «только детали чудесной, спокойной и мудрой картины, чье имя – «Новая жизнь»...» (С. Алымов. Пламенная эра. № 2. С. 33). «Русская жизнь – это пашня, золото зреющих нив, – говорит тот же автор стихами. – В них наша русская правда, правда казнящих вех. Ими? навеки оправдан кровопролитный наш грех». (С. Алымов. Русь надвечная. № 1. С. 7). Отсюда легкий и понятен переход к «Зверенью, надснежному», как надписано другое стихотворение его же, преисполненное необузданного эротизма и кончающееся «молитвой»: «Милосердия отверзи ми двери, оставь мя зверем!». Ведь только зверь подлинно «приемлет божью негу» природных сбываний! (№ 2. С. 15). «Недаром наши предки на пирах пили брагу из человеческих черепов», – восклицает С. Алымов и радостно прибавляет: «О, эти чубатые предки, в которых расцвела жестокая Нежность!» (№ 2. С. 31).

Не близорукостью, а каким-то острым пороком «центрального зрения» объясняется «приятие революции», – я бы назвал этот порок «натурализмом», слепотою страстного эроса. «Патриотизма» нельзя отрицать за теми авторами, которых мы только что цитировали, – в Россию они твердо верят. Но никогда не следует забывать, что *не всякая* вера спасает, – ибо «и бесы веруют, и трепещут», – и даже вера, горы силою дерзновения своего переставляющая, *без любви* не только ничто, но и ложь, святотатство и тяжкий грех. Достоевского не обманывало ясновиденье пророка, когда отцом своей заветнейшей идеи о «народе-богоносце» он делал одержимого «самозванца» Ставрогина: «патриотизм» может быть и праведным, и греховным... И он всегда греховен, когда только голос плоти и крови внушает его; святое рождается от Духа, от безраздельной, бескорыстной и самоотрекающейся

любви к тому, что превышает всего, и родины, и земли, и мира... Только любовь к живым самоценностям рождает его и может его породить. Но она разрывает петли роковой необходимости, она не приемлет безликого творчества мировой стихии: творчество она сосредотачивает в душе и делах свободного и ответственного деятеля-личности, реально избирающего пути и ценности... Я не критикую «приемлющих революцию»: *имманентно* они неуязвимы; надо разорвать заколдованный круг их духовной «установки»... В ее пределах «ярость» стихий, их косящий и крушащий тела и души размах – не только не минус, но плюс: ибо в нем выявляется созидающий напор творящей Силы.

Из психологии пассивного созерцания, – неизбежного, раз «все необходимо», – рождается оправдание революции и террора. В «Окне» оно дается Н. Устряловым в двух статьях: «Лик века сего» (№ 1. С. 25–29) и «Религия революции» (№ 2. С. 48–55). «Кривыми путями приближаются все прекрасные вещи к цели своей», – этот афоризм Ницше берет Устрялов себе за эпитафию к первой из них. Связывать себя с «великими» – обычная манера «национал-большевиков»; и Гегелем, и Ж. де Местром¹⁹⁵, и Достоевским, и Вл. Соловьевым пытаются они подпереть свои вещания; и в этом кошунственном попирании дорогих имен снова сказывается исходный аморализм. Нужды нет, что Соловьев гимнов, рождающейся на кровях, культуре никогда не пел и не радовался, а скорбел о предносившейся ему гибели Запада: весь смысл его «катастрофизма» – в том, что он не видел в Европе «новых идей» и говорил об истощении начал личного творчества. Его можно «поправить», и «дополнить» его диагноз своим, новым. «Сумрачное лоно и темный корень – необходимые условия любого цветения, – говорит Устрялов и продолжает, – нельзя не чувствовать исключительно напряженной активности и огромного размаха в целом ряде послевоенных движений и, конечно, в русской революции прежде всего». Его отрицательный характер Устрялова не смущает: созидание, разрушение – ведь «эти категории... – весьма условны. Нередко размах отрицания и ненависти – своеобразное ручательство жизненности организма.

Нужно только, чтобы *в последнем итоге* поле битвы осталось за началом созидания и любви» (№ 1. С. 28). Но в том-то и трагедия слепого натурализма, что для него нет духа созидания и любви вне стихийного кружения исторических вихрей. Идеалов и ценностей ему не предносится никаких, – и все «оправдание жизни» приводится к тому, что «жестокая вещь – жизнь, »ранняя грешница с глазами ребенка«, и прекрасная вещь, – не даром и приближается она к цели своей кривыми путями» (№ 1. С. 29). Устрялов цитирует слова де Местра, несколько, правда, смущенный их «парадоксальностью» – «Lorsque l'ame humaine a perdu son ressort par la mollesse, l'incrédulité et les vices gangreneux qui suivent l'excès de la civilisation, elle ne peut être retrempée que dans le sang», ибо «le sang est l'engrais de cette plante qu'on appelle *genie*» (Considérations sur la France. Lyon, 1834. P. 43–45)¹⁹⁶. Так оправдывается кровь. «Железным посохом Грозного правит ныне великая русская революция, и, трепеща, повинуются мятежному жезлу ее, – продолжает эту мысль сам Устрялов. – Но придет время, и, быть может, уже недалеко оно, – и, как некогда жезл Аарона, расцветет этот посох, и склонится зачарованный мир перед розою живого духа творческой культуры, явленной народом-богоносцем» (№ 2. С. 55). Не на силу *личного подвига*, подъявшего и свободно свершившего вольно избранное задание, опирается надежда Устрялова: его мысль движется в «зачарованном мире» всеобщего – закономерностей, свершений, сбываний... Не на святость русского идеала уповает он, а на то, что русский народ, как выражается Алымов, этот «сыросермяжный Мессия», есть «лучший из божьих пород». (№ 1. С. 7). В глубинах этой историософии мы открываем знакомые рационалистические признания о «разумности действительности», о «лучшем из миров», – это не что иное, как обожествление мира, отождествление ценности и факта, отрицание «миров иных». Правда, здесь преодолен «логизм» отвлеченных схем и планов, здесь отвергнут голый «материализм»; но остался тот же «пафос необходимости» и по-прежнему нет морально-автономной личности, нет места для подвига и для творчества

ответственного... Нет потому, что миром правит слепая стихия, а не Бог – Отец, Сын и Дух Святой.

Здесь – корень «национал-большевизма»: в «метафизике», а не в поверхностной плоскости политических восприятий и оценок. И отсюда, с особенной ясностью вытекает единственный, до конца достигающий путь его преодоления. Не на путях эмпирических доводов и расчетов, не на путях даже отвлеченного философствования о праве и государстве, – а только через огненное «испытание духом»... В основании «приятия революции» лежит больная душа, и понять эту болезнь, и искать ей исцеления в напряжении религиозного устремления – единственный путь восстания и создания из себя подлинного строителя грядущей России.

Родится Она только в духе, собирающем на *небесах* сокровища свои. И о Духе молиться надо нам в этот час сеянья соблазнов и душевредной смуты.

Прага. 19.3.1922

III. Пафос лжепророчества и мнимые откровения

В эпохи великих потрясений обостряются до предела людские чаяния и ожидания. Наступает пора «откровений», зажигается пророческий пафос. Взволнованное и смятенное сознание переживает происходящее, как нечто небывалое, ни на что прежнее не похожее, ни с чем испытанным не соизмеримое. История кажется переломившейся, переполовинившейся на современности, что-то предельное кажется осуществляющимся в яви. Тайны, дотоле неведомые и сокровенные, раскрываются испытующему взору, – точно «исполнились» времена и сроки. Так рождаются и жуткие апокалиптические предчувствия – о «близости кровавого заката», и радужные, беззаботно примиренные надежды на тысячелетнее царство. Их роднит и объединяет напряженное «чувство конца».

За время исторического существования человечества было много таких эсхатологических вспышек, когда казалось, что «небо дымится», что приближается судная гроза, а где-то вдали уже розовеет заря вождя дна обновления... Эти иллюзии духовного зренья принято объяснять неспособностью современников схватывать подлинныe размеры и масштабы происходящего, их неизбывной склонностью к преувеличениям и переоценкам; причина оптического обмана кажется лежащей в чрезмерной близости наблюдателя к явлению. Вряд ли такое объяснение правильно и точно. Эсхатологическая оценка переживаемого момента, резкое выделение современности – в качестве чего-то исключительного – из непрерывной исторической ткани опирается на явное или подсознательное сопоставление с прежде бывшим, выводит нас за пределы непосредственного восприятия. Здесь не столько ошибка видения, сколько *ошибка истолкования*. Эсхатология, – и радостная, и скорбная, – всегда есть продукт некоторого историософического раздумья, а не чистого опыта: «опыт» здесь многократно опосредован мыслью, перерабатывающей его на основе своих исходных предпосылок. И, стараясь разгадать

смысл тех или иных эсхатологических прозрений, мы должны, прежде всего, разделить *восприятие и истолкование*, увиденное отграничить от примышленного, созерцание – от грезы.

Мы переживаем сейчас полосу эсхатологических утопий, – она началась в кровавых водоворотах последней войны. Вся мировая война прошла «под знаком апокалипсиса». Она переживалась не как «обычная» война, не как одно из многих, время от времени повторяющихся, вооруженных столкновений народов. Она должна была быть *последней* войной, за нею должна наступить пора «вечного» и ненарушимого мира. Война велась за чрезвычайные и исключительные цели, – она была войною против войны, против самого принципа воинственности, войной за исчерпание всякого воинствующего пыла. Такая война, действительно, есть нечто небывалое, *единственное и единичное* в самом строгом и буквальном смысле этих определений. Это, – подлинно, – апокалиптическая война¹⁹⁷. Здесь мы имеем дело с типической «утопией земного рая». Этот «военный хилиазм» приобретал мессианистический оттенок: народы – участники мировой борьбы – представлялись носителями высших избраний, свершителями высших изволений, творящими «*вселенское дело*». В русском сознании этот мессианский уклон был очень силен. Многим казалось, что воистину само «*время славянофильствует*», что война есть «самовозгорание» исчерпавшей себя и окостеневшей «европейской цивилизации», что ею кончается «Европа» и открывается новая эпоха всемирно-исторической славы и мощи России¹⁹⁸. Эти горделивые и величавые грезы были так жестоко и безжалостно разбиты действительностью, что уже успели выветриться из нашей памяти. А, между тем, психологически именно из них, из этого «военного хилиазма», родился хилиазм революционный и мессианский империализм «приемлющих революцию». Мировая война перешла в русскую революцию, и мечталось, что она, «великая и бескровная», совершит то, чего так жадно хотелось, даст миру – мир и «братство народов», предельное разрешение противоречий жизни. Эта греза еще не изжита: одни уже смогли сбросить с себя ее чары и понять, что

в русской революции никакого всемирно-исторического апокалипсиса нет; другие и поныне еще во власти хилиастических иллюзий, и ждут нисшествия рая на землю.

Такие утопические мечтания необходимо отличать от подлинных трагических переживаний. И в войне, и в революции совершилось много глубинных сдвигов, много непоправимого и относительно конечного. Мы переживаем время исторических неожиданностей и калейдоскопических перемен; и среди них становится особенно ясным, что история есть «борьба двух градусов». Но отсюда еще никак не следует, что ныне – конец истории и что свершающееся есть предельное явление всеразрешающих слов.

Мне уже приходилось говорить о катастрофических настроениях современности¹⁹⁹. Две основные черты я старался выделить и оттенить: во-первых, – яркий и напряженный *натурализм* мироощущения, переживание мира как стихийного кружения и порыва; во-вторых, – и это основное, – *преобладание грез над восприятием*, надуманного над «данным». Обе эти черты в их внутренних связях и взаимных тяготениях с очень большой отчетливостью выступают в, своего рода, программной «декларации», которой Андрей Белый открывал прошлым летом свой новый журнал²⁰⁰. Это дает мне повод еще раз вернуться к затронутой сейчас теме.

Самим названием своего журнала Белый хочет подчеркнуть, что современность – *"эпопейна"* и *"героична"*. Но он не довольствуется тем, что характеризует переживаемый момент как «землетрясение упдающих форм под натиском выпирающего из-под прошлого героической эпопеи, иль Нового Эпоса»; – он старается определить исторический смысл творимого эпоса в перспективе веков, в связях и соотношениях жизни и развития европейского человечества. И здесь отчетливо вскрывается историсофическое априори, без которого для Белого само «восприятие» невозможно.

С формальной стороны, его историсофия есть циклическая схема истории: исторический процесс в его представлении не есть единое, прямолинейное и неуклонное восхождение, а – смена восхождений и спусков, подъемов и новых нисхождений.

Жизнь человечества есть как бы странствие по волнистой равнине, перерезанной горными кряжами. Культура Греции от VI века до Р. Хр. и до первого века – первое восхождение, о котором говорит Белый; достигаемая при этом высота – «Александрийский период»²⁰¹, Филон²⁰², источники неоплатонизма²⁰³, Христос, по характеристике Белого. Отсюда – новый спуск: во II веке человечество уже снова в «долине», и только с VI века начинается новое восхождение. На этот раз достигаются не вершины, а – плоскогорья: «Возрождение» не есть подлинная высота, оно «лишь отчасти приподнимает к I веку, к непонятому *александринизму*». Возрождается не Греция, а Рим, не Платон, а Плотин, хотя и «под... псевдонимом Платона и Греции». С XVI века опять происходит спуск – «в долину» «буржуазной культуры»: *"герой"* Ренессанса мельчает, превращаясь в правомочного либерала, в гуманного *«государственника»*. Отсюда, сперва – декларация прав, а затем – политическая французская революция. Века XVIII и XIX – пора сложившейся и отвердевшей *цивилизации*. И вот, «в конце XIX столетия – горный хребет пересек пути странствия человека», вдруг стало остро чувствоваться, что пределы достигнуты. *Началось* восхождение – на кряжи и перевалы, с которых должно открыться сияющее видение новой культуры.

«Все томление предвоенных годов (конец века, начало столетия), – говорит Белый, – подступы, плоскогорья, предгорья. Лишь в 1905–1906 гг. мы вступили в туманы, встречающие горных странников; с 1914 г. мы были застигнуты бурей в *горах*; эти горные бури естественно опоясывают вершины; врасплох застигаются тут; и скользкие падают: человечество – в полосе вихревой; в грозе гор; между прошлым и настоящим – бездонное; пять минут равны году предшествующего столетия; с 1914 до 1922 прошли мы века... Человечество тронулось вверх, к новым кряжам, противопоставленным кряжам XV столетия, но – подобным»... *Настала и переживается «героическая эпоха», эпоха прощаний и разлучений, эпоха концов, – и, в то же время, эпоха начал, – чаяний и предварений.*

А. Белый совершенно прав, стараясь пересмотреть наши ретроспективные обозрения общеевропейского прошлого и перебить в них веховые колышки. Намечаемые им эпохи и периоды определены, в общем, проницательно и удачно. Но сменой культур и цивилизаций, чередованием эпох исторический процесс еще не исчерпывается. И здесь сказывается исходный натурализм восприятия истории. История для Белого только безличный стихийный поток, стремительный и мощный. Что в истории живут люди и что эти люди свободно и творчески участвуют в ней, – этого он не знает и не ощущает. Его восприятие монистично, – в нем отсутствует противоположение факта и нормы: действительное сливается до неразличимости с должным, принимается за него, ввиду своей «естественной» необходимости. Разнородности естественного и должного Белый не ощущает. В его сознании нет оценочных категорий. *И нет категории свободы.* Трудно сказать, что первее: отсутствие волевого упора или растворение должного в «сущем». Белый совершенно лишен индивидуалистического озарения. Он не знает человека как творца, действенного, и потому, нравственно подзаконного. Он не сознает творчески-определяющего участия, волевого и свободного, каждого отдельного лица в созидании исторической жизни. Индивиды в его представлении совершенно поглощены абстрактным стихийно-закономерным быванием. Субстратом истории является *человечество*, – этот «пегий полубог», как выразился некогда Герцен.

Человек для Белого – в истории существенно пассивен. Даже вещуны-поэты «суть органы дыхания коллективов», – и только. Лица и поколения *увлекаются куда-то* потоком всеобщей жизни и могут лишь внимать, слушать, угадывать, ожидать... Свершающееся *должно* принимать в его неотразимости. Белый идет в этом смысле бесстрашно до предела. Пророча небывалое, приветствуя его, он открыто признается, что не знает, *каково оно*, – мало того, – что смысл и содержание его вообще неизвестны. Новая культура сложится лишь к концу XXI века. Лишь «в тридцатых годах обозначится смысл потрясений, в которых мы живем; до 33-го года – нельзя

заключать: можно лишь замечать»... Действование, само собой, а *limine*²⁰⁴ исключено. Новую жизнь Белый приветствует не за то, что она лучше прежней, а за то, что она – нова. Его радует «эпопейность» происходящего: «этот эпос *подслушали* мы... И, не будучи в силах искусственно приблизить его акта рождения, все же прикладываем мы ухо к глухим сотрясениям почвы; и – ждем...” *Fata trahunt*²⁰⁵, – в этом для Белого весь «смысл истории». «Приветствуем *неизбежное*, – восклицает он; – приветствуем «Эпопею», приветствуем героический, титанический эпос, слагающийся в подсознании всего живого и творческого...» Рабское покорство, – вот единственный ведомый Белому способ отношения к происходящему.

Правда, Белый грезит и непрестанно твердит о героизме. Но он сам определяет его как «героический космизм». *Личной* воли, *личного* сознательного дерзания, ставящего и *ответственно* избирающего цели, Белый не знает; он знает только жгучие, страстные влечения, природные и потому – безличные и безответственные. Для него существует только стихийная, космическая воля, всюду разлитая. И в отношении к ней каждый индивид – лишь покорный, пластичный материал; сам по себе – он безволен. Белый ждет пришествия в мир титанов, больших и сильных людей, он ждет «восстания в героизм темных масс человечества XX века» – это будет «Интер-Индивидуал, преодолевающий Интер-Национал» (Sic!). Но он надеется, что они будут выброшены – как бы, в дар – бурлящей стихией космической жизни. Недаром и сравнивает современность он с рождением хтонических²⁰⁶ культов в древней Греции. Белому субъективно чужд всякий волевой пафос, и потому, он не понимает, что не наблюдательность и «чуткость», не покорность «естеству» или «натуре» рождает «героев», не понимает, что герои вообще не рождаются. Герои сами творят себя... Выбатывают и закаляют свой дух в напряженном волевом подвиге, подвиге свободного самоопределения к отчетливо и ясно поставляемой цели. Героизм есть не только формально-психологическая категория, не только стиль духа, но и некоторое определение его по существу, по содержанию. Героями делаются те, кто определил

себя к «высшему званию». И явятся в жизнь герои только тогда, когда будет познан и опытно изведен высший *и единственный подлинный индивидуализм – религиозный*. Когда в тоскливой и ноющей груди томление ожидания сменится «волею к воле». И очертятся во всей их реальной противопоставленности – пути Добра и Зла.

И тогда потускнеют и поблекнут эсхатологические соблазны, – ибо будет сознана внеисторическая и «сверхъестественная» природа и сущность того «отечества», которое для человека – на небесах. Апокалиптика служит квиетивом немощной и робкой «упадочной» воли: – уверенность в имманентной необходимости осуществления некоего всеобъемлющего жизненного смысла заменяет для нее страду выбора оценки и решения; торжественная величавость апокалиптических предвосхищений заслоняет ценностную бессодержательность исторического восприятия. Если надвигающееся неминуемое переместит нас – помимо подвига и напряжения личного искания и избрания, в порядке неотразимой ритмики жизни – в страну чудес, в край райских достижений, тогда, конечно, можно, закрыв глаза и опустив руки, предаться безмятежно на волю безошибочно влекущих сил. Но, если «конец» еще далеко или его вовсе нет, – «история никуда не идет» и никуда не ведет, но каждый должен не только действительно идти, но и искать, куда идти, – тогда вопрос о смысле и оценке происходящего встанет со всею силой. Апокалиптика чарует маловерных и слабых духом. На примере Белого, с полной отчетливостью обнаруживается размягчающая и расслабляющая природа всякого хилиазма, всякой надежды на конец и «исполнение» истории, на millennium²⁰⁷, как нечто наступающее в порядке космических, природно-необходимых и надъиндивидуальных сбываний.

В историософическом сознании Белого догола обнажена неизбежная противоречивость всякого хилиазма: непримиримость неотразимо-благой направленности самого исторического процесса как такового, взятого в целом и общем, и – свободы избрания и действия. В основе своей эта противоположность антиномична: смысл истории и смысл

личного делания должны как-то иррационально и сверхразумно примиряться в преодолевающем синтезе. Белый не замечает этого антиномизма и обходит его в своем мирообъяснении, принеся в жертву «стихиям» – личную волю и личный порыв. Лицо, как деятель, исчезает из поля зрения. В этой существенной безличности мироощущения и коренится пафос хилиазма. И уже неважно, чем объясняется необходимость исторических свершений, – логической ли размеренностью и планомерной предначертанностью бывания или природной ритмикой изначальных космических потенций бытия, в постепенности развертывающихся во времени. В последнем счете, концепция самоосуществляющегося Разума и концепция «жизненного порыва», панлогизм Гегеля и бергсоновская «творческая эволюция» совпадают. Стихийная *vis a tergo*²⁰⁸ или логическое априори, – они, равно, поработают дух, поглощают личность в «самовластном океане» безликого всеединства. В противность частым ныне надеждам, надо подчеркнуть, что преодоление «всемирно-исторической точки зрения», преодоление идеи линейного прогресса еще не исчерпывает тех противоречий, которые – под углом зрения этики творческой личности, этики действенной воли – скрываются во всяком «осмыслении» истории, как целого. Теория исторических циклов и связанная с нею теория культурно-исторических типов подпадают всем тем возражениям, которые разлагают изнутри ходячие формы «теории прогресса». *Творческая личность* исчезает, растворяется в некотором коллективе, и несущественно, что вместо «человечества» и всей истории подставляют здесь «народ» или «тип» и исторический цикл (хронологическая часть истории). Определяющее значение имеет здесь то, что завершение жизни, – не во временном только, а и в оценочном смысле, – мыслится происходящим в порядке единой неотразимой и всеобъемлющей закономерности.

Смысл личной жизни и личного творческого подвига оправдывается лишь в пределах того миропонимания, которое допускает разрывы природно-исторической необходимости. Человек лишь тогда оказывается подлинно свободным и

творческим «элементом» жизни, если его бытие не исчерпывается общими и отвлеченными свойствами, если он не только пресловутое «родовое существо» (Gattungswesen Маркса), – если он не только «слушает» и «ожидает», но и выходит – *может выходить* – за рамки своего «времени» и среды, притом, не в одном лишь порядке «оценки», *но и в порядке действия*. Иначе говоря, – если исторические (суммарные и безликие) свершения есть нечто морально безразличное, – не в том смысле, чтобы они были лишены всякой этической ценности и история в целом была лишена всякого «смысла», а в том, что никакие пространственно-временные условия не входят – ни в качестве мерил, ни в качестве составляющих – в содержание руководящего волею и сознанием индивидуального жизненного идеала. Или, еще другими словами, – никакой объективный результат общеисторического процесса не может исчерпать (или заменить) нравственных заданий личного долга. Вот этого историки-натуралисты не разумеют... Для них нема максима подлинного религиозного индивидуализма: *какая польза человеку, аще мир весь приобретает, но душу отщетит?..* И потому, призрак «земного рая» или «цельной жизни», объективно осуществившийся в тех или иных конкретных формах, заслоняет в их сознании постулат личного совершенствования²⁰⁹.

Конечно, *и история*, как целостный процесс, и космическое бытие в его динамике подлежат религиозному осознанию, оправданию и оценке. И не в попытке дать таковые ложь хилиазма. Эта ложь в том, что идеал исчерпывается *общими* чертами, что мыслится возможность «идеальной эпохи», «идеального быта», «идеальной культуры» и т. п. Эти понятия внутренне невозможны. Не может быть даже идеального *тонуса* или *стиля* жизни, ибо и это – формальные и абстрактные определения. *Могут быть лишь «идеальные люди», и «исполнение» жизни* – лишь в том, что все становятся совершенны, как совершен Отец Небесный. С точки зрения строго проводимого последовательного индивидуализма, ценность «коллектива» может быть лишь производной ценностью, и именно поэтому истинное Царствие Божие и не

может не быть «не от мира сего», не может не лежать *вне* истории. Царствие Божие есть общество *святых*, и притом, всех святых вне условий пространственной и временной ограниченности, и потому, его логическим и реально-хронологическим предусловием является «конец истории» и Воскресение Мертвых. Эти таинственные и неудобь востисимые догматы христианской веры религиозно-философской рефлексией осознаются как неизбежные предпосылки подлинного индивидуализма; и некое подлинное таинственно-глубинное прозрение лежало в основе странного и причудливого призыва Н. Ф. Федорова²¹⁰ – «воскресить предков», как бы много ни было в нем натуралистических приражений.

Царствие Божие, «эпоха веры», не может быть одним из этапов исторического процесса, – ни промежуточным, ни конечным. Ибо *никто* из «угодивших Богу» не может быть вычеркнут «из книги животной». Райское блаженство не может исчерпываться *одной* исторической эпохой, хотя бы и бесконечной в смысле неограниченной продолжаемости, – раз ей предшествуют века и тысячелетия смерти, тления и эмпирического зла. «Эпоха веры» как *ценность* и, стало быть, – задание воли, есть тонкий хилиастический соблазн. Простая, смиренная в своем дерзновении вера, как подлинное «обличение вещей невидимых», преодолевает *всю эмпирию в целом*, и потому ей чужды апокалиптические соблазны и любопытство к τὰ ἔσχατα²¹¹. Напряженная эсхатологическая дума есть всегда плод и показатель религиозного нездоровья души. В ней раскрывается маловерие, – искание рациональных подпорок и логических доводов для веры. Как *историческая реальность*, как бывалое и возможное, «эпоха веры» ни в какой связи с целями истории и эсхатологии не стоит. Бывают эпохи, когда верующих больше, когда их большинство, когда, поэтому, и все творчество, вся жизнь насыщена верою, пропитана религиозным озарением... Такие эпохи можно называть «эпохами веры». Но они бывают не раз, имеют свои начала и концы, никогда не объемля всего человечества и всех людей, никогда не осуществляя «общественного идеала». Никакая «эпоха» не вмещает «смысла истории». Подлинный

Апокалипсис не столько «исполняет», сколько кончает, обрывает эмпирическую историю; ее подлинное «исполнение» лежит по ту сторону ее самой, «когда времени больше не будет». Смысл истории осуществляется *после конца* ее. Это словесно-противоречивое выражение совершенно отчетливо: оно значит – *никакая часть* (хронологическая) исторического – и космического – процесса не есть *ценностная цель* всего процесса. Весь мир, как бывание, *в целом* судится «*в последний день*», «при последней трубе». Временное, *как таковое*, отменяется Вечным.

Этим преодолевается в корне исторический натурализм. История не есть продолжение природы, не есть только эволюция как естественно-закономерный, причинно-следственный процесс раскрытия предобразованных потенций. Есть некий горний мир, мир вечных и существенно-сущих ценностей, и он открывается человеку в безусловных и бесконечных велениях оценочного сознания. Человек, как таковой, как некая амфибия, как свободою одаренная и располагающая особь, может и должен преодолевать природу, восходить за ее пределы – «в сиянье правды вечной», устанавливать отношения и связи с тем, что «не от мира сего». И поскольку он это совершает, поскольку он становится носителем и проводником в мир трансцендентных, сверхприродных и внемирных начал, он становится творцом и созидателем жизни, фактором – положительным или отрицательным – в историческом становлении «человечества». В порядке оценочном – не история человеку, а человек истории ставит требования и задачи. Над миром естественных вещей и событий он воздвигает мир смыслов, одухотворяет природу, преображает ее в «мир от красоты»... Но только личности, индивиду предстоят абсолютные и категорические императивы, – есть образ Неизреченной Славы Божественной в человеке, но нет безусловных норм и заданий коллективной, собирательной жизни. Только в личном подвиге приклоняется небо к земле. *Только личность* обладает – *in actu* или *in virtu*²¹² – достоинством безусловным.

Это не значит, что только в человеческой душе и в индивидуальной жизни может вообразиться и выразиться красота и благо. Увиденное и усмотренное человек вносит в природу, в «общественную жизнь», но только он вечно ценное раскрывает в мире, *только через личный подвиг* человеческого творчества «идеи» и «смыслы» осуществляются в бытии. Безусловные, вневременные требования автономного религиозно-нравственного «законодательства» обращаются только к индивидуальной воле, – но не только на себя одного, не на уединенную личность должно обращаться дело человека. Его главная задача – *научить* каждого единого от малых сих и подготовить *всю* тварь к освобождению от рабства суеты тления – в свободу Богосыновней Славы. Ко всему мировому простору должна быть обращена ценностно-творческая деятельность человека. И для нее «стихии» лишь пластичный материал, – пластичный, но, однако, не аморфный. Природа не есть косная и безвидная платоновская материя, в самой себе она носит слаженность и закономерность... Но и в пределах этого железного миропорядка есть место и простор для личного волевого упора, для творческого подвига целевого и созидającego строительства.

Противоположностью «природы» и «человека», «лица» и «среды», «материи» и «формы» не исчерпывается, и не ею определяется, – «основной дуализм общественно-исторического процесса» (выражение П. Б. Струве²¹³), придающий ему смысл свободно-творческого становления. *Не форму, но смысл* вносит человек в историю и жизнь. Дуализм общественно-исторической жизни определяется *существенною двойственностью бытия*, – не дуализмом духа и материи, души и плоти, но *двуплановостью* – природы и ценности, «действительности» и «значимости». *Есть два мира* – «тамошний» и «здешний», «интеллигибельный» и «феноменальный». Оба они «реальны», оба обладают бытием в себе, у себя и для себя, – но реальны разною реальностью. В том и заключается залог свободы, что есть эта основоположная двойственность, что мир не всеедин, не есть органическое целое. Всякий монизм неизбежно сопряжен с пафосом необходимости. «Абсолютный реализм»,

все сводящий к онтологическим категориям, выше всего ставящий характеристику «быть», убивает автономию оценочного сознания, низводит его либо на степень мечтательной грезы, смягчающей возвышенными обманами горечь «низких истин», либо на степень оптического инструмента, увеличивающего силу усмотрения стихийно и безлично назревающих свершений. И в обоих случаях для нравственного действия, для волевого полагания свободно избираемых ценностей не остается места. Конечно, новое и небывалое, неожиданное и непредвычислимое случается и в природе, – но это не есть творчество; и здесь нет свободы. Свобода не в том, что после А случается В, которое ему последует *не всегда* и, может быть, *до сих пор еще никогда* не следовало, и не в том, что АВ вместо обычного С порождает небывалое *пока* Е. Разрывы «природно-исторической необходимости» не в том состоят, что из двух или многих равновозможных следствий случайно-произвольно осуществляется одно определенное; такой разрыв был бы мнимым разрывом, – случайное всегда объяснимо из предельно-конкретной индивидуализации обстановки и среды. Свобода заключается в том, что «в стране сени смертной свет воссиявает», – в том, что из А рождается *такое* В, которое *вообще* из него *никак не может* возникнуть в причинно-следственном порядке, ибо принадлежит *иному плану бытия*. Свобода и творчество заключаются в том, что естественное, природное событие оказывается «смыслом» и «ценностью», явлением «миров иных». Здесь разрываются грани, узы бывания, и в область тления врывается, нисходит Вечность. Здесь совершается подлинное чудо, – и лишь в чуде осуществляется свобода; не свобода *от* чего-либо, а самосушая, положительная свобода.

Свободно всякое рождение ценности: совершается оно творческим подвигом личности. Возможно это лишь потому, что *есть* самоценное. И здесь снова вырастает натуралистический соблазн: истолковать ценности как иноприродную сущность или субстанцию «действительного» и понять феноменальное «бытие» как простое, аморфное ограничение, предел,

пассивное, а не активное препятствие полноте осуществления. И тогда снова превращается в призрак становление ценности в жизни. Организующей и упорядочивающей деятельностью Демиурга еще не преодолевается природа. История не есть только оформление хаотической данности и постепенное выявление существенно-сущей подосновы действительного. Два мира сочетаются меж собою не «естественно» и необходимо, не по началу причин и следствий или «достаточного основания». Человеческая деятельность не есть явление природы, – и не есть не только потому, что «ценность» «природе» запредельна, «внешняя», «случайна», но и потому, что есть в действительном *нечто* положительно противоборствующее «ценному». Если зло и безобразие лишены собственного содержания, обладают только лишительной природой, суть только преходящее, феноменальное «не», до времени, по естественной неполноте, приставляемое к положительным содержаниям подлинного бытия и снимаемое в процессе самосовершенствования и самовыполнения жизни, – есть только отсутствие или исчезающий минимум доброго и прекрасного, – то высшим законом остается натуралистический закон «развития», и ценности снова растворяются в однородности природного бывания. И тогда исчезает снова возможность действия, активности: в человеке и через человека будут выполняться неотразимо-роковые тенденции естественного «прогресса», – но он сам, став «энтелехией» жизни, перестанет быть ее творцом, утратит свою волю в пользу стихийной воли. Подлинно творческим, свободным и потому ответственным нравственное становление человека будет только тогда, если Благо противостоит Злу, как объективная окачественность бытия, как «действительная сила, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром» (Вл. Соловьев). Подвиг и борьба предполагают *реальность* противника: бороться с миражами и призраками – такая борьба была бы тоже призрачна. В этом ложь монофизитизма²¹⁴. Человек творчески свободен именно потому, что отменяет (может, и должен отменять) своим действием *реально злое* и утверждает (может, и должен утверждать) –

реально доброе. – Здесь мы приходим к самой острой и основоположной нравственно-метафизической антиномии: зло – *реально и действенно*, есть сила, а не только *ens privativum*²¹⁵; эмпирически оно не менее реально, чем добро. Зло может не только искушать, но и покорять человека, владеть им, губить его. И, вместе с тем, действительность зла состоит в том, чтобы отрицать и отвергать всяческое бытие; зло есть существенное «небытие». Оно не укоренено в вечности; его существование феноменально; его природа – в извращении, в искажении сущего, – и для сущего это «акцидентально». Зло приражается к действительному отъинуду. *В существовании зла нет никакой метафизической необходимости.* И та же антиномическая двойственность порождает основную апорию этики воли. Подвиг есть становление личности, раскрытие и осуществление ее подлинного, «лучшего я»; он возможен потому, что идеал, в известной мере, присущ, *дан* становящемуся... Если бы цель-идеал была чем-то совершенно внешним, то не только она была бы недостижима, но и всякое ее достижение было бы нравственно незначимо, ничтожно. Ибо не совершалось бы преобразования личности, она бы только облекалась чистой одеждой, не очищаясь сама; или нарушалось бы реальное тождество-единство субъекта становления. Человек должен стать тем, что в «существе» своем *он* уже есть... Но вместе с тем вся сила, смысл и суть подвига в *скачке*, – через *реальную* бездну. Вся значимость подвига в его необеспеченности и, – более того, – в его *невозможности*. *Credibile nam impossibile!*²¹⁶ Свобода подвига в том, что «нет залогов от небес», и достижение никакими общезначимыми, закономерно-повторными скрепами не связано со стремлением, – в том, что «воздаяние» – не от дел, а в дар дается. Подвиг есть восхождение в горние чертоги, и *только свыше* может быть сброшена чудесная Лестница Иакова²¹⁷. Попытка же от земли, из дольного, здешними силами возвыситься до небес не только не приводит к цели, но от нее бесконечно и всецело отдаляет: таково было строительство Вавилонской башни. Подвиг есть подлинно бескорыстное стремление – с самоотчетным сознанием, что нет никаких эквивалентов между

посюсторонними «делами» и чаемыми «даяниями», что никакая последовательность *graduum ad Parnassum*²¹⁸ зияния между «действительным» и «должным» не может превозмочь. *Задание одновременно дано и недоступно – ибо зло одновременно ничтожно и властно: оно и есть, и есть «небытие».* Эта антиномия логически-дискурсивно неразрешима, ибо дискурсия всегда вскрывает необходимые связи и иных не может (и не стремится) вскрыть: признание свободы есть признание необоснованного и потому оно равнозначно отказу от дискурсивного «оправдания». Доказательства сменяются видением. Одно мироощущение должно смениться другим: свобода не доказывается, и внутренне противоречива логическая проблема «свободы воли»; свобода должна быть испытана... «Познайте истину, и истина освободит вас», – в религиозном опыте раскрывается существенно-сущая свобода мира в Боге, свобода творения, хранимого и блюдомого милосердной Любовью Творца. Не от предрассудков и страхов освобождается вера, – она дает *опыт свободы*. И в этом опыте разрешаются противоречия мысли, не вмещающей неизреченные тайны мира.

«Оправдание личности» – в ее творческой свободе – приводит нас к изначальной «предпосылке», к христианскому теизму, к вере в Троидного Личного Бога, к библейскому учению о сотворении мира из ничего. В религиозном опыте Божество открывается как безусловно-потустороннее, недоступно-запредельное, а мир является в своей богооставленности. Религия в своей самодостоверности и высочайшем реализме есть интимное *переживание* чудесной свободы «беспричинных», «необоснованных» встреч мира с Богом. Мир есть *творение* Божие, т. е. существенно *не* *необходимое* его создание; божественная причинность есть «причинность через свободу», описуемая и выражимая только отрицательно и относительно. Иначе говоря, для безусловного нет никакого рока или «принуждения» в существовании наряду с ним иного, условного и конечного бытия. Из понятия Абсолютного бытия никак не вытекает признак творения; и с верующей точки зрения совершенно кощунственна «дедукция»

мира из Божественной Любви, опирающаяся на *необходимость* «достойного» объекта для Нее, без которого Она *не могла бы* раскрыться... И обратно, исходя из бытия конечных вещей, нельзя умозаключить к Богу, хотя для верующего взора «небеса поведают Славу Божию». Нельзя потому, что всякое восхождение от следствий к причинам предполагает однозначно-необходимую сочетанность звеньев, т. е. необходимую связанность абсолютного бытия с конечным быванием и, притом, с данным (определенно окачествованным и своеобразно индивидуализированным) быванием, – что в корне противоречит самому смыслу религиозного опыта и «понятию» Бога, как Потустороннего и Творца. Такое умозаключение носит открыто пантеистический характер, соподчиняя Божество вещам природы в качестве «первой среди равных», превосходящей всех мощью или «объемом» (*omne est quodesse potest*²¹⁹ Николая Кузанского), «необходимого и достаточного» предусловия остальных, и этим «оправдывая» и абсолютизируя *все*, как *phaenomenon bene fundatum*²²⁰, – и, вместе с тем, превращая конечное в призрак и тень, лишая его свободы. В религиозном восприятии мир, будучи существенно несамобытным и по происхождению, и по пребыванию своему, будучи сохраняем только Волею и Милосердием Всевышнего, в то же время, условно замкнут и самобытен, есть некое «другое», тоже потустороннее для Божества. Именно поэтому Воплощение Бога Слова исповедуется как чудо. Но, будучи внутренне сомкнут, т. е. подчиняясь имманентной необходимости, мир, в то же время, прозрачен для Божественной Любви, и может стать причастен свободе – через озарение лучами нездешнего света, через чудесное подаяние благодати. Может ее принимать и ей противиться именно в силу своей реальной потусторонности безусловному бытию. Мир тварен и несамобытен, но он не только явление, – имея «начало» и «конец» во времени, будучи создан и обусловлен, мир не погибнет, не исчезнет, а «изменится» и преобразится, «когда времени больше не будет»; праведники взйдут в Радость Господа своего и жизнь *вечную*, грешники в «огнь неугасающий» *вечной* же муки, а природа обнажится в своей ноуменальной

красоте (ибо она «добра зело»). «Воскрешение живота" и «воскрешение суда» не есть угашение конечного в Нирване... И отсюда двойственность зла: реального и ничтожного одновременно. Будучи «ничем» по отношению к Божественному бытию, будучи «небытием», также, и для утвердившейся в Добре и тем переросшей самое себя твари, зло именно для твари, как реального существования, есть реальная возможность, реальный путь. Путь гибели, – но гибели *реальной*. Зло таинственно, ибо оно плод свободы и потому ни объяснено, ни «оправдано» быть не может: зло не необходимо, «случайно» в мироздании и потому с ладом мира не связано.

Зло есть *реальный* момент *посюстороннего* мира, в нем возникший, в нем только и существующий. Возникновение зла не связано необходимо с возникновением твари: тварное и конечное не является тем самым «дурным». Говоря грубо, мир мог бы «обойтись» без зла. Это и выражается в мысли о «попущении» Божиим. Эта основоположная идея религиозного мировоззрения усваивается обычно с большим трудом, – именно в силу инстинктивной тяги к «объяснению». И трудность разрешается в религиозном ощущении тварности и богооставленности мира, в опыте свободы. Человек должен ощутить зло как злое, – и отвергнуться дел тьмы. Человеческое делание есть борьба – преодоление злого в мире и обращение к запредельному всяческой тварности Живоносному Источнику Блага.

«Бытие» не есть «всеединство», не есть «органическое целое», ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собою только «причинностью через свободу». Мир в своей конкретной феноменальности не есть проекция во времени предвечного замысла Божественного, предопределяющего все подробности его сложения и последовательность ступеней его становления: Божественная свобода делает понятным, как довременное предведение всего, имеющего свершиться в мире, не уничтожает свободы мира и самоопределения твари. И «несовершенства» мира, мирская суэта не порождены в порядке неизбежности преломлением вечного во времени.

Конечное, не переставая быть конечным, может стать сосудом Вечного, преодолеть силу тления; и, не теряя своей индивидуализации, сядут, по обетованию, сыны чертога брачного в день судный на Престоле Божиим. И в конечных свершениях не отменится, но преображением славы утвердится тварь. Теперь, пока, до наступления «полноты времен», тварь, как таковая, не есть «целое», гармонически упорядоченное, – она, колеблясь, стоит на перепутье между упрямым утверждением самозамкнутой необходимости и благоговейным самоотречением в приятии Божественной благодати. Мир пока не закончен и неустойчив, – не в смысле естественной рыхлости и неоформленности, а в смысле непрерывно встающей задачи оценочного и волевого выбора между Добром и Злом. И этот выбор совершается человеческой личностью, – и *только* ею. Ее свободю «*грех в мир вниде и грехом – смерть*»; и вольное грехопадение искупается и исцеляется вольным же раскаянием и подвигом. Искушает человек не только себя, но и мир, всю тварь, «не добровольно покорившуюся суете, но по воле, покорившего ее»... Так «обосновывается» личность и ее действенность. Достижение совершается в покорном приятии «беспричинно», – в дар, – подаваемой благодати, открывающей миру – то, что выше мира. *Подается* благодать *только ищущему*; «хищением» и принуждением ее нельзя стяжать: ибо помазание благодати есть преодоление необходимости и выход в Божественный мир свободы. Он обретается только в акте наивной, детской веры, – «веры угольщика».

И здесь мы приходим к глубинному корню утопического квиетизма. Отдельные мысли и «убеждения» человека связуются некоей круговой порукой, и не случайно решения отдельных вопросов подсказываются общим мироощущением. Хилость личной воли, малодушное искание «обоснований» и «оправданий» восходит к докетическому индивидуализму, – и основа его в пантеистическом неведении Божественной Личности. Если нет Бога как Лица, а есть только «божественное», то нет (не может быть замечено) и лица в человеке. И, если нет Творчества Божия, то не может творить и человек. Еще Шеллинг ясно ощутил коренную

противоположность интуиции «движения» и «действия», развития и творчества (Bewegung и Handlung). Не сознание немощи и ограниченности сковывает волю человека, – ее усыпляет и угашивает только натуралистическое самочувствие, ощущение всецелой включенности в «органическую» связь природы, в «бесконечную цепь» автоматически текущих рождений, смертей и метаморфоз. Надо ощутить, что над «этим миром», – миром неугасимо кипящих и всепожирающих «стихий», – есть «иной», – но не просто «мир идей», мир вечных форм и прообразов, мир ноуменов, «являющихся» в этой действительности. Над миром стоит Божество, Единый Бог – Любовь. Троичный в лицах. И в этом «самочувствии» раскрывается возможность дерзновенно-смиренного творческого порыва и действенной воли. Ибо *«вся возможна верующему ...»* в подвиге восхождения «к почести высшего звания», в подвиге жертвенной любви к ближним своим²²¹.

Натуралистическое истолкование современности для Белого не случайно. В современном утопическом катастрофизме суммируются и раскрываются итоги длинного религиозно-идеологического процесса, прожитого, но еще не изжитого русским сознанием, итоги исканий целого поколения, итоги целого периода русского общественного развития. Здесь завершается и исчерпывается пора русского «богоискательства», сменившая позитивный нигилизм на заре нынешнего столетия. Новые впечатления изменившейся эпохи вводятся здесь в старые и привычные рамки, – и принимаются за вещие догадки, за пророческие предварения еще неизведанной наступающей новизны. Но новое вино обличает ветхость старых мехов... В испытаниях последних лет обострилось духовное зрение, и уже видимо то, что так недавно улавливалось с трудом. И в этом «новизна» и чрезвычайность нашей эпохи. Не в окончательном явлении всецелой истины, а в крушении былых соблазнов...

Духовные неудачи Белого, Ал. Блока и всего их «поколения», в «буре и натиске» религиозно-философских исканий вошедшего в ранние девятисотые годы в поток русской жизни, те роковые тупики, в которые эти искания завели,

обращают нашу мысль к основоположным началам мировоззрения. И перед нами встает конкретная задача: «новое религиозное сознание» было в значительной мере развитием и углублением религиозной метафизики Вл. Соловьева, того, что следовало бы называть его «первой метафизикой», – гностической мистики и тесно связанного с нею внешнего теократизма его ранних и срединных лет. В индивидуальном духовном становлении Соловьева эта метафизика была изжита и отвергнута: надо вспомнить, что в «Повести об Антихристе» в уста этого «религиозного самозванца», вдохновляемого духом зла, Соловьев влагает свой собственный прежний замысел всеобъемлющего, примиренчески-организующего синтеза, как способа благодетельствовать человечество и навсегда преодолеть все злострадания вселенской жизни. Но по «иронии судьбы» отвергнутая самим Соловьевым его «первая метафизика» стала образцом и источником вдохновения для сменивших его поколений; и в этом его *роковая и двусмысленная* роль в истории русского религиозно-философского самосознания. Теперь перед нами встает задача раскрыть «вторую метафизику» Соловьева, его «философию конца», философию борьбы, чуда и свободы, лишь бегло намеченную им в образах и символах его предсмертных творений (в «Трех разговорах» и «Повести об Антихристе»). И, вместе с тем, нужно до конца исчерпать и осознать соблазны его ранних умозрений.

Генетически, философия Соловьева была связана с западноевропейским пантеизмом (Спинозой, Шопенгауэром), с древней и новой гностикой (александринизмом, Каббалой, «немецкой мистикой»)²²², с бессильными попытками спекулятивного преодоления рационализма (у Шеллинга и Баадера). И собственный мистический опыт Соловьева был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон: его прозрения о Вечной Женственности качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным, преимущественно, в иконографии. Недаром сам Соловьев, в пору написания своих «Чтений о Богочеловечестве», «настоящими людьми» называл Парацельса, Бёме, Сведенборга²²³, находил подтверждение

своему опыту у Пордеджа, Арнольда и Гихтеля²²⁴. Соловьев бездонно укоренен в «природо-вдохновенной» мистике Запада, в «теософизме» Якоба Бёме, который еще Шеллингом был опознан, как рационализм²²⁵. И как раз в те же годы через сближение с семьей тогда уже покойного поэта графа Алексея К. Толстого, Соловьев входит в сферу мистико-теософской практики²²⁶. Мы знаем, какую громадную роль в личной жизни Соловьева сыграла близость его к семье Толстых и, в особенности, к племяннице графини С. А. – С. П. Хитрово²²⁷. В этих личных отношениях лежит психологическая разгадка не только его мистической и магической лирики, но и его учения о Софии и Вечной Женственности. В личном опыте резко сказывалось нездоровое разлагающее влияние теософического натурализма²²⁸. Как бы то ни показалось неожиданным, несомненно, вовсе не из католицизма родился и теократизм Соловьева, в полной ясности сказавшийся еще в 70-е годы (в «Философских началах цельного знания»), когда в вероисповедных вопросах он держался старой славянофильской традиции, видел в Папе носителя «антихристового предания» и к латинофильству Никона²²⁹ возводил общественную хилость русской иерархии²³⁰. Корни ранней соловьевской концепции «свободной теократии» надо искать у знаменитого «philosophie inconnu»²³¹ Сен-Мартена²³² в его книге «Des erreurs et de la Vérité»²³³ (1775 г.) и, особенно, в *Lettre à un ami ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la révolution française*²³⁴ (1795 г.). Идеи Сен-Мартена были восприняты и развиты Баадером. К ним восходит и де Местр (в его «Considérations sur la France», вышедших в 1796 г.), и, в известной мере, «Священный Союз»²³⁵. В этот же существенно внецерковный ряд светски мотивированных «религиозно-общественных» утопий включается и Соловьев²³⁶. И при этом, характерна тесная и неразрывная связь общественно-практического задания – теократического идеала, как синтетического совмещения всех расхождений – с натурализмом метафизического восприятия мира, с учением о мировой душе, о целокупном человечестве и его интеллигибельном грехопадении, и т. д. Эта связь вскрывается в

развернутом виде у последователей Соловьева. Пусть они не всегда Соловьева правильно понимали и не за все их построения ответствен он; но надо с полной отчетливостью уяснить себе, как много искусовых семян содержала его собственная метафизика²³⁷.

Соловьев перестал уже быть живой сокровищницей вдохновений, – за «Русского Гегеля» теперь уже его не принять. Открылось, что далее за Соловьевым некуда идти, что многие соловьевские пути кончаются глухими тупиками, – и стала ясной неизбежность перемены пути²³⁸. И первый шаг – пристальное раскрытие старых «ошибок». Пока не сделана эта «предварительная» работа, лишь в предвосхищении можно указать, где пролегает пограничная черта, – лишь, так сказать, «от противного» обозначить направление предстоящих исканий.

Соловьев был слишком «романтик», его мистика была слишком гностична, в ней было слишком много «стихийности» и, в то же время, «логизма», переходившего в вульгарный рационализм; в нем было слишком много органического историзма, неудержимо соблазнявшего на утопическую абсолютизацию временных и земно-конкретных форм, и мешавшего просто и отчетливо ставить религиозно-этические задания. Соловьев хотел посвятить Богу весь мир, в который он был «влюблен» природной, «эротической» страстью; во всем старался он вскрыть Божественные корни, всему поставить религиозные задания, все претворить и преобразить пафосом единства. И в итоге, получался своеобразный панентеизм, неразличимый от пантеизма: грань между Богом, – который «всяческая во всем», – и миром стиралась, зияние между «здесь» и «там» исчезало; и в образе мира, как органического целого, все сливалось в натуралистическом стихийном кружении и биении, предобразованном от века.

Отсюда болезненно-упадочнический характер нынешнего апокалиптизма, отсутствие простоты и прямизны в мировоззрении даже тех, кто глубоко вошел в Церковь; – слишком много еще остается нерасчищенных и неубранных обломков внецерковной мистики и дурного гнозиса. В основе лежит *какая-то* ошибка в постижении тайны («проблемы»)

личности, – ненадлежаще схватывается и определяется соотношение «эмпирического» и «интеллигибельного» характеров, связь «двух миров»... Отсюда, психологически и рождается какая-то хрупкость индивида, слишком зорко вглядывающегося в безликое кружение стихий и слишком покорно внемлющего их воле. Иначе говоря, не осознана личность в человеке и не осознана потому, что не ощущается в достаточной силе Личность Божественная, – пока мы не знаем, какая ошибка первична... Но ясно одно – только в простой, не «стилизованной» церковности, в живой «жизни в Церкви», в «общении молитв и таинств» ощутим подлинный трагизм мировой жизни; только интимная христианская вера в Троиединую Личность Бога позволяет пронести через буревые испытания несломленную надежду и волю к подвигу... «Космические» же свершения – только злой дурманящий туман и ослепляющий душу мираж. И это хорошо понимал сам Соловьев. «Воистину, – писал он, – Христос войдет в город Свой и совершит всемирную вечерю с возлюбленными Своими. Но время ли кричать *осанна*, – когда весь Иерусалим еще спит, когда в притворе храма дремлют торгующие под лавками своими, когда горница не выметена и не убрана и даже одичавший осленок еще гуляет на воле?»²³⁹...

Прага Чешская, VII. 1922 – III. 1923

Два завета

Впервые: Россия и Латинство. Берлин: Логос, 1923. С. 152–176. Печатается по первому изданию.

Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство...

А вышний Иерусалим свободен: он – мать всем нам.

Гал.4:24,26

Учение о Церкви принадлежит к числу самых таинственных и неизреченных догматов христианской веры: здесь «велия благочестия тайна» предстоит нам в своей, еще несбывшейся, неосуществившейся полноте. И не случайно, ни апостолы, ни святые отцы, ни Вселенские Соборы не дали законченных определений церковности и только в символах и подобию раскрывали то, что с непосредственной самодоверностью являлось им в боговдохновенном опыте веры. Как выразился недавно один из православных богословов, *«нет понятия Церкви, но есть Сама Она*, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что он знает», – исповедать свое живое ведение верующий и ныне не может иначе, как в освященных апостольским, отеческим и литургическим употреблением образах и сравнениях.

Христианство не исчерпывается ни учением, ни заповедями, – и не они первичны в нем. «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, что осязали руки наши, о Слове жизни, – ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, – о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение – со Отцем и Сыном Его Иисусом Христом»²⁴⁰... Так писал своей пастве св. апостол Иоанн. Христианство есть Жизнь, открывшаяся миру и людям во Христе, Жизнь Истинная и Вечная, которой мы становимся причастными через веру и «Божий дар». Христианство есть «новое творение», рожденное во Христе, новое человечество, – если можно так сказать, новая метафизическая реальность.

Христианство есть Церковь. Всею совокупностью символьных изъятий мы утверждаем существенно-сущий смысл земной жизни Спасителя, Его страданий и уничижения, Его крестной смерти и тридневного Воскресения, «метафизическую» реальность одержанной Им победы над адом и смертью. И победа Христа, Его искупительное свершение в том и заключается, что Он создал Церковь Свою, Свое мистическое Тело, в котором соединилось и непрестанно соединяется «все небесное и земное» в преискреннем общении с Богом, в котором все и всё совершаются воедино – во Христе и во Отце Его. Первосвященническая молитва Господа была – о Церкви, и ее таинственные прошения мы дерзновенно повторяем, вознося и наши моления о «соединении всех». Мы молимся об «устроении полноты времен», о «созидании Тела Христова», о том, чтобы милосердным действием своей всеврачующей благодати Господь совокупил во «единое стадо» всех покорных и непокорных сынов Своих, – и верных, и отпавших по немощи или небрежению, и «отторженных насилием», – совокупил во единое «тело», оживляемое единым духом, «соединяемое и скрепляемое составами и связями»: «да вси едино будут». И только в животворящей полноте Церкви, в «полноте Наполняющего всяческая во всем», совершается подлинное единство твари, predetermined «от начала», но раскрывающееся во времени и постепенно, – то единство, которое исполнится в «последние дни», когда «все придут в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова», преобразятся «в свободу славы детей Божиих», когда, «все, от малого до великого, будут знать Господа» и «преклонится перед именем Иисуса всякое колено небесных, земных и преисподних»... Наше упование выводит нас за пределы истории как томительной смены рождения и смерти τῆς γενήσεως καί τῆς φθορᾶς²⁴¹: «не имамы zde пребывающего града, но грядущаго взыскуем», – Града Господня, «которого художник и строитель – Бог», новой земли и нового неба, горнего Иерусалима. «Чаем воскресения мертвых и жизни будущего века», – тогда вообразится Бог всяческая во всем... Тогда сбудется слово написанное: «погложена смерть

победою»... И в этом упование наше: «Христос Воскресе из мертвых, начаток умершим бысть»...

Самым актом исповедания *веры* «Во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» мы утверждаем ее «*потустороннюю*» природу, ее бытие не от мира сего: ибо «вера есть вещей обличение *невидимых*». Церковь есть предначатие ожидаемого в «конце» вселенского харизматического преображения твари. Но именно поэтому, будучи по существу своему «невидимой», внемирной, она реальна и действенна в *этом* историческом мире, не отменяя, но претворяя его в себя. Церковь есть *преображаемый* мир и в этом благодатном становлении твари заключается подлинное содержание истории, – не как череды чувственных рождений, а как строительства Царства Божьего. *История реальна*, – тварь не исчезнет, не упразднится на «суде великого дня», но изменится – «в мгновение ока, в последней трубе»... В том – тайна христианского благочестия, что в ограниченности и безвидности тварного существования, в тесноте и смирении исторической жизни является и раскрывается Слава Божия, – «в стране тени смертной свет воссияет»: тайна Уничужения, тайна «древа крестного»... В том – тайна, что каждый верующий во Христа и в Церковь может сказать о себе: «образ есмь неизреченные Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешения» (из погребального канона).

«Новая тварь», рожденная искупительным подвигом Спасителя, не отторжена от мира, но пребывает в нем. Как выразительно заметил в одном из ранних своих произведений Влад. Соловьев: «Новый Иерусалим, – град Бога живого, – существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан; божественные формы Церкви составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно воздвигается непрерывно все божественное здание, так что, хотя *не все в видимой церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое*». Огненное обновление мира *началось* и продолжается, – мир, эта скорбная, исполненная злостраданий жизнь, не оставлена Богом; именно в ней, в суете и томлении

эмпирической истории, «тайна Божия совершается», растут и прозябают благодатные семена Царства. «Видимая Церковь», Церковь, катехизически определяемая как «общество людей, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами», есть *реальное* явление Церкви невидимой, ее реальный «образ». «В видимом сем «образе», или «видимой Церкви», – писал митрополит Московский Филарет²⁴², – «находится» невидимое тело Христово, или «невидимая Церковь», «Церковь славная, не имущая скверны или порока, или нечто от таковых», но нося «вся слава внутри», и которой, посему, я чисто и отдельно не вижу... *облекающая* же невидимую, видимая Церковь, частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию, и соединяться с нею, частью сокрывает ее славу»... «Видимая Церковь» есть историческое откровение Церкви невидимой, «Церкви Бога живого, Столпа и Утверждения Истины», торжествующего собора и Церкви, первородных написанной на небесах»... Именно на этом мистико-метафизическом, существенно-сущем тождестве основано все литургическое таинодействие, в котором «силы небесные с нами невидимо служат»; во всех таинствах реально нисходит Божественная благодать и дары Святаго Духа, потустороннее врывается в тварную ограниченность земного бытия, прелагая и пресуществляя его. И «духи праведных скончавшихся», и чины ангельские, «поющие, вопиющие, взывающие и глаголющие» пред престолом Всевышнего и на земле «достигшие любви» подвижники Христа ради, и мы, грешные и недостойные, – все составляют *единое* тело, принадлежат *единой* Церкви и сливаются воедино в благодатной и духоносной молитве. Нет разрыва между временным и вечным: возрастая и преображаясь силою Духа, «историческая Церковь» становится и станет *Вечным Домом Господа Славы*. По слову св. Иоанна Златоуста²⁴³, Церковь, ныне пребывающая в земном странствии, по существу своему «небесная есть, и ничтоже ино есть, разве небо»...

«В Церковь, – писал св. Ириней Лионский²⁴⁴, именно *видимой, исторической Церкви*, – апостолы, как богач в

сокровищницу, положили в избытке все относящееся к истине». И потому, как бы далеко не отстояло «осуществление» от «идеала», как ни несоизмеримо нынешнее познание «отчасти», ведение «яко зеркалом в гадании» от исполнения Духом в уповаемые дни, от обетованного познания «лицом к лицу», и ныне полная ивершенная Истина раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная; и ныне верующие, по апостольскому выражению, «помазание имеют от Святого и знают все". Полная истина, – и только одна беспримесная истина, – раскрылась в вероучительных постановлениях соборов, – и ничто из догматов православной веры не отпадет, – и никаких новых, меняющих смысл старого, не прибавится. Ныне и не может быть догматического развития Церкви: ибо догматы не суть теоретические аксиомы, из которых постепенно и последовательно развертываются «теоремы веры»; догматы суть «богоприличные» свидетельства человеческого духа об узренном и испытанном, об открытом и ниспосланном в кафолическом опыте веры, о тайнах вечной жизни, раскрытых верующему. В догматических вероопределениях отражается и запечатлевается «жизнь во Христе», пребывание Господа в верующих сердцах. По словам Спасителя, жизнь вечная и состоит в совершенном ведении Бога, – и, хотя не всем, но только «чистым сердцем» видим Господь, но видим всегда, без различия времен и сроков, видим тождественно, хотя и многообразно. Догматические споры в Церкви шли не о содержании веры. В известном смысле, спорили о словах, – искали и чеканили «богоприличные» выражения для еще незакрепленного в словесные одеяния всецелостного и тождественного опыта. История термина «единосущный» всего ярче свидетельствует об этом. В этой непосредственной полноте и самодоверности опытного богопознания – основа и опора той дерзновенной определительности, с какой анафематствовал ап. Павел тех, кто стал бы учить не тому, что он благовествовал; основа и той ревности по вере, с которой учителя церкви предавали отлучению еретиков. Ибо Евангелие Царства, хранимое Церковью, не есть человеческое благовествование, и принято

не от людей, – «но через откровение Иисуса Христа», и в нем содержится «совершенное разумение, познание Тайны Бога и Отца, и Христа». Вера как реальная теофания и реальный теозис – по существу своему определительна и догматична. *Вера есть опыт*, богооткровение: и потому, с дерзновением верующий, утверждает – «сия есть вера истинная»... Вере присущ догматический аподиктизм, «ибо Сын Божий Иисус Христос», по выражению св. ап. Павла, «не был «да» и «нет», но в Нем было «да»... Конечно, со всей тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать условность и немощность нашего разума и несоизмеримость наших речений перед лицом Недоведомой Тайны, учитывать неизбежность богословских антиномий; с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны «разумной веры» и отличать исторически-условное от непреложного. Надо отличать боговдохновенные догматы, скрепленные харизматической печатью Вселенских соборов (*credendum de fide*²⁴⁵), от богословских мнений, хотя бы и святоотеческих (от «теологуменов», как называл их достопамятный В. В. Болотов²⁴⁶). И при всем том, верующий сохраняет непреложную твердость в исповедании, «не колеблясь ветром учения», «имея», по апостольскому выражению, «полноту» во Христе. «Кто однажды встретил Христа Спасителя на своем личном пути и ощутил Его божественность, – писал недавно о. С. Н. Булгаков, – тот одновременно принял и все основные христианские догматы – и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице». Все они в строгой отчетливости открылись ему в опыте веры, в реальном касании «вещам невидимым», – и потому не может он сомневаться и «допускать» иные догматы; в иных догматах раскрылась и сокрылась бы *иная жизнь, иной опыт*, касание чему-то иному.

В свое время, Шеллинг совершенно справедливо указал, что «нельзя говорить о Боге вообще, если только речь идет действительно о Боге»; «кто говорит только о Боге вообще, – замечал немецкий мыслитель, – говорит не об истинном Боге, а о чем-то ином, к чему он лишь прилагает имя Бога... Одно

понятие: Бог, Θεός – само по себе пусто: только слово». Нельзя верить во «что-то», – и поэтому, безусловно, невозможна адогматическая вера: она была бы лишена самого существенного признака религии, была бы пустым настроением, пустым психическим стилем, – ибо религия есть religio, подлинное и онтологическое сочетание с Богом. При всей неизреченности богооткровенных тайн, они определены и индивидуальны, – и в исповедании веры мы описательно раскрываем это индивидуальное строение духоносного опыта.

Выражаясь кратко и четко, – вера (если только она подлинно – вера) *не возможна иначе, как в исповедной форме*; «конфессиональная ограниченность» есть неизбежный спутник искренней уверенности, – необходимое последствие реально-опытной сущности веры. Ни нетерпимой исключительности, ни нелюбовного отчуждения нет в решительном и дерзновенном разграничении «православия» и «инославия»: к догматическим разногласиям терпимо, – т. е. равнодушно, – может относиться лишь тот, кто область религиозной догматики, в целом, рассматривает как «поэзию понятий», вообще не подлежащую оценке «с точки зрения истинности». В сфере истины безраздельно господствует закон логической формы: «да будет слово ваше «да – да», «нет – нет»; а что сверх этого, то от лукавого»... С *религиозной* точки зрения невозможно рассматривать «исповедания» и как исторически равноправные и провиденциально согласованные формы человеческого познания неизреченной полноты божественной истины, подлежащие некоему синтезу, который выделит и соединит все «здоровое» достояние каждого исповедания, отбросивши в каждом его только-человеческую шелуху. За таким представлением скрывается, своего рода, философско-исторический докетизм, недооценивающий реальности божественных воплощений в мире: не может быть «частичного» христианства, христианства «Павлова», «Петрова» или «Иоаннова»... Это выразительно подчеркнул еще св. апостол Павел в таинственном первом послании своем к коринфской церкви: «Я разумею то, что у вас говорят: «я Павлов»; «я Аполлосов»; «я Кифов»; «а я Христов». Разве разделился

Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» Различия христианских исповеданий, если даже число их свести к трем «славным», ни в какой мере не однозначны с теми неизбежными индивидуальными оттенками, которые присущи были проповеди отдельных апостолов и богословию различных отцов: христианские исповедания разделены не относительными особенностями внешнего облика, но существенным расхождением в понимании смысла и сущности «спасения», в понимании смысла жизни. И в этом различии сказывается объективная разнородность опыта, разнородность самой религиозной жизни: христианство не есть совокупность учений и установлений, разложимых на части и друг от друга отделимых; и, с другой стороны, ни католицизм нельзя свести к «началу авторитета», ни протестантизм к началу «свободного исследования» или «личного убеждения». Каждое «исповедание» есть живое целое. И христианство, – повторим, – есть, прежде всего, целостная жизнь, и мозаика частей в нем невозможна. Ожидаемая многими «Церковь св. Софии» будет прославленным явлением уже «существующей» Церкви, а не «соединением Церквей»²⁴⁷. К такому представлению принуждает единственное религиозно допустимое восприятие веры как опыта, как боговдохновения. И потому, если вера истинна, печать истины лежит и на всех внешних проявлениях ее, что не исключает, конечно, изменений в чисто человеческой стороне церковного бытия. Но только «внешний» отнесет сюда догматы и, тем более, «дух» веры.

«Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы»... В этом торжественном литургическом возгласе указывается единственный путь христианского единения. Но не о «естественной» любви идет здесь речь, не об «альтруизме», но о той «заповеди новой», разумение и исполнение которой только возрожденному крещальной благодатью, только во Христе доступно, – не об инстинкте жалости и справедливости, а о благодатном озарении сердца, о «совокупности совершенства».

И эта любовь не терпима, а – ревнива: не ревностью зложелательства и своеволия, а ревностью радостного

сознания света. На высотах христианского подвига «сердце милующее» разгорается милостью о всей твари, даже о «врагах истины» и демонах, разгорается жаждою спасения для всего мира, но ревность о вере не умаляется, религиозная «исключительность» не сменяется скептическим равнодушием... Напротив, все догматические «да» звучат в духоносном сознании с умноженной силой, не искажаясь ни в «нет», ни в «не знаю», ни в «не важно». Недаром именно из подвижнических келий в древней, еще и видимо не разделенной Церкви выходили самые твердые борцы за правило веры. «Исключительность» религиозно-догматическая, абсолютизм веры не тождественны житейской нетерпимости: любовь к «врагам истины» не помешает отличать и отграничивать истину от лжи и отметать ложь. Не из ощущения исключительной правоты родится вражда к «инакомыслящим»; не из абсолютизма веры рождались гонения на «еретиков» и костры инквизиции, а из существенно мирского и суетного, «слишком человеческого» убеждения в дозволенности до жатвы исторгать плевелы с Отчего поля, в желательности авторитарно-принудительного объединения всех, – и притом, на основе внешнего послушания гетерономной «букве», а не внутренне-интимного общения в животворящем духе.

Ни на йоту не поступаясь своим догматическим достоянием, верующий будет по преданию первоначальной Церкви молиться и о врагах, и «о внешних и заблудших», и «о гонящих нас за имя Господне», и о языческих жрецах, «да Господь помилует их, огласит их словом истины, откроет им Евангелие Правды, причтет к Своей соборной и Апостольской Церкви». И в его душе не будет и тени горделивого фарисейского самодовольства: ибо верующему ведомо, что без Отческого зова никто не может ступить на «путь жизни», «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым». И усердно вознося моления о заблудших, да коснется и их смятенной души божественная десница, да и они упокоятся в «объятиях отчих», верующий умиленно благодарит Господа о милости Его. «Господи, мой Господи! радость моя! даруй ми, да возрадуюся о милости Твоей!» Не отменяется этим заповедь

подвига и действенного восхождения; но, как выражался преп. Макарий Египетский, «даже высший подвиг во всякой добродетели не совершен и почти бесполезен, если на жертвеннике сердца не совершилось вместе с тем силою благодати таинственное действие Духа». Посему и взываем мы каждодневно: «и паки, Спасе, спаси мя о благодати, молю Тя: аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче... Но или хочу, спаси мя, или не хочу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибих»...

И более того: резко противопоставляя узкий путь Православия «инославным» дорогам, мы отнюдь не предрекаем огня геенского и вечной гибели верующим по-иному. Не потому, что безразлично, *как и во что* веровать, но Господу, Ему Единому открыты «советы сердечные», Ему Одному ведом состав Его Тела, – и волею Вышнего, «не от дел», оправдывается человек. Это именно разумел св. Иоанн Златоуст, говоря, что в Церковь входят «верные всех мест вселенной, жившие, усопшие и имеющие явиться на свет, а также, *угодившие Богу*». Это разумел и митр. Филарет, поясняя, что, «когда сердце пламенеет верою и любовью, догматика остается в стороне»; «впрочем, это тайна промысла Божьего» – заключал он. Из этой тайны не следует делать услужливой лазейки для расслабленного и хромящего на оба колена маловерия. И еретики имели, и могут иметь таинство, иметь харизматическую иерархию, не переставая лжеумудрствовать и суесловить: ведь и православные, приступая к Евхаристии, молятся, «да не в суд и не во осуждение» будет им Святая Чаша. Реальность тайнодействий не исключает возможности заблуждений: присоединение сирохалдейских несториан к православию по «третьему чину», епископа и священников «в сущем сани», ведь не означает, что халкидонское постановление²⁴⁸ безразлично в подвиге христианского благочестия?

Изъявительно исповедуя тождество Православной Церкви с Церковью *видимой*, благоговейно умалчивая о составе Церкви Невидимой, не предваряя дерзновенными домыслами Божественного разделения человечества на овец и козлищ, с

горестью признавая «инославные исповедания» схизмами и расколами – мы жаждем и *видимого* единства христианского мира, вселенского общения молитвы, и догматического единомыслия и здесь, на земле: «И даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевать Всечестное и Великолепное Имя Твое»... Не о внешнем мы молимся объединении и соглашении, не о «коалиции», попущением и уступками учрежденной, а о глубинном и преискреннем слиянии в единстве веры, в единстве благодатного опыта и духовного подвига, в «единстве веры и познания Сына Божия»... *Мы молимся о том, чтобы православным стал весь мир...* Повторяя слова, сказанные некогда св. Григорием Богословом, «мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас», – возвращения их к Живоносному Источнику Правды. В известном смысле, мы домогаемся победы: «ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша»...

Только такое, таинственное «единение духа в союзе мира» *внутри* богочеловеческого организма Церкви имеет *религиозное* содержание, и только в нем горит и тоскует верующее сердце. Христианскому сознанию, как *таковому*, бесконечно чужд и несроден замысел невероисповедного сочетания сил на борьбу с неверием, как чужд ему и далек замысел великодержавного, организационно-властного объединения людей во единое «стадо», здесь, на земле, – хотя бы во имя Христова. Эти замыслы входят в религиозную мысль со стороны, как приращения «лжеименного знания», как «пустое обольщение, по стихиям мира, а не по Христу». Но входят, как мощный соблазн, соблазн льстивый и чарующий слабые души. В периоды исторических невзгод и потрясений, в эпохи «переходные» и катастрофические с особым напряжением и волнующей остротой пробуждается тяга ко всеобщему примирению и союзу: по контрасту с переживаемой страдой, наподобие сладостного видения в раскаленной пустыне, усталым людям начинает с принудительной настойчивостью казаться, что, *если бы* пали «вероисповедные перегородки», *если бы* все верующие сумели «возвыситься» над «поводами» к

разделению, смогли за общим религиозно-творческим делом объединиться, то перед дружным натиском «коалиционной» рати сокрушилась бы твердыня злобы, – и небо к земле бы приклонилось... Чем ночь чернее, тем необузданнее становятся чаяния: в их утопическом максимализме вся психологическая сила проповеди «терпимости». Замысел объединения облекается дерзкой апокалиптической фантастикой, греза о вселенском христианском братстве срастается с мечтой о «братстве народов» и «вечном мире», превращается в общественно-политическую панацею, в «утопию земного рая»...

Das Unzulängliche

Hier wird's Ereignis!²⁴⁹

И пылкое ожидание всечеловеческого «счастья» и благополучия на *этой* земле, в пределах *этого* исторического горизонта, прельстительное предчувствие могущества и славы заслоняет потусторонний мир, заглушает и без того робкие надежды «жизни вечной»... И здесь разоблачается существенно светская природа этого «религиозно-общественного идеала».

*Христианское упование всецело обращено ко Второму Пришествию. Это не означает жестко-сурового равнодушия к житейской суеде и к твари, не добровольно суеде покорившейся и все же, «совокупно стенающей и мучающейся доныне»... Не означает и бездейственного терпения к миру. Но не на князей, – хотя бы и на «князей Церкви», – и не на сынов человеческих опирается христианская надежда. В исцеляющее действие авторитарно-организационного соединения разномыслящих людей, в возможность *посюстороннего* выхода из «рабства тлению», в действенную значимость «общественного идеала», т. е. безусловной и однозначной, всесовершенной формы организации междучеловеческих отношений, которая бы автоматически осуществляла зараз и максимальную слаженность целого, и полноту индивидуального удовлетворения, – (притом, для каждого и всякого), – во все эти миражи усталого и упадочного воображения христиан не верит и не может верить. Ибо, только общество праведных может быть праведным обществом и не с совершенствования строя, а с просветления духа должна начинаться работа над*

жизнью. Евангелие благовествуется «всей твари», предвещает вселенское обновление и преображение, *но обращено оно только к личности, к личному покаянию, к личному подвигу.* Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых. Только в личном делании и в личном озарении совершается «второе рождение» – «водою и Духом», «бафометическое крещение огнем»²⁵⁰, по выражению Карлейля; и только возрожденные благодатью, «купленные дорогой ценой» христиане, как члены единого харизматического тела, сочетаются во единство. И отсюда – равнодушие к мирским благам: ибо «какая польза человеку, аще мир весь приобретает, а душу отщетит?»

За исканием «религиозно-общественного идеала» стоит страстная, плотская привязанность к «здешнему», – не радостная тяга к нетленной софийной ризе мира, а мирская тоска, мирское вожделение. Всего ярче и показательнее раскрывается эта светская и мирская мотивация замысла внешнего христианского соединения в теократических грезах Влад. Соловьева. Движущей силою его исканий с ранних лет было понимание «цели человеческого существования», «нормального человеческого бытия» как «образование всецелой общечеловеческой организации» – свободной теократии. Именно она, «идеальное общество», представлялась ему мерилом «возраста» вселенской Церкви; Церковь превращалась в его сознании в «общественный идеал» и задача благодатного преображения твари в «свободу славы сынов Божиих» извращалась в задачу устроения блаженного существования «плотских человеков» здесь, на земле, путем реорганизации соотношения действующих и ныне *человеческих* сил. Эсхатологические катастрофы включались в имманентную ткань исторической эволюции, как ее закономерный этап, подобно тому, как и чудо Христова Воскресения истолковывалось как эволюционная метаморфоза. И в связи с этим, место подвига занимала «*христианская политика*». Ее первым шагом для Соловьева было «соединение Церквей»,

мыслимое совершенно светски, как соединение *властей*, – в конце концов, могущественнейшего светского монарха – русского белого царя, с монархом Церкви, – папой римским. И эта сопряженная двойца монархов должна была явиться как бы наместником Бога на земле. Конечное упование: «будет Бог всяческая во всем» – превращалась в идею «религиозной культуры», религиозного освящения всех сторон нынешней жизни, и *исчерпывалась* ею. На мирских благах, на реках млека и меда, которые протекут в мессианском царстве, делает ударение Соловьев в своей униональной проповеди; «теократическое» *или* «богочеловеческое» дело (это «или» для него чрезвычайно характерно!) представляется ему созданием «видимого», земного, *великодержавного* тела для невидимого всехристианского духа. О земном царстве, о Граде Здешнем грезит Соловьев, – и соблазняет его лживый эротический пафос страсти к *этой* земле, «Земле-Владычице».

В этом эротическом обмане, в подсознательном предпочтении человеческого божескому, корень и его латинофильства, – а не наоборот, *не в латинстве* корень его теократического замысла. Идею «свободной теократии» Соловьев, – и совершенно так же, как и позже, – развивал и тогда, когда видел в папе – носителя «антихристового предания». Религиозно-общественным соблазном был заражен отчасти даже Достоевский, отметававший «третье дьявольское искушение» и Рим, провозгласивший нового, на все согласного, Христа на последнем нечестивом соборе, – и все-таки видевший «великое предназначение Православия на земле» в том, что «*государство обращается в Церковь*, восходит до Церкви и *становится Церковью на всей земле*». И здесь христианские упования замыкаются тесным кругом видимого мира, – ограничиваются «ожиданием полного преображения общества, как союза почти еще языческого, во единую вселенскую и владычествующую Церковь», – *видимую и земную*. И раннее славянофильство, как философия русской истории, стояло в зачарованном кругу общественного утопизма: греза о православном обществе и культуре однородна и сенсимонистским мечтаниям, и романтической тоске по

средневековому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французских теократов с де Местром во главе²⁵¹... Социалистический хилиазм, идеология «священного союза», масонские грезы об «истинном христианстве», националистический религиозный мессианизм польский и русский²⁵², – все эти течения общественной мысли прошлого века вдохновлены замыслом *земного царства*. Зияние между греховным, тварным миром и миром божественного, исполненного совершенства, замещено гностической диалектикой и расчетами по «началу достаточного основания», – и «невольничьи тревоги» мира сего невозбранно вторгаются в мир святыни.

Этому «розовому христианству», вдохновленному идиллическим ожиданием успеха здешнего исторического процесса, мы противопоставляем не созерцательное «неделание» «черного», мироотрицающего пессимизма. Есть христианское делание в миру, и на семи праведниках стоит он: но праведники эти не земной град строят, а устрояют из душ своих храм Богу Небесному. Не в созидании «теократического» Левиафана²⁵³ «святится имя» Господне и создается Тело Христово, а в мире и праведности о Духе Святе. *Возможна и необходима религиозная культура, но не как порабащивающая однозначная форма, не как особый строй: что бы ни делал верующий, он делает в Боге, и это и есть религиозная культура.* Ее творили подвижники и чудотворцы, достигшие нетления и сиявшие миру. Ее творили боговдохновенные пророки и учителя, – даже и в языках. Псалтирь и храм св. Софии Цареградской, катакомбальные фрески и песнопения Церкви – вот кирпичи религиозной культуры; но из них не слагается Града... Преп. Иулиания Лазаревская и святитель Тихон Задонский²⁵⁴ – носители религиозной культуры; но они «выходили за стан» во сретение Господу. И об этом строительстве Достоевский влагал проникновенные слова в уста старца Зосимы: «Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём. И даже если ты и светил, но увидишь, что не спасаются люди, даже и при свете

твоим, то пребудь тверд и не усомнись в силе света небесного; верь тому, что, если теперь не спаслись, то потом спасутся. А не спасутся и потом, то сыны их спасутся, ибо не умрет свет твой, хотя бы и ты уже умер. *Праведник отходит, а свет его остается*».

Подвиг личного совершенствования не исключает, но *вмещает в себя* действие общественное: оно есть осуществление основоположного христианского завета любви к ближнему. Нет только общественного *идеала*, нет особых, совершенных, запечатленных абсолютностью форм бытового уклада и организации. Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе. Евангелие не может быть развернуто в кодекс легальных предписаний, в конституцию идеального, нормального, «праведного общества»; из религиозного опыта нельзя вывести свода законов. Общественное строительство есть дело мирское и освящается оно тем, что творят его верующие в духе жертвенной любви и милосердия. Это и есть единственно возможная «религиозная общественность», единственно возможная «теократия». Религиозная культура есть нормативное задание личного творчества, есть его мерило, – она не есть «строй», который когда-либо осуществится и насильственно облагодетельствует людей.

«Третье дьяволово искушение» и есть соблазн *посюстороннего* преображения, соблазн религиозного исполнения *до Второго Пришествия и до воскресения мертвых*, соблазн религиозно-исторического имманентизма. Со всею яркостью он сказался в римском католицизме, в латинстве, откуда именно и заражал все романо-германское человечество. Нисколько не отрицая реальность таинственной жизни в католицизме, вполне признавая наличность благодатных даров в нем, мы, в то же время, с полным правом можем повторить прозрения Достоевского. Рим пап, виделось ему, «есть Рим Юлиана Отступника²⁵⁵, но не побежденный, а как бы победивший Христа в новой и последней битве», – новая римская империя с папой pontifex maximus²⁵⁶, во главе. Не с

укором, но с горестной тревогой утверждал Достоевский, что католичество «провозгласило нового Христа, не похожего на прежнего, прельщенного третьим дьяволовым искушением, земными царствами». Дело не во властолюбии пап и не в нравственном упадке клира; католицизм есть обмирщенное христианство по самому духу своему, и это проистекает не из слабости воли, а от искривления религиозного сознания. Как бы то ни объяснялось исторически-генетически, остается несомненным, что ветхий закон, царствовавший до благодати, остался не преодоленным в католицизме и вера в латинстве извратилась в «лжеименный гнозис», в доказательную систему, в кодекс юридических норм. Религиозная оценка католицизма как *исповедания* не может определяться одними историческими и каноническими справками, да ссылкой на благочестие отдельных праведников. Дух *juris civilis*²⁵⁷, а не Евангелия дышит в католической догматике. Основной догмат веры, догмат искупления, истолкован здесь в терминах уголовного права, и благодатное врачевание таинствами превращено частью в тюремную дисциплину, частью в натуралистическую магию (*opera supererogatoria*²⁵⁸, действительность таинств *ex opere operato*²⁵⁹). И все это венчается подменой *эсхатологического* идеала харизматического преображения твари – *историческим* идеалом вселенской *Civitas Dei*²⁶⁰: «Папа превратился в универсального харизматика, каким в язычестве мог ощущать себя лишь фараон, сын бога, царь и верховный жрец», – проникновенно замечает о. С. Н. Булгаков. «Папа замещает Христа на земле, а его монархия есть уже *тысячелетнее царство Христа*²⁶¹ со святыми его: такова неизбежная логика папизма. В императорском Риме под папской тиарой снова воскресает *divus caesar*²⁶², оживает языческая лжетеократия. А если царство Христово уже осуществлено в Риме, то ведь ненужной помехой является Тот, Грядущий, ибо дело Его уже сделано и находится в надежных руках *societatis Jesu*²⁶³»... «Легенда о Великом Инквизиторе» – не клевета и не шарж, а трепетная трагедия... Завет благодати стал в католицизме заветом закона, заветом «от горы Синайской, рождающим в рабство»... И с этим связана утрата грани между истиною

богооткровенной и «естественной истиной» – человеческого разумения, с такой силой проявляющаяся в канонизации условных достижений логического знания, – имею в виду объявление системы философии Фомы Аквинского *philosophia perennis*, непогрешимой. Догматы веры и догматы знания становятся поистине догматической сетью для свободного индивида, превращаются в статьи уголовного закона.

«А вышний Иерусалим – свободен»... Не должно строить здешнего града, – даже во имя Божие: ибо Царство Божие не от мира сего. Видимая Церковь, зачаток грядущего Града Бога Живого, грядущего не на *этой*, а на *"новой"* земле, единственное, что есть вечного и существенно-сущего в истории, – есть служение таинств, а не мирское управление. Новый Иерусалим никогда не раскроется и не раскрывается в халифат, никогда не становится «общественным идеалом»... Таково православное благовестие свободы. И потому, не о силе человеческой, не о внешней кооперации, не о примиренческом и соглашательском объединении томится православная совесть, но об озарении Свыше, о становлении греховного «душевного» человека в духовного и духоносного. Силою Божественной устрояется единство мира, и не во внешней организации она, а в «единомыслии», в «единстве Божией благодати», в католическом общении тождественного религиозного опыта.

И, отлагая полное свершение единства до времен апокалиптических, православное сознание не бежит из мира, не гнушается им. За устремленностью ко Второму Пришествию стоит острое ощущение реального зла, непобедимого одною силою человеческой. Церкви ведомо, что ее «брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных», – и потому, до суда и разделения, до «смерти второй» *не может* вообразиться Бог всяческая во всем. Источник зла не в субъективно-психологическом разъединении и самоутверждении людей: есть «реальный» отец лжи... И изгонится он лишь в «последние дни» – на «суде великого дня». Изгоняется и в этой жизни – «молитвою и постом», участием в благодатной таинственной жизни Церкви и лично-творческой

аскезой, подвигом жертвенной и самозабвенной любви к ближним – не по плоти и крови ближним, а по единству Голгофской жертвы и единству Ходатая Нового Завета. Не «христианская политика», а служение таинств есть путь устройства Царства Божия.

Два замысла, два завета борются в истории: Христов и человеческий, – завет благодати и завет закона. Замысел принудительной, автоматически-благотворной, магически-безошибочной организации во внешнем послушании общезначимой, отвлеченной норме, – и завет «единства духа в союзе мира», личного подвига и свободного дерзновения. Робкую волю смущает необеспеченность творческого пути, ибо «нет залогов от небес», – залогов порядка *do ut des*²⁶⁴. И прельщает усталое сознание чувственная яркость обетований «закона»... Существуют «*религиозные искушения*», искушения немощью окружающего мира, его скорбью и суетою, искушения тварной ограниченностью, безвидностью и неосвязаемостью Духа. И из них рождается грех «религиозного самооправдания». Сил безбоязненно отдаться дерзновенному восторгу устремления горе не хватает – надежда ищет костылей. И находит их в переоценке самой себя. Парадоксально это соединение робости и превозношения: но необычайно часто... Не веруя в подвиг, рассчитывая на автоматическую необходимость «прогресса», греховный человек заслоняет от себя свою «язву», утверждая действительность и своей силы. Этому «розовому» христианству противостоит завет подвига: в тоске ощущая бездейственность своей воли, верующий знает, что в молитвенном озарении ему «все возможно», что ему помогает «Тот, Кто, действующий в нас силой, может сделать несравненно больше, нежели то, чего мы просим или о чем помышляем». И потому, не смущается его сердце и не устрашается: ибо имеет обетование: «*Снами Бог! разумеите языцы, и покоряйтесь: яко с нами Бог!*» И, взирая на злое томление мира, на соблазны и плевелы, в умилении взывает: «Призри с Небеси, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди, и его же насади Десница Твоя!»

Прага Чешская 1923. I. 30

Памяти проф. П. И. Новгородцева

Впервые (на болг. яз.): За спомен на проф. П. И. Новгородцева // Славянски глас. 1924. Т. 18. № 3–4. С. 21–34. Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 210–222.

10 (23) апреля текущего года скончался в Праге Павел Иванович Новгородцев, многолетний профессор Московского университета, а в последнее время – основатель, декан и профессор русского юридического факультета в Праге. В первые дни и недели после тяжелой утраты не хочется, да и не в силах человек отрываться мыслью и духовным своим взором от любимого и дорогого образа, отойти в сторону, чтобы бесстрастно и спокойно рассказать о покойном и о его трудах. И дело здесь не только в личной привязанности, но и в том, что покойный был замечателен и дорог нам именно как человек, как личность. И эта личная мощь, высота и благородство пронизывали все его творчество. Для покойного и научное творчество, и общественная работа были прежде всего нравственной задачей, он всегда был исполнен благоговейного трепета, всегда чувствовал и сознавал, что совершает, словно бы, некое светское священнодействие. Оттого, на всем его духовном облике, на всех его словах, да и на всей его жизни лежала печать трезвой сосредоточенности, сдержанности и покоя.

В одной из последних своих статей о «сущности русского православного сознания» (в сборнике «Православие и культура», изд. под ред. проф. В. В. Зеньковского²⁶⁵ в Берлине, 1923 г.), перечисляя характерные и своеобразные черты русского религиозного и духовного склада, покойный на первом месте упоминает созерцательность. Эту статью можно назвать исповедью, религиозно-философским самопризнанием покойного: от начала до конца она автобиографична – по своему личному, интимному опыту он судит и говорит о русской душе. Употребляя не слишком ясное и, быть может, неудачно выбранное слово «созерцательность», покойный указывает там

на свое глубочайшее и первичное прозрение. «Созерцательность, – говорит он, – означает такую обращенность души к Богу, при которой главные помыслы, стремления и упования сосредотачиваются на божественном и небесном». Лучше всего было бы, быть может, библейское выражение: ходить под Богом. Это значит непрестанно и живо воспринимать и чувствовать Божественное вездесущие, всегда и неизменно сознавать, что ты – человек, стоящий перед лицом Бога. Это значит – осознавать свою жизнь как долг, исполнение которого возложено Богом на тебя, грешного... Это значит – воспринимать все бытие как божественное откровение, как откровение вечного в преходящем и безусловного в ограниченном. Это чувство и восприятие определяли всю жизнь и все творчество покойного П. И. Новгородцева. Можно сказать, что для него потустороннее, вышнее, небесное всегда было чем-то совершенно очевидным, осязаемым и достоверным. То божественное, что открывается в человеческой душе, в несмолкающем глазе нравственного сознания, было для него первичной и незыблемой реальностью. Божественное, небесное было для него более достоверно и действительно, чем преходящее, изменчивое, земное. Это то, чем мы живем и для чего живем, неиссякаемый источник наших сил и наша безусловная цель. Об этом покойный говорил нам уже давно, еще в своей замечательной статье «Нравственный идеализм в философии права» (в изданном под его редакцией вдохновенном сборнике статей разных авторов: «Проблемы идеализма», Москва, 1903). Он говорил нам тогда об этом в разгар так называемого русского «освободительного движения», в канун первой русской революции. С легкой насмешкой повторяет он тут слова Дайси о том, что в наше время лучше быть заподозренным в мелкой краже, чем в недостатке историзма. С уверенным спокойствием покойный опровергает эту моду времени, эти преувеличенные притязания историзма, в которых он видит проповедь смирения перед «общим ходом событий», проповедь естественного совершенства органических порождений. Он отказывается склониться перед силой факта, отказывается отдать свое сочувствие и любовь какой бы то ни

было эмпирической форме. Потому что такая привязанность к крайнему и ограниченному означала бы проявление идолопоклонства, идолослужения. Абсолютизму факта, идеалу «принудительного равновесия жизни», – безразлично, возводится ли в догму традиционный уклад общественных отношений, или строятся завораживающие планы будущего благополучия и благоустройства, относится ли мечта к *lege lata* или к *lege ferenda*²⁶⁶, – этому утопическому пониманию мира покойный П. И. Новгородцев всегда противопоставлял абсолютизм идеи, безусловность категорического императива, «призыв к поиску и беспокойству», призыв к творчеству и самоопределению.

Настойчиво, но с героической сдержанностью, он всю жизнь размышлял над этой проблемой, над проблемой идеала, и, наконец, предоставил нам результаты этих своих размышлений в пламенеющей вдохновением книге об общественном идеале («Об общественном идеале», Москва, 1917 г. – вышел только первый том; второй том сделан, но не в окончательном виде, автор не успел подготовить его к печати и дал согласие на посмертное издание только его начальных глав). Эта книга полна отречений. Это, если хотите, книга больших разочарований. В ней отрицается непреходящая ценность и безусловное достоинство всех исторических свершений и достижений. Здесь провозглашается относительность и условность всех общественных и жизненных форм. Здесь отрицается осуществимость человеческих стремлений и вожделений; человечество обрекается на бесконечные стремления, на неутолимую жажду, на вечные поиски и тревогу. История представляет собой бесконечный путь, который не приводит на земле ни к какому тихому пристанищу. Книга об «Общественном идеале» – книга взрывная, сокрушающая. Но именно здесь *die Lust der Zerstörung ist eine schöpfende Lust*²⁶⁷. Потому что разрушительная сила направлена здесь против идолов и кумиров, и вдохновлена ярким созерцанием истинной святости. Прочитав эту огненную книгу, нельзя не испытать глубокого, таинственного изумления: разрушительные и взрывные мысли заключены в такую строгую, гармоничную,

художественно завершенную форму! Невольно удивляешься тому, как святое беспокойство духа могло сочетаться с таким чувством меры, как голова мыслителя могла не пойти кругом под воздействием таких безжалостных разочарований и разоблачений?!.. Чтобы это понять, надо прежде всего помнить, что книга «Об общественном идеале» ни в коем случае не обязана своим появлением каким-либо внешним историческим сотрясениям, что она задумана и написана задолго до Мировой войны (первые систематические главы печатались в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1911 и 1912 г.). Для автора она не была злободневной книгой. Она представляла собой умозрительное, метафизическое исследование, а не публицистический трактат. Перед взором покойного открывались не случайности окружающей его современности, а вечные пропорции бытия. Преходящее и изменчивое, историческое уходило для него в тень под ослепительными лучами Безусловного, Вечного, Потустороннего. В этой самодостовой интуиции Абсолютного коренится его полное душевное спокойствие. Потому так бестрепетно и срываются венцы с временных кумиров, что неколебимо стоит алтарь Всевышнего.

В книге «Об общественном идеале» есть одно удивительное место: «Далекий и неведомый путь открывается перед человечеством... Что ждет его на этом пути? Куда придет он в своих исканиях? Кто скажет, кто решится сказать? Каждый новый шаг в будущее – это шаг в неизвестность; вслед за первыми проблесками наступающего дня открывается неоглядная даль веков, уходящая в бесконечность. Знаем ли мы, что нас ждет, что ждет наш народ, что ждет человечество? Но почему не редуют ряды борцов за лучшее будущее, они так смело смотрят вперед, почему не слабеет их мужество и не тускнеет их взор? Не потому, что они знают все, что произойдет, а потому что они хотят того, что должно произойти, и умеют этого хотеть. Великий дар – уметь хотеть!» Тот, кто знал покойного, почувствует, как интимно автобиографичны эти слова! «Да, будущее неизвестно и темно, но цель, которая открывается для наших нравственных усилий, ясна и

определенна», – говорил покойный. И эта цель – «праведная земля», «чудесный край добра и правды» – единственная полная реальность, которая существует в намного более положительном виде, чем все земное. Для нравственного сознания стоит вопрос не о том, потрясена ли человечеству на земле в близком или отдаленном будущем обитель блаженства, – а непременно ли присутствие добра в нашей жизни. Важно, чтобы творчество человека, его мысли и дела имели внутренний смысл, имели значение и оправдание перед лицом Абсолютного. Всякая мысль и всякое дело, взятые сами по себе, в своем эмпирическом содержании, ограниченном и условном, – ничтожны. И, в то же время, каждая из наших мыслей может стать сосудом вечности. Во власти человека силой нравственного вдохновения устремиться ввысь, к небу, и «за бесконечностью времени и пространства открывается тогда конечный разум сущего, который и нашей временной жизни дает то, что является его вечным значением». Временное становится тогда образом и символом вечного, – но не внешним, условным символом, а символом реальным: в самом преходящем начинают действовать и проявляться бесконечные энергии. В ограниченные рамки действительного вкладывается бесконечный смысл. Здесь заключено объяснение парадоксальной, на первый взгляд, метаморфозы: эта устремленность ввысь, которая, казалось бы, отрывает человека от земли и от мира, рождает волю к действию, волю к творчеству, потому что мир становится тем полем, на котором человек властен на каждом шагу открыть золотую жилу. Ничто не может преградить путь нравственному вдохновению и творчеству во имя долга.

В личности покойного П. И. Новгородцева это сочетание умозрительного полета с трезвой практичностью, постоянной окрыленности духа с самой живой почвенностью очень ярко бросалось в глаза. В его личности, думается, следует искать самый верный ключ к его книге «Об общественном идеале». Глядя на него, понимаешь с очевидностью силу веры, понимаешь смысл евангельского образа «верного раба», понимаешь, что окрыленность духа есть единственно

правильный путь к творческой жизни. Разумеется, животворна не сухая мысль о долге, а горячее вдохновение добра. Таким образом, становится объяснимо, как развенчание временных достижений укрепляет и оплодотворяет волю. Обаяние и красота образа покойного именно в том и заключаются, что он видел и вышнее, и низменное, поднимал каждый житейский вопрос на высоту философской проблемы и раскрывал метафизические идеи в системе их практического применения. Всю свою жизнь он сознательно исповедовал идеализм, и, чтобы понять жизненное содержание этого исповедания, лучше всего взять тонкое и удачное определение «идеи», данное недавно скончавшимся замечательным американским идеалистом Ройсом²⁶⁸: «идея – это план действия», plan of action. Для покойного «идея» всегда была именно «планом действия», предстоящей неуклонно задачей, призывом, исканием. И, несомненно, именно потому, что он был «идеалистом», он в жизни всегда оказывался на нужном месте. В интуиции безусловного он черпал силы для той неутомимой практической работы, которой был занят в просто баснословных размерах. «Созерцательность», о которой он умел говорить так поэтично, была источником его «практичности». Безусловное он умел открывать и находить везде, и, прежде всего, в человеческой личности, в душе человека. Непреклонная личность была для него «образом и путем Абсолютного в истории». Личность – это межа между царством необходимости и царством свободы; «личность – это бесконечность возможностей и безграничность перспектив». Однако, покойный всюду подчеркивал, что имеет в виду конкретную полноту личного сознания, а не уединенное самоволие субъективного произвола, не голую форму индивидуальности, самости. Личность находит себя только тогда, когда отдается; уединенный, ограниченный, самодостаточный индивид – это продукт преувеличенного абстрагирования: мы знаем только людей, живущих в общении и проходящих свой жизненный путь в обществе.

Как человек, покойный П. И. Новгородцев был преисполнен любви. И потому, исходя из «индивидуализма», как

безусловного начала всякой нравственности, считая, что индивидуализм и нравственность просто синонимы, что «вне автономной личности нет никакой нравственности», покойный склонялся к идеалу вселенской солидарности. Собственно, нельзя сказать, что «склонялся», поскольку и безусловная ценность отдельного лица, и любовное приятие множественности лиц совпадали в его восприятии и переживании. Настойчивый призыв к самоопределению, к свободе и творчеству означал для него, прежде всего, то, что недостойно и несправедливо человеку жить только для себя. Безусловное, которое раскрывается в каждой душе, требует любви и порождает любовь. Как выражался покойный, «автономный закон личной воли сам по себе претворяется в нравственную норму общения» – личность, расширяясь, выходит за свои пределы. «Вселенскость, цельность, соборность, любовь» – для него одно и то же, это равнозначные понятия, вытекающие одно из другого. Поэтому он видел в мысли Достоевского о всеобщей и всецелой взаимной ответственности залог целительной творческой работы. Это чувство и сознание одерживают полную победу над человеческой обособленностью и человеческой разобщенностью. Однако достичь этой любви можно только личным подвигом, внутренним обновлением каждого отдельного человека. Чем больше отдельные люди растут в нравственном отношении, тем ближе становятся они один к другому, потому что только через безусловное, только через Бога открывается каждому путь к ближнему и только во имя Божие открывается до конца чужое сердце. «Взаимная любовь всех во Христе» – единственная основа человеческой жизни. Царство Божие – единственная и истинно безусловная цель жизни. Но это совсем не близкая и легко достижимая цель. «Царство Божие не может быть построено в результате земной деятельности, но при этом вся земная жизнь должна быть проникнута мыслью об этом ожидаемом Царстве», и «только, когда неземной свет озарит наши земные чувства и дела, только тогда они будут основываться на «чувстве своего соприкосновения с таинственным иным миром, можно будет правильно устроить

нашу жизнь». Именно поэтому в последние годы покойный с таким вниманием продумывал Достоевского и видел в его творчестве «глубочайшие основы русской философии права или, лучше сказать, русского общественного идеала, которому суждено, быть может, снова укрепить ослабевшие силы европейских людей (см. немецкую статью покойного: «Über die eigentümlichen Elemente der russischen Rechtsphilosophie»²⁶⁹ в специальном номере журнала «Philosophie und Recht»²⁷⁰, 1922–23, II, 2). Так, вера в личность, живое вдохновение Добра, прикосновение к Абсолютному, братская любовь, прорыв к творчеству – все сливается в единой проникновенной интуиции. В этой интуиции – корень всей жизни и всей деятельности покойного П. И. Новгородцева. И эта интуиция составляла часть его существа, в ней выражалась его душа.

П. И. Новгородцев писал сравнительно мало, но все, что он написал, написано на одну неизменную тему. В своем духовном развитии он близко подошел к замечательному русскому идеалисту Б. Н. Чичерину²⁷¹, в свое время так же профессору истории, философии, права в Московском университете. Через Чичерина он приобщается к традициям немецкого философского идеализма. У Чичерина он заимствует определение области нравственного, как «царства лиц, как таковых». П. И. Новгородцев начал свою научно-литературную деятельность историко-критическим этюдом «Историческая школа юристов» (Москва, 1896, магистерская диссертация). Отбросить историзм и ему противостоять – это всегдашняя исходная позиция в размышлениях покойного. Он не соглашается с тем, чтобы рассматривать право только как историческое или общественное явление. Для покойного право – нечто большее, чем факт, право – прежде всего «внутренняя абсолютная ценность», явление и закон личной жизни. Философия должна вмешаться и указать историзму и социологизму их подчиненное место. Право для покойного – прежде всего внутренняя реальность, и потому оно доступно не историческому, а лишь метафизическому изучению. Подробный анализ учений исторической школы, ее предшественников и последующих позитивных направлений в учении о праве привел П. И.

Новгородцева к углубленной постановке проблемы соотношения между внутренним и внешним моментами в праве и – что характерно для него – в этике вообще. Право было для него чем-то вроде святыни и потому именно, что он воспринимал и толковал все явления права как явления нравственной жизни. Вторая, более обширная книга покойного, его докторская диссертация «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (Москва, 1901 г.) является именно такой нравственно-философской монографией. Он рассматривает учения Канта и Гегеля как два противоположных типа построения этической системы. Этика Канта есть этика личного обязательства, этика Гегеля – этика объективного осуществления. П. И. Новгородцев хочет найти синтез этих двух учений, но, в конце концов, учение Канта все же берет верх. Гегель прав в том, что нравственное сознание достигает своей полноты только в конкретном, историческом действии. Но здесь Гегель отводит личности подчиненное место. Для Гегеля, как и для исторической школы, личность – прежде всего, орган и продукт некоего более обширного и субстанциального целого, которое живет своей собственной, наиндивидуальной жизнью. Против этого общественного субстанционализма П. И. Новгородцев всегда возражал с большим воодушевлением, развивая и углубляя в этих своих возражениях идеи самого Канта о безусловном достоинстве нравственной личности. Одаренная нравственным сознанием, и через него прикоснувшаяся к горнему миру, личность есть в метафизическом отношении нечто безусловно первичное. Общество, напротив, всегда есть нечто вторичное, производное, результат взаимодействия и взаимной жизни нравственных личностей. Потому именно и сохраняется свобода личного самоопределения. Личность является проводником начала свободы в мире естественной необходимости. Потому именно возможно движение и творчество в общественной жизни: личность вносит в нее нечто новое, добавочное, по сравнению с естественным ходом вещей – и при этом, «нечто новое» не в количественном смысле. Нравственное содержание и смысл общество получает только как совокупность и взаимодействие автономных нравственных личностей. Факту

личность противопоставляет идеал, который становится объектом приложения воли. Категорический императив и идеал – почти синонимы. Нравственное сознание устанавливает известные безусловные требования и нормы, не «условные советы», а «безусловные предписания», и они определяют и направление творчества, и оценку достижений. Из совокупности таких безусловных предписаний и складывается «естественное право». Воодушевленный проповедник возрождения естественного права, покойный П. И. Новгородцев был совершенно чужд тому рационалистическому догматизму, на котором основывался естественноправовой идеал старого времени. Под естественным правом он понимал нравственный идеал и прообраз права, и в этом смысле говорил, что учение о естественном праве есть прямой вывод из основных понятий нравственного догматизма. Потому и средоточием естественного права является идея безусловного достоинства человеческой личности. Естественно-правовой идеал не содержит никаких указаний для практики: он указывает лишь на конечные цели деятельности, а конкретные цели никогда не бывают конечными. В правовой жизни никогда не снимается и не преодолевается противоположность идеала и факта, абсолютных начал и исторических осуществлений, и потому, естественное право является началом и фактором движения и роста. Формальный, но не априорный идеал естественного права может, и должен в разные эпохи наполняться разным содержанием, но эти конкретные формы никогда не получают того абсолютного значения, которое принадлежит самому принципу естественного права и только ему. П. И. Новгородцев очень любил повторять известное выражение Аристотеля о Боге: он двигает, оставаясь сам недвижим, он двигает как предмет любви. Таким именно недвижимым двигателем является вечный закон Добра, который открывается не логическому, а нравственному сознанию человека и привлекает к себе своей красотой и истиной. Так, по сути самого замысла нравственного идеализма на первый план выходит проблема отношений между идеалом и осуществлением. Анализ этой именно проблемы посвящены две, следующие по времени,

книги покойного П. И. Новгородцева: «Кризис современного правового сознания» (отдельное изд. – Москва, 1909; первоначально – в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1906, 1907 и 1909 гг.) и «Об общественном идеале». Автор следует здесь по историко-критическому пути, по пути анализа типичных государственных теорий последнего века – со времени французской революции, но ясно, что не историческая задача является для него основной. Он занимается не историческим, а философским анализом идей. В книге «О кризисе правосознания» П. И. Новгородцев показывает, как полный испытаний опыт прошлого столетия привел к постепенному распаду веры в возможность существования идеального государства, функционирующего безошибочно и неизменно, как терялась вера в достижимость окончательного и всецелого разрешения общественных противоречий политическими средствами. Конкретные формы государственного устройства теряют свое обаяние, вера во всемогущество и непогрешимость государства и его институтов исчезает. Растет сознание необходимости начального и предварительного нравственного усовершенствования человека, создания нового типа человека. Получает распространение идея общественного воспитания как постоянной задачи. Но, главное, ослабевает и чахнет вера в моральную значительность и дееспособность государства как такового. А между тем, именно эта вера вдохновляла политические теории недавнего прошлого – вера в «чудеса республики», *les miracles de la république*. В основе этого упования, в наибольшей степени связанного с учением Руссо, лежала оптимистическая уверенность в совершенном единстве человеческих желаний (это именно и есть, так наз., *volonté générale*²⁷²) и надежда на то, что полное равновесие и согласие между личностью и обществом осуществимо. Исторические неуспехи расшатывают этот оптимизм: согласие оказывается не фактом, а вечно удаляющейся и никогда не достижимой задачей. И наряду с этим, особенно на английской почве, постепенно поднимает голос индивидуалистический протест и раскрывается неизбежность противопоставления личности, в ее

неповторимой и своеобразной полноте, и общества. П. И. Новгородцев вспоминает об антидемократических описаниях Джона Ст. Милля в его «On Liberty», о пророчествах Спенсера о будущем рабстве («The Man versus the State»²⁷³). Правовое сознание современной Европы пребывает в нерешительности, находится «на распутье» (см. недавнюю статью П. И. Новгородцева «Демократия на распутье» в сборнике «София», вып. 1, Берлин, 1923; болгарский перевод «Демократии на распутье» – в журнале «Демократически преглед», 1923, кн. 1). Продолжая ход своих размышлений, в книге «Об общественном идеале» П. И. Новгородцев обобщает свои наблюдения и говорит о кризисе не только в правосознании, но и в общественной философии, о крушении всего мировосприятия. Теряет силу и убедительность, как уверенность в том, что «человечество, по крайней мере, в своей избранной части, приближается к заключительному и блаженному времени своего существования», так и «вера в то, что будет найдено то разрешительное слово, та спасительная истина, которая приведет людей к высшему и последнему пределу истории». Другими словами, теряет силу вся философия истории, вера в неуклонный и, притом, конечный прогресс, вера в возможность осуществления некоего предельного и завершенного состояния. И, с другой стороны, рушится уверенность в том, что можно рационализировать до конца общественную жизнь и найти непогрешимую, единственную и уравнительную формулу общественного равновесия. Этому способствует, во-первых, эволюционное понимание бытия как безостановочного движения и, во-вторых, – и это главное, – острое сознание безусловности общественного идеала. П. И. Новгородцев весьма убедительно подчеркивает, что и в утопических теориях, основанных на вере в достижимость и осуществимость общественного равновесия и предельного исторического состояния, переход к этому последнему всегда трактовался как чудо, как «скачок из царства необходимости в царство свободы», как «прерывание прежней необходимости», как всецелое и всеобщее катастрофическое преобразование. «То обстоятельство, что самые противоположные учения склоняются к идее преобразования, в

результате которого будет создано светлое царство будущего, – отмечает покойный, – является естественным результатом сознания, что полное осуществление идеала возможно только за пределами конечных явлений». Так, утопическая философия, при последовательном углублении, сама себя отрицает. И, если осознать до конца невозможность вместить безусловный идеал в ограниченные рамки, тогда вполне убедительной станет мысль «об отсутствии логического конца во временном прогрессе относительных форм». Это означает, по выражению покойного, что «общественный прогресс есть плавание по безбрежному морю, что для этой земли – не преображенной, не новой, не иной – нет будущего рая, нет пристанища и счастливого конца». Абсолютное идеальное состояние представимо только вне относительных состояний и над ними. Поэтому и повышается нравственная ценность каждой из отдельных относительных форм, что их смысл и значение определяется не их близостью к какому-то будущему, а связью их с вечным. Именно мысль о вечном и безусловном, их предвосхищение заставляют нас искать, творить и стремиться. Определенное значение приобретает не мечта о «земле обетованной», а «вера в человеческое действие и нравственный долг», признание «непреклонной личности», «непреклонной в своем нравственном стремлении», – основной исторической реальности, цели и критерия прогресса. Так, философии утопизма, мечтающей о непреложном осуществлении «земного рая», противопоставляется философия подвига, стремления, труда, «долга постоянно стремиться к вечно усложняющейся цели». Философия земного рая была философией естественной необходимости. Философия нравственного подвига есть философия свободы и философия личности. Вера в Безусловное и вера в человека взаимосвязаны и предполагают одна другую. Ведь в человеке – и только в человеке – образ Божий! В названных двух своих книгах П. И. Новгородцев не касается конкретно исторической стороны изображаемого им кризиса. Он сосредоточивает свое внимание исключительно на соотношении идей: в этом проявилось стремление к систематичности, характерное для его мышления. И лишь в

самые последние годы он посмотрел на проблему с другой стороны и поставил вопрос о смысле и характере западноевропейской духовной истории, поскольку изображаемая им история идей есть именно история Запада. Тогда ему стало ясно, что утопическое мировосприятие является характерной чертой западноевропейского духовного склада, связанного с особенностями западной религиозной стихии. «Западный человек, – говорил покойный, – это человек, гордый своей культурой, своим образованием и наукой, своей дисциплиной, своей политикой; он полагает, что все преодолел, что все может; он считает, что его конституции и парламенты, его демократии и республики – верх человеческой мудрости, что путь, по которому он идет, – единственный путь к величию человека. Это именно и порождает привязанность к ограниченному и конечному, к относительным достижениям и формам, связанную с глубокой нечувствительностью к абсолютным началам и с известной неподвижностью духа, который, раз успокоившись, не ищет ничего другого». В последние годы покойный П. И. Новгородцев постоянно говорил о «кризисе западничества», о крушении веры в единство и завершенность западной культуры. Ему была близка книга Шпенглера²⁷⁴, ее основная мысль о множественности типов культуры и о циклическом ходе истории. С вниманием вглядывался покойный в Восток, эту колыбель и сокровищницу религиозных учений, сохраняющую свободу духа и ставящую жизнь над культурой. Одно время именно в азиатском, восточном характере русского духа, в «русском скитстве» он видел «источник того нового, что мы, русские, даем миру». Он имел в виду отличную от западной оценку соотношения между «ценностями культуры», между «задачами жизни» и «задачами культуры»: в соответствии с русским и восточным пониманием высшая цель жизни состоит не в создании внешних форм и учреждений, а в чем-то внутреннем и духовном; полноту исторических стремлений выражают не учреждения, а верования, не государство, а Церковь. И в этом отношении он сопоставлял Достоевского с Рабиндранатом Тагором²⁷⁵. У Достоевского он находил, как уже говорилось выше, «особенно

ярко выраженное русское мировоззрение», глубочайшие основы русской общественной философии. В указанной выше немецкой статье он их перечисляет и формулирует. 1. Высший идеал общественных отношений – это внутреннее свободное единство всех людей, единство, постигаемое не через принуждение и внешний авторитет, но через закон Христа, претворенный во внутреннюю природу человека. 2. Единственный и прямой путь к этому идеалу – внутреннее свободное обновление отдельной личности, сознание взаимной ответственности и всепроникающая солидарность; это осуществимо только в силу божественной благодати, ниспосылаемой в ответ на веру и любовь. Бессильны и бесполезны любые попытки «устроиться» без Бога и без Христа. 3. Право и государство – это лишь вспомогательные средства в процессе общественного строительства, а истинный идеал воплощен в Церкви; но это не теократия, которая представляет собой попытку достичь полной гармонии в условиях неосуществившейся исторической зрелости. 4. Высшая форма жизненных отношений образует закон любви, и в нем должно черпать силу право, подчиняясь религиозному закону. 5. Процесс общественного строительства не следует рассматривать с точки зрения земной, человеческой гармонии, исторически никогда не постижимой; постижима она только в «последние дни» как суд и искупление, как мировая катастрофа. 6. Безусловная непримиримость основных начал общественной жизни делает невозможной ее полную рационализацию. 7. Ждать следует не земного рая, а неизбежного конца света, сознавая при этом, что всякое безрелигиозное общественное деяние обречено на провал.

Раскрывшись в действии, такое мировоззрение должно создать ту новую форму жизни, которую П. И. Новгородцев обычно называл «агиократия», управление святыни. Это лишь более глубокое выражение все того же нравственного идеализма. Покойный часто сопоставлял Россию с ветхозаветным Израилем; не то, чтоб он видел в русском народе второй богоизбранный народ, а потому, что видел в нем народ религиозно одаренный и в этом смысле – народ-богоносец. «Наша мысль заключается совсем не в том, что мы

должны кичиться и хвастаться нашей верой, – говорит П. И. Новгородцев, завершая характеристику русского православного сознания. – Нет, прежде всего мы сами должны стать ее достойными. Чудны дары и сокровища в глубинах православного сознания, но и сами мы не всегда умеем ими пользоваться, не умеем показать их другим, сами не можем их себе уяснить и не умеем своей жизнью их оправдывать. Так и в нашей благодатной земле заключены неисчерпаемые залежи всяких богатств и всякого плодородия и обилия, но вот она иссохла и затворилась для человека, и не принимает зерна, что бросает человеческая рука, и не отверзает недр своих. Ибо не знает человек, как хранить и любить, а взалкал другой участи, не той, которая по Божией заповеди призывает его к смирению, любви и труду; и откроется она только подвигу смирения и любви. Подобно этому, и в нашей вере есть сокровища и богатства, которых мы не знали и не ценили, и которые открываются нам сейчас через самые горькие испытания и страдания. И когда мы полнее и глубже проникнем в их сущность, тогда и душа России откроется нам, и наша родина снова станет нам открыта и доступна...» Так и вера в Россию была для покойного призывом к поиску, самоуглублению и труду – потому что он верил не в русскую стихию и даже не в русскую идею, а в русский подвиг, который ведет ввысь и вдаль. Подвиг есть, одновременно, и смирение, и дерзновение: и отвага, и покорность совмещаются в непреклонном и волевом религиозно-нравственном идеализме, вдохновленном абсолютным идеалом, традициями самоотверженности и труда. В минуту откровенности покойный признался мне однажды, что он и раньше чувствовал, как близко подходил он в своих философских поисках к незыблемым устоям православной веры. И путь, пройденный покойным, можно выразить следующим уподоблением: вначале он, словно бы, стоит на паперти, с умилением и благоговением слушая величественный колокольный звон, и улавливая доносящиеся издали звуки богослужебного пения. И он идет все дальше внутрь храма, чтобы упасть, наконец, ничком перед самым престолом.

В таинственные и величественные дни великой и страстной недели мы стояли у гроба покойного. Было страшно и тревожно: боль последнего прощания смешивалась с тревогами нашего беспомощного сиротства. Но не эти горькие страсти одерживали верх. От гроба исходил благодатный покой: не тот могильный покой, который меньше жизни, потому что он есть лишь отсутствие и отрицание жизни, а тот покой, который больше жизни, ибо он есть жизнь бесконечная. И пусть вселится в эту обитель вечно живого покоя, в эту радость Господню добрый раб, который и в земном царстве всегда жил как желанный гость другого отечества, Горнего Иерусалима.

In memoria aeterna erit justus!²⁷⁶

София, сентябрь 1924

Метафизические предпосылки утопизма

Впервые: Путь (Париж). 1926. № 4. Июнь-июль. С. 27–53.
Печатается по: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 265–292.

Светлой памяти незабвенного П. И. Новгородцева
Блаженны чистые сердцем, яко те Бога узрят.

Мысли и оценки каждого из нас сопряжены между собою какой-то круговой порукой, и нет поэтому в человеческих мировоззрениях мозаической, внешней, «случайной» подлеприставленности, бессвязной рядоположности частей. Всегда целостно мировоззрительное исповедание человека. Все в нем выбивается из единого источника, все тяготеет к единому средоточию. Все здесь сращено, все взаимообусловлено, – каждый элемент определяется обрамляющим его целым и, наоборот, отраженно как бы соприсутствует всюду и во всем. Вот почему к мировоззрениям вполне приложим метод идеальной реконструкции целого по частям. В каждом отдельном элементе стяженно отображается содержащее его органическое целое, и характер каждого элемента определяется своеобразием и строем объемлющего его и оформляющего единства, внутри которого он занимает свое, внутренне обоснованное место. В каждом отдельном суждении и мнении раскрывается *весь человек*, его общее мироощущение, его своеобразное *видение мира*. «И, как в росинке чуть заметной весь солнца лик ты узнаешь, так *слитно* в глубине заветной *все мирозданье* ты найдешь...». И обратно, именно в силу этой внутренней стяженности и организованности мировоззрений необходимо предвосхитить, антиципировать образ целого, уловить и угадать единыящее начало, для того, чтобы овладеть и каждым отдельным суждением, каждой отдельной мыслью в ее неповрежденной полноте, в ее конкретной неповторимости.

За всяким мыслительным построением ощущается его творец и носитель, – живая и ищущая человеческая личность. И, в некотором смысле, всякое мировоззрение есть автобиографическое повествование, рассказ и отчет об увиденном и услышанном, – описание пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этот опыт психологически и субъективно. Опыт есть реальное предметное касание, «выхождение из себя», встреча, общение и сожительство с «другими», с «не-я». Познание, как опыт, есть субъект-

объектное отношение, – оно существенно двойственно, и потому – *гетерономно*. Человек не «строит», не «порождает», не «полагает» свой мир, – он его *находит*. Мир дается, открывается познающему субъекту. Но дается он не с однозначной, принудительной, порабощающей необходимостью. Мы должны как бы откликаться на предметные зовы и в открывающемся творчески, и ответственно разбираться, совершать *отбор*. В этом изначальном волевом избрании мы не стеснены безысходно ни нашим врожденным характером, ни наследственными предрасположениями, ни житейской обстановкой. В этом первичном самоопределении – метафизический корень личности, живое средоточие ее бытия. Ибо человек живет не в уединении, не в монадическом затворе, и не из самого себя черпает для жизни силы. Он утверждает в «другом», и, как остро выразился Вл. Соловьев, «всякое существо есть то, что оно любит». В строении и складе избранного предметного мира и заключается последнее основание внутреннего строя соответственного мировоззрительного исповедания. Это – не столько автопортрет или рассказ о самом себе, сколько описание возлюбленных человеком сокровищ, воспринятых, претворенных им и «усвоенных». И, вопреки известному фихтевскому афоризму, можно сказать, что не человек определяет философию, а философия человека: каков, кто человек зависит от того, какой мир избрал он для своего обитания, что возлюбил он паче, во что погружена, чем живет и движется его душа...

Здесь мы касаемся средоточной теоретико-познавательной апории. Ибо *всякий* опыт предметен, даже тогда, когда мы впадаем в галлюцинацию и отдаемся на волю недисциплинированной игры своих собственных мечтательных грез. В порядке причинно-следственном, в порядке причинения и «аффекции», всякое суждение «обосновано». И, если бы значимость и достоинство познавательных актов зависели только от их «объективности», тогда бы познание в собственном смысле не было бы вовсе возможно. Тогда бы не было четкой и твердой грани между «истинным» и «ложным». И совершенно так же познание, как «разыскание истины» было бы немыслимо,

если бы сам предметный мир был однороден, сложен, «единосущен», равночестен и равнозначен во всех своих частях. В этом случае познание оказалось бы «по ту сторону добра и зла». В нем могли быть градации по объему, по полноте, по «ясности и отчетливости», но не по ценности, не по достоинству. В уравнительном объективизме кроется соблазнительный нигилистический яд, – яд натуралистического фактопоклонства. Как метко выразился Джоберти²⁷⁷, философия, которая исходила бы от чистого факта, вообще никогда не пришла бы к *истине*. Одной «объективности» мало. Мало и недостаточно выключить из картины мира «субъективные» примеси и приращения, – мало привести ее в отображающее соответствие с какой-нибудь предметностью вообще. Ибо не предметный опыт, как *таковой*, а лишь определенно окачествованный предметный опыт, *опыт Истины* раскрывает и обосновывает познавательную истинность. *Разное может являться и открываться человеку*. Индивидуальные усмотрения могут различаться не только по широте охвата, не только по глубине проникновения, – за различием эмпирических объектов познавательного внимания стоит еще и качественная разнородность, *разноприродность*, *разночестность метафизических* объектов, *разночестность* множественных планов бытия. Можно «встретиться» с Истиной, но можно и не встретиться, – и, более того, можно встретиться и не с Истиной. В этом – «условие возможности познания», как живого метафизического события, исполненного *смысла*. И только при этом условии познавательные «да» и «нет» получают характер несводимой противоположности.

Говоря словами «Учения двенадцати апостолов», – «*есть два пути*, один – путь жизни, другой – путь смерти. И различие меж ними большое»... Есть *онтологическая разнородность* типов опыта, – опыт бывает *разнопредметен* и потому, бывают *разноценны* мировоззрения. *Реальное* различие истинного и ложного есть основная метафизическая предпосылка возможности истинного познания. Есть предметность благая, и есть предметность злая. Есть *опыт Истины*, и есть призрачный и пустой *опыт лжи*. Переход от заблуждения к истинности есть

переход не только от «субъективности» к «объективности», но, прежде всего, – от дурной предметности к предметности благой, а – через это – и от дурной «субъективности» к «субъектности» благой. Есть опыт «мира сего», опыт плоти и крови, – и есть опыт благодатный, опыт «в Духе». И переход от первого ко второму совершается только в подвиге, в новом рождении – «водою и Духом», в огненном крещении, в метафизическом, монументальном *преображении личности*. Меняется *предмет созерцания*, – онтологически меняется при этом и *для этого* сама познающая личность. Ибо, в каком-то отношении, действительно, «подобное познается подобным». И для созерцания *Истины* познающий субъект сам должен стать и быть «истинным». На место вещей видимых и ничтожных становятся Тайны Царствия, но для этого и познающий должен стать «сыном чертога брачного». Должно умереть мудрование плоти. Тогда видимо, как прелгается порядок «природы» в порядок «благодати». Происходит метафизический скачок и разрыв. И больший из рожденных женами меньше наименьшего в Царствии Небесном...

Есть два типа мировоззрений. И, в силу внутренней слаженности и состроенности мира мысли, нет и не может быть взглядов и воззрений безразличных, никаких *adiaphora*²⁷⁸. В каждом познавательном акте мы либо собираем, либо расточаем, и несобирающие расточают. Надо различать «естественную», органическую оформленность, которой, равно, подвластно все: и уродливое, и прекрасное, и истинное, и ложное, – и оформленность ценностную. Естественная сопринадлежность и равновесие частей во всяком мировоззрении еще не ручается за содержательную состоятельность. И так часто встречаются зияющие логические разрывы и провалы в созданиях, казалось бы, высеченных из монолита. Причину таких познавательных неудач надо искать не только в неумении или неспособности быть «последовательным». Она коренится глубже, и приводится, в последнем счете, к объективной *невозможности* быть «верным себе», – иначе сказать, к скрытой раздвоенности и расколотости исходного видения. Противоречия миропонимания

определяются предметным разладом. Избранный для описания мир оказывается *«царством, разделившимся на ся»*, и описание его *неминуемо* должно рассыпаться в противоречиях. Тупики миропонимания определяются безысходностью опыта, *безысходностью* самого предмета. *Есть* потустороннее, есть «мир иной», мир ценностей и святынь, зараз и удаленный, и близкий. Небеса снижаются к земле в ответ на горние взлеты человеческого духа. И в этих встречах с горним миром – исполнение познания. А в замыкании «естества» в самом себе, в своей «посюсторонности» таится корень распада и заблуждения. Не восходящий в познании не остается недвижим, – он падает... «Ибо, всякому имеющему, дастся и преумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет»...

Познание, как историческое дело, творимое совокупными и сопряженными усилиями сменяющихся и чередующихся поколений, есть подвиг. Это – трагическая борьба за *опыт*, за *правый* опыт, за «опыт Истины». Мировоззрения не вытягиваются в одну и единую эволюционную линию. Они имеют полифилетическую природу. *Два опыта*, – *разнопредметных и разночестных*, – борются в истории. И до дня судного пшеница и плевелы растут вперебежку. История мысли есть героическое искание, подвиг вольного и страстного изживания греха, покаянный подвиг вхождения человечества «в разум Неприступной Славы» Божией, в «разум Истины». Все заблуждения, погрешности и ошибки, в последнем счете, сводятся к некоторому изначальному и коренному соблазну, к некоему первородному греху, – в их основе всегда лежит некий *ложный опыт*, ложная вера, ложный путь... В онтологическом существе своем история есть *история христианства*, – *история Искупления*. Судьбы мира до Христа, в целом, это – некая единая *praeparatio evangelica*²⁷⁹. Судьбы мира *post Christum natum*²⁸⁰ – судьбы Церкви, историческое дело христианства. Необратим и метафизически единичен исторический процесс. В истории «что-то совершается». И в целом, она стремится и тяготеет к какому-то пределу и исполнению... И бывают эпохи как бы предельного истончения эмпирии, когда чуть ли не каждому с очевидностью становится

зрима эта подспудная, глубинная метафизическая борьба. С болезненной остротой обнажается тогда изначальная религиозная ложь. Каковы бы ни были ближайшие и эмпирические поводы и причины современных потрясений, слишком ясно, что в них лежит и в них раскрывается именно эта изначальная ложь. Ее надо ощутить, опознать и отвергнуть. От грохота вселенской бури не подобает преждевременно и малодушно впадать в апокалиптический транс. Это – еще не последние времена. Метафизическая буря бушует издревле, и чуткий слух во все времена и сроки слышит ее и сквозь пелену благополучия. Хронологический предел не любопытен для углубленного духа. Близка ли парусия²⁸¹, или еще многим земнородным поколениям предстоит сменять друг друга до жатвы, – и в первый, и в одиннадцатый час остается в одинаковой силе вечный завет «испытания духов» и вечная, неизбывная тоска.

Незабвенный П. И. Новгородцев нарисовал недавно яркую картину кризиса всего современного общественного мировоззрения, крушения «утопии земного рая». В процессе испытания временем раскрылась немыслимость и неосуществимость такого жизненного уклада, при котором был бы навсегда и вполне устранен источник порчи и несовершенства. А в это устройство верили со всем жаром и пылом измученной и ищущей души. И вот, рушится целая система жизни, целый духовный уклад. Как будто разлагается и преодолевается самый утопический дух. В этой проникновенной характеристике и диагнозе с одним нельзя согласиться, с надеждой, что нынешнее крушение общественного утопизма есть крушение последнее и окончательное. Общественный утопизм есть только симптом и как бы верхний пласт целого и целостного мировоззрения, законный вывод из определенных мировоззрительных предпосылок, не сделать которого нельзя без непоследовательности. И надо с предельной зоркостью увидеть, что в несдержанные утопические чаяния уводит совсем не только необузданная фантазия отдельных безответственных фанатиков, но и какая-то роковая последовательность самой трезвой мысли, раз ею приняты некоторые основоположения, раз она покоится на определенном опыте. Утопических выводов *требует* с неотразимостью какая-то изначальная аксиома. Не случайно ведь в утопизм упиралась по-своему и средневековая католическая мысль, и обмирщавшая философия Нового времени, – и эпоха Просвещения, и эпоха «исторической реакции», и современный богоборческий социализм. Всюду здесь открывается какая-то подспудная идея. И только в ней разгадка утопизма. Она еще не только не преодолена, но и не опознана. Пока мы наблюдаем только убыль утопических *настроений*, своего рода, разочарованный отлив после необузданного оптимистического эксцесса. Яд остается в крови. И пока не преодолены интимные предпосылки утопического *опыта*, нет оснований для неосторожной надежды, что не

случится новых пароксизмов. Напротив, в самом переживании кризиса и краха слишком много еще старых утопических привычек и черт... И не напрасно Вл. Соловьев в прозорливом предчувствии изображал Антихриста как величайшего и дерзкого утописта... Утопизм есть постоянный и неизбывный соблазн человеческой мысли, ее отрицательный полюс, заряженный величайшей, хотя и ядовитой энергией.

Утопизм – это сложное, многоэтажное духовное здание. В краткое, односложное определение не сжать его сущности. Приходится по слоям раскрывать его аксиоматический фонд, не всегда ясно и отчетливо сознаваемый. И начинать приходится с самого поверхностного слоя, – с общественного утопизма. Под этим именем мы разумеем *всякую* веру в возможность *последних слов*, в возможность имманентной исторической удачи, окончательной и предельной, хотя бы и только частичной, но такой, которая не требовала и не допускала дальнейших перемен в лучшую сторону. Здесь характерна именно эта вера в возможность окончательного осуществления *в рамках истории*. Безразлично, куда во времени относится действительное осуществление этого беспорядочного общественного строя, – в невозвратимое прошлое, в отдаленное или уже надвинувшееся будущее, или оно признается уже достигнутым в современности. Безразлично и то, как мыслятся конкретные черты такого идеального строя, и с какими историческими факторами связывается его осуществление. Решающее значение принадлежит здесь самой формальной вере в *осуществимость* земного града, в эмпирическую достижимость «совершенства» в социальном строительстве, – т. е. такого состояния, которое исключает не только надобность, но и самую возможность улучшения. Эта вера включает в себя допущение, что во времени возможно полное исчезновение противоположности «должного» и «действительного», и, тем самым, преодоление и устранение категории *задания*. Иными словами, это – утверждение возможности «идеала» как части эмпирической действительности, как объективно данной среды, как состояния и явления естественного, исторического мира. Это можно назвать *этическим натурализмом*, это –

принципиальное *приравнивание ценности и факта*. Идеал есть здесь «будущий факт», пока угадываемый и предвосхищаемый воображением, но противопоставляемый не голой данности, не «равнодушной природе», а лишь – нынешнему, «существующему порядку вещей», и лежащий с ним в одной и той же плоскости исторической эмпирии. И постольку хронология становится в некотором смысле оценочным мерилom: то лучше, что впереди... Натурализм не преодолевается и тогда, когда «идеал» выносится за пределы истории, но сохраняет при этом смысл, хотя, в целом, и никогда не осуществимого, зато всегда и непрерывно нарастающе-осуществляемого *образца*. При этом, остается отождествление хронологической последовательности и оценочной иерархии, – *каждая позднейшая* историческая ступень, в силу одного этого хронологического соображения, признается за ступень *высшую*. Здесь остается устремленность в дурную бесконечность естественного времени. Можно назвать это даже потенцированным хилиазмом, ибо здесь абсолютизируется не только одна определенная заветная эпоха, но и весь исторический процесс, – и притом, не только ввиду его телеологической слаженности, не только в качестве средства, но и ввиду относительной безупречности каждого этапа на его месте. Так «оправдывается» и приемлется *все* происходящее, – приемлется безотчетно и безоценочно. Здесь вовсе выключается и выпадает самая категория «ценности», как самозначимого начала.

Однако есть своя прикровенная правда в этой «натурализации» ценностей. За превращением категорического императива в историческое предсказание скрывается смутный, но правдивый инстинкт волевого, действенного этоса. Здесь тлеющим светом брезжит верная мысль о предельной действенности добра, как *силы*. Этический натурализм хочет быть *этикой воли*, а не только регистрирующей *этикой оценки*. Он мечтает о воплощении совершенства, преодолевает таким образом отрешенный морализм этики формального долга. И не в этом его ложь. Ложь этического натурализма заключается в том, что «идеальная действительность» (или «действительность

идеала») приравнивается и соподчиняется «естественной» действительности в пределах одного и того же плоского плана эмпирического бытия. Нет чувства, что воплощенный идеал испепелил бы *эту* действительность, генерически «отменил» бы ее... Напротив, в утопических грезах идеальная жизнь рисуется *исключительно объективно*, вещно, предметно – как некий новый и особый *порядок* или *строй*, который будущего человека станет охватывать столь же извне, принудительно и неотразимо, как ныне – порядок несовершенный. «Идеальный строй» понимается как одна из многих разновидностей возможного эмпирического строя. Отсюда и проистекает своеобразная вера в независимый и самодовлеющий характер социальных форм, вера в учреждения, – то, что можно назвать «*институционализмом*». Все внимание сосредоточено на организационном типе, и ему именно и приписывается *самодовлеющее* значение, в отвлечении от того, *какие* в этой рамке будут жить люди и чем будет вдохновляться их творческая деятельность. Определенным образом построенному учреждению, как *таковому*, здесь приписывается и безусловное достоинство, и безошибочность действия в силу самого своего склада. И потому, в том или ином смысле, такой идеальный строй или быт подымается над этической сферой, изъемлется из этического обсуждения, превращается в надэтическую силу, которой должно быть «все позволено». Ему усваивается право нравственного законодательного, своего рода, *нравственно-метафизический суверенитет*. Этот неизбывный культ «обожествленной» организации с какой-то неотразимой последовательностью вытекает из идеологии общественного утопизма, и мы встречаемся с ним даже тогда, когда, казалось бы, ему должна была помешать анархическая тенденция того или другого мыслителя. И не случайно, например, Прудон кончает свою идеологическую эволюцию, по меткому выражению Герцена, «каторжной семьей» и «мандаринской иерархией». Если возможна такая форма быта, которая есть благо *сама по себе*, то тем самым она есть *благо первичное*, и, стало быть, подлежит осуществлению *во что бы то ни стало*. Она подлежит «втеснению» людям – отсюда

диктаторский и деспотический пафос, пафос *насильственного дарования* «счастья». Эта парадоксальная идея тесно связана с «осуществлением» идеала.

Утопической волей движет постулат *всецелой рационализуемости общественной жизни*, применяемой двояко: *de lege lata* и *de lege ferenda*²⁸². С одной стороны, всякий существующий порядок, вся полнота общественных отношений априорно признаются доступными, своего рода, исчерпывающей «кодификации», схватыванию до конца обобщающими формулами. Между кодексом и жизнью ставится без оговорок знак равенства. И потому, с другой стороны, рационализацию позволительно допустить и в порядке целепоставления: возможным кажется *предвосхищение как бы конституции грядущего идеального общества*, и притом, в ее казусах и подробностях. Вкус и стремление к мелочной регламентации необычайно показательны для самых разнообразных направлений утопической мысли. Надо подчеркнуть, «конституция» строится как раз в качестве определяющего описания «идеального строя». Мысль предвосхищает «идеальный предмет» в порыве конструктивного воображения, и здесь *предвидимо* и *предвычислимо все*. И все, что здесь провидится и предвидится, в качестве черт и деталей «совершенного» предмета, – прекрасно. Отсюда пафос авторитарных жестов, пафос декретирования нормальных форм. Можно и должно новую, правильную конституцию *объявить* положительным правом, и тем самым преобразование общества уже совершено. Все «остальное» возникает само собою, как производное. Так, абстрактные схемы заслоняют конкретную действительность и кажутся утописту более «реальными», чем действительный мир.

Утопические идеалы всегда имеют абстрактный характер. Как бы они ни были связаны с историческими и житейскими впечатлениями, отражение которых почти всегда нетрудно в них распознать, строятся они силой отвлечения. И логического оправдания для них утописты ищут не в конкретном и живом опыте, а в единообразных нормах «разума» или «природы», в «естественном» праве. Здесь, конечно, смутно проявляется

верное сознание безусловной категоричности оценочных норм, искаженное, однако, их гипостазированием, отрывом от живого нравственного сознания, в котором только они и исполняются смысла. Именно с этим связывается их уравнилельная общественность. Идеальное состояние, как состояние завершенной полноты совершенства, как «то, лучше чего ничто быть не может», по определению своему должно быть *единичным* «предметом». Овеществление категорического императива приводит к идее *единичного всесовершенного общественного строя, равно, и безошибочно «нормального» (подходящего) для любого общества и народа, равно, благодетельного во все времена*. Это – своего рода, «нормальный устав» человеческих обществ, однозначно выводимый из неизменного и историческим разнообразием условий не изменяемого «существа» или «природы» человека как такового, как «родовой сущности». Вот почему утопическому мировоззрению всегда присущ некоторый антиисторический уклон, лишь маскируемый, но не преодолеваемый признанием разнообразия *возрастов* различных обществ. Предполагается все же, что все они проходят *одни и те же* стадии или фазы роста, что все они принадлежат к одному и тому же эмбриологическому типу. И, стало быть, в конце концов, все общества выравниваются в своем развитии, и тогда установится однородный строй, свойственный зрелому человеческому *существу*, как таковому. Уклонение от единого нормального типа развития выводит народ из пределов истории, обрекает его на «неисторическую» участь. И в последнем счете мысль упирается в мечту либо о многосложной системе однородных ячеек, о системе «ассоциаций», либо о единой мировой «империи».

Водворением некоего единообразного, «разумного» и «естественного», строя разрешится искание общественного «идеала». Осуществится *идеальное общество*. Должное и действительное сравняются и отождествятся *навсегда*. Так вскрывается за общественным утопизмом обосновывающая и подпирающая его особая утопическая философия истории. Надежда, что некогда – и, может быть, уже и вскоре – «взойдет

заря пленительного счастья», и взойдет *раз и навсегда*, и притом, в «общечеловеческом» или «планетарном» размахе, – эта надежда внушается и поддерживается своеобразным пониманием и истолковыванием смысла и характера исторического процесса.

В этот следующий ярус утопического мировоззрения теперь и предстоит нам перейти.

Общественный утопизм есть выражение веры в *завершимость, в конец прогресса*. Надо подчеркнуть: *конец, именно, прогресса, а не исторического процесса вообще*. То именно здесь и существенно, что течение исторического времени, наоборот, мыслится при этом бесконечным, неопределенно и неограниченно продолжаемым. «История» *не кончается, кончается только прогресс*, – т. е. нарастающее обогащение, улучшение и совершенствование жизни и быта. На *бесконечной* линии времени допускается существование некой особенной или критической точки, в которой «предыстория» сменяется «историей». Но и после пресловутого «скачка из царства необходимости в царство свободы» смена поколений продолжается, и *должна* продолжаться, ибо иначе потерял бы весь свой смысл и прогресс. Вся «предыстория» есть длительный процесс производства и накопления *в расчете* на будущего *потребителя*, в расчете, что в блаженных и благоденственных условиях идеального строя и быта будет кому жить. Если бы с достижением совершенства кончался самый исторический процесс, погасало бы само время, тогда с утопической точки зрения жизнь потеряла бы всякий смысл. История получила бы характер бесплодного и бессмысленного собирания никому не нужных, и потому, мнимых ценностей. По меньшей мере, утопист должен утверждать, что «история» *длиннее «прогресса»*. И, вместе с тем, он должен утверждать *разнородность* двух отрезков исторического времени, – кривая подымается, и за подъемом следует нескончаемое или, во всяком случае, необозримое плато... Допустить однородность времени, в данном случае означало бы самоубийство. При замене самодовлеющего оценочного мерила хронологическим, *теория конечного прогресса* в бесконечности времен навязывается с неотразимой принудительностью. Иначе придется отказаться и от идеи прогресса вообще, от идеи общественного идеала, – и либо объявить всю историю бессмысленной, либо «примириться» со всякой эпохой.

Общественно-исторический процесс может быть оправдан только при наличии хронологического упора. По отношению к *бесконечно* во времени удаленной точке, нельзя подметить никакого поступания. Движение к бесконечно удаленной цели ничем не отличается от покоя, ибо до цели на линии времени всегда остается «столько же», сколько и было – сегодня и вчера.

Идеал есть факт достижимого будущего и, мало того, имманентная цель всего временного течения. *Ради него*, собственно, и совершается история. Утопист обязан мыслить и толковать историю в категориях *телеологических* – как *развитие*, как разворачивание врожденных и предзаложенных задатков, как прорастание и созревание зерна, как самоосуществление некоего «плана» или «энтелехии». В истории преформирован и предопределен весь круг последовательных превращений по пути к законченному как бы «взрослому» состоянию. В силу целесообразности, история должна быть *планомерна*. Идея целесообразного развития неизбежно приводит к своеобразному *логическому провиденциализму*. В историческом процессе достигается и осуществляется некая предзаложенная и предпоставленная цель, и ее осуществление протекает в целесообразном ритме, через внутренне обоснованные этапы. Каковы бы ни были факторы и силы, осуществляющие этот имманентный план, их действие сковано всеобъемлющей необходимостью. И эта историческая *необходимость* и оправдывает злострадание жизни. С точки зрения развития, «совершенное», «зрелое» и «нормальное» состояние *не может* быть изначальным и не может явиться *вдруг*. Оно должно быть «подготовлено». С этой точки зрения оправдывается мир в *целом и во всем* своем строе, и в свете телеологической слаженности своей он оказывается «лучшим из миров». Это оправдание мира ведется перед судом логического разума, и так часто оставляет в эмоциональной неудовлетворенности, остается немим для непосредственного, целостного нравственного чутья. Оправдывается именно *мир*, не человек, история в целом, но не личная жизнь. Напротив, личность превращается в орган или

элемент мировой сущности, жертвоприносится целому. Так, историческая телеология подводит основание и опору под антииндивидуалистический уклон утопического мировоззрения. Человек, – родовой человек, – включается в природу, и общественный идеал вырастает до космических размеров. Такая натурализация человека тесно связана с пониманием мира как *телеологического единства*, как органического целого, как некоего *индивида высшего порядка*. История есть история *мира*, его *целесообразно-закономерное становление в лице человека*, – отсюда ее стройность и лад. Это *органическое мироощущение* и есть первичная основа утопического овеществления идеалов. Цель истории – вещь и не может быть иной, не может состоять ни в чем ином, кроме «строя», если это – предельное *состояние* естественно развивающегося и становящегося целокупного *мира*.

И снова – в этом реалистическом подходе к истории, в объектировании ее идеальных целей, в ее расширении на «всю тварь», – во всем этом есть глубокая и непреложная правда. Поистине, задание истории состоит в *реальном* преодолении несовершенства, в *реальном* и онтологическом искуплении, перерождении и преображении, а не в пустом упразднении всего земного и не в субъективно-личном уходе от него в акосмический и аскетический пессимизм. Ложь органического историзма не в таком «реализме», а в снятии грани между природой и историей, между природой и человеком. Если история есть продолжение и завершение «природы», естественный процесс развития, то она протекает *автоматически*, – тогда она во всех частях и этапах своих *безызытно* необходима. И, с другой стороны, тогда получает буквальный смысл выражение: история *человечества*. Ибо, как в природе предельным субъектом развития является *род*, живущий во множественности индивидуализирующих его видов и в многоликости преходящих особей, – так и в истории *род* человеческий отменяет и поглощает собою множественность человеческих личностей. И на этом, обыкновенно, делается эмоциональное ударение, – ибо как раз *исторический автоматизм*, «железная необходимость» бывания, ощущение

нерасторжимой вплетенности индивидуальной судьбы в роковое предопределение служат наилучшим залогом неперенной осуществимости идеалов. Понимание идеала как имманентной цели неотразимого естественного процесса сообщает ему прочность и стойкость, отделяет его от мечтательных грез, обеспечивает ему историческую победу. Отсюда рождается завет покорности – не к чему в «разладе с действительностью» безумно с нею бороться, – надо угадывать «естественные тенденции развития» и приспособляться к ним. Исторический автоматизм устраняет риск неудачи. А заодно убивает и возможность творчества. По удачному выражению о. С. Булгакова, с этой точки зрения, вся жизнь представляется «в страдательном залоге», – и можно прибавить: и в безличных предложениях... Ибо личное теряет самостоятельность, растворяясь в родовом. Отсюда именно это странное, поражающее своей слепой жестокостью равнодушие, с которым теоретики «рокового и непрерывного» прогресса относятся к живому эмпирическому горю и страданию. Отсюда та угрюмая, утравшавшая Достоевского решимость, с которой на потоках безвинной крови и слез берутся возводить «будущую гармонию».

Ренувье²⁸³ метко указывал, что теория прогресса есть, в сущности, одна из разновидностей догмата о непреодолимой благодати. «Теория прогресса, – говорил он, – рассчитывает на провиденциальную силу следующих друг за другом фактов, извлекающих добро из зла». И думается, здесь больше, чем только остроумная аналогия. Исповедник прогресса чувствует в себе вселенскую, сверхличную непогрешимую силу. И исторически мы наблюдаем неизменное сочетание учения о «насилии благодати» с напряженностью утопических ожиданий. Так было у блаж. Августина, так было в раннем кальвинизме²⁸⁴. Здесь важен не столько мотив детерминизма, сколько переживание благодати, как совершенно внешнего как бы природного закона. По удачному выражению кн. Е. Н. Трубецкого²⁸⁵, через все творчество блаж. Августина проходит «искание такой вселенной, которая бы преодолевала контрасты временной действительности, ее дурную двойственность – в

единстве всеобщего мира и покоя». Главное здесь, именно, идеальная *вселенная*, объективная гармония вселенского, космического бытия. И благодать превращается в естественную силу этой «подлинной» объективной сферы. Детерминизм есть только одна из слагающих этого универсально-органического мировоззрения. Необходимость есть только одна из сторон объективности. Первично здесь, именно, овеществление нравственно-ценностного мира, сообщающее ему роковую неотразимость. «Общественный идеал» есть полная, завершенная объективность, равновесное *состояние мира*, – не задание, а именно состояние, факт, порядок. Иначе сказать, – организационная форма мира. Потому-то и забываются личные страдания и чужие муки в грезах о «мессианском пире», – внимание сосредоточено вовне, в мире. Мысль работает в категориях космологических или натуралистических. Лица и поколения воспринимаются как детали и черточки объемлющего их целого.

В этом одностороннем объективизме, в овеществлении или натурализации нравственных ценностей, в какой-то замороженной прикованности к «конечной цели мира» сказывается самочувствие человека. История показывается наблюдателю в меру его зоркости, – он видит в ней то, что он сам в силах в нее внести. И свободнорожденный увидит в ней великие дела, услышит героическую и творческую поэму. Раб усмотрит только «систему тончайших принуждений», «каменную стенку», и герои покажутся ему одураченными поденщиками, разыгрывающими «провиденциальную шараду». В волевом самочувствии человека – корень его мирочувствия. И за антииндивидуализмом утопического умозрения ясно просвечивает разорванность личного самосознания, слабость волевого самоопределения. Здесь истоки утопизма, – в интуитивном соотнесении себя и «другого», себя и мира.

IV

Космическая одержимость, – так можно определить утопическое самочувствие. Чувства безусловной зависимости, всецелой определенности извне, полной вовлеченности и включенности во вселенский строй определяют утопическую самооценку и оценку мира. Человек чувствует себя «органным штифтиком», звеном какой-то всеобъемлющей цепи, – она чувствует свою однозначно неизменную скованность с космическим целым. Он исповедует свою захваченность мировым круговоротом, в котором раскрывается и осуществляется жизнь этого всецелостного надличного организма и – свое исчезновение во «всепоглощающей и миротворной бездне», из которой непрестанно изводятся миры за мирами и снова рушатся в урочный час в перевозданную бездну хаоса. Это – *безвольность*. Пред лицом мировой стихии с ее принудительной неотвратимостью утопический человек сознает призрачность и ничтожество своей «жизни частной» и даже колеблется себе приписать свою жизнь, свою волю. Слишком уж остро ощущает он чужую, природную, роковую, безликую силу, струящуюся во всем его существе. Его тянет кинуться в «самовластный океан» божественной природы. Он признает себя чужим порождением, чужим орудием, органом внешних велений, продуктом «среды», рабом судьбы или рока... Он живет в тенетах мировой необходимости. Это – чистый, беспримесный пафос *вещи*.

Субъективно этот пафос вещи может и не сказываться чувством подавленности и плена. «Вселенское чувство» может зажигать душу восторгом, внушать благоговейный трепет и преклонение перед неистощимым богатством, безмерностью многоцветного мира. Одно только не может проснуться в одержимой, в оглушенной стихийной мощью душе: воля к воле, дерзание свободы, сознание творческого долга и ответственности. Мир представляется «законченным», и – сколько бы ни было в нем движения – в нем ничего нового не возникает и не может возникнуть, как и в силлогистической цепи

вывод не содержит и не может содержать ничего лишнего по сравнению с посылками, которые он лишь *выражает* в развернутой форме. В процессе развития лишь обнаруживаются предзаложенные потенции. Внести что-либо новое человек не может. Он может действовать *в мире*, безвольно участвуя во всеобщем коловороте, но *на мир* и по свободному *изволению* воздействовать не может. Да и нет нужды в этом, нечего решать или изволять, – все предрешено, все совершается своим чередом. Это не значит, что индивидуальное существование излишне, не нужно. В мире нет ничего лишнего, в нем все имеет свое место и назначение. Но это назначение – служебное. Индивиды служат прогрессу кораллового рифа. Из индивидуальных цветений и дряхлений, из нескончаемых личных смертей складывается жизнь целого. Особи не имеют *субстанциальной* устойчивости – их бытие эвентуально, – на случай. Конечно, все прожитое, все происшедшее как-то накапливается и сберегается в *мировой* памяти, ни один когда-либо прозвучавший звук не теряется бесследно, но в качестве обертона вплетается в непрестанно льющуюся, текучую космическую мелодию, обогащая ее. Каждый звук – хотя бы замирающе тихо – все же продолжает звучать в скрытой форме и на каждой новой ступени развития. Но *сам по себе* он – ничто, и выделим он только через отвлечение, абстракцию. Реально и самобытно только мировое все. *Вселенский организм есть единственное "существо"*, единственный подлинный индивид. Только мировое всеединство существует о себе. Есть *только мир* – мир как *всеединство*. И это и значит, что мир есть Бог. Всякое иное существование – в мире, только *для* него. Мир *в целом* живет, развивается, становится, – всеединство обогащается, оформляется, раскрывается, индивидуализируется *за счет гибели всякого особенного существования*. Непрестанно желтеют, иссыхают и сыплются листья с бессмертного дерева безликой жизни, – а оно стоит вечно юное и равнодушное. Ведь, по слову поэта, «природа знать не знает о былом», и для нее каждая новая весна – «свежа, как первая весна».

В этом замкнутом мировом всеединстве нет места для самоопределения и свободы. Всякое само-определение здесь призрачно и потому есть нечто недолжное и злое. Свобода и творчество присущи только всеединному, – его становление и есть *творческая* эволюция. Но никакая новизна непредвиденно возникающих превращений не может сообщить им самодовлеющей значимости, – *значима только целокупность*. В этом «универсализме» и коренится последнее основание утопического влечения к «вещному» идеалу. За антитезой лица и общества скрывается противоположность лица и мира, личности и космоса. Пафос коллективизма питается первоисходным натуралистическим видением, восприятием мира как сплошного всеединства, тяготеющего к законченной организации всех своих естественных, вещных сил.

Была некая глубокая правда в том разграничении независимых областей «чистого» и «практического разума», которым Кант пытался высвободить нравственную самозаконность из петель натуралистического гнета. Но Кант не сумел воспользоваться своей яркой интуицией, не преодолев монизма, и беспомощно колебался между «двойной бухгалтерией» двух несогласованных разумов, неизбежно вырождающейся в нигилизм, – и тем же *натуралистическим монизмом*. Или «добро» оказывается бессильным, и нравственное сознание превращается в какой-то недействительный эпифеномен природной действительности; или мир рассеивался в грезу и сохранялся лишь «мир значимостей», о котором нельзя сказать, что он «есть»... Или, наконец, ценности овеществляются в качестве скрытых «сущностей» эмпирических вещей, и вовлекаются в природный круговорот. «Потустороннее» оказывается «интеллигибельным характером», корнем и как бы субстанцией «посюстороннего». «Мир ценностей» оказывается «сущностью» мира «явлений», в котором он отображается и *осуществляется*. Два мира приравниваются друг к другу и неразрывно скрепляются. Прообраз и отражение, причина и следствие, подлинник и повторение, возможность и действительность, сущность и явление – все это соотносительные пары, делимые лишь в

отвлечении. Мы вступаем в сферу пантеистического обожествления мира. Природа вводится в Божественные недра как фазис и часть Божественной жизни, как истечение Божественной мощи, раскрывающейся и осуществляющейся в мире как «вещь» в «явлениях»: Бог растворяется в мире, сливается с ним. Здесь возможны разные оттенки. «Всеединство» можно мыслить *логически*, как *единство обоснования* (Бог есть *ultima ratio rerum*²⁸⁶), – или *натуралистически* – как природное «единосущие» бытия (Бог есть *potentia actuosa*²⁸⁷ мировой действительности). В обоих случаях *все* существующее, *включая и Бога*, сопрягается во единую ткань. Всё оказывается в своей абсолютной обоснованности «безусловным» и «божественным», как звенья единой цепи. «И под личиной вещества бесстрастной, везде огонь божественный горит»... И потому снова нет никаких четких и строгих оценочных граней. Закон «достаточного основания» *сказывается высшим миродержавным началом*. В мире, как естественной «теофании», не может быть ни обмана, ни зла. Все в мире освящается возведением к Перво-Причине, порождающей и источающей бытие от полноты и изобилия, *помимо воли*, – *анепи проaireseoi*²⁸⁸, как выражался Плотин. «Частичные нестроения» не только не выравниваются в мировом взаимодействии, но даже оказываются необходимыми по эстетическим мотивам для полноты вселенского лада, который иначе проиграл бы в полнотности и многоцветности. В замысле онтологического всеединства есть своя правда. В стремлении возвести *все* к первоистокам, понять все бытие как ценность и благо, и все ценности понять как производящие и действенные силы, *сказывается подлинный религиозный инстинкт*. Но ложно и обманно стремление все истолковать в предметных, вещных категориях, покорить все началу *рока и необходимости*. Из деятеля и творца, сознательно велящего и избирающего, а потому несущего риск ответственности за свое самоопределение, человек превращается в вещь, в иглу, которой кто-то что-то шьет. В органическом всеединстве *нет места действию*, – здесь *возможно только движение*. Как проникновенно заметил в своей «Философии откровения»

Шеллинг, здесь исключается всякий *акт*, и признаются только «субстанциальные отношения» (*wesentliche Verhältnisse*); мышление здесь исключительно «субстанциально», и «все следует *modo aeterno*²⁸⁹, чисто логически, через имманентное движение». Нет места акту, нет места *подвигу*. Здесь все дышит лукавым квиетизмом, лукавым и робким покорством внешнему. «Адам сказал: жена, *которую Ты мне дал*, она дала мне от дерева, и я ел...» Замечательный русский мыслитель В. И. Несмелов²⁹⁰ проникновенно истолковывал грехопадение прародителей как *соблазн хилой и немощной воли*. Первородный грех состоял в *отказе от творчества и дерзания, от действительного самоопределения*. Прародители возжелали, «чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а *внешними* материальными причинами», и этим своим помыслом и «своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе, и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности». Они низвели себя «до положения простых вещей мира», «ввели свой дух в общую цепь мировых явлений», «подчинили себя внешней природе», «физическому закону механической причинности». «Вместо того, чтобы быть свободными исполнителями всеобщей цели мирового бытия, они, напротив, сами обратились к помощи мира, чтобы он своими механическими силами осуществил за *них* предвечное назначение». Этим актом они отреклись от творческой свободы, растворили себя в мире, потеряли себя среди вещей ничтожных мира сего. Они выключили необеспеченность ответственного делания из экономии природы. В малодушии именно и заключается греховность воли, ищущей «объективных» костылей. Ради обеспеченного успеха, подобно лукавому рабу Евангельской притчи, человек отрекается от самозначимости и самоопределения, от «такого страшного бремени, как свобода выбора», по выражению Великого Инквизитора. И в поисках «твердых основ» ищет «преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение». И что же «бесспорные» природы? Отсюда

родится новое самочувствие, самочувствие раба стихий, окованного незримой «системой тончайших принуждений». Отказ от подвига, от дерзновения свободы включает человека в огненное колесо рождений и смертей, обрекает его на страдную суету бесконечного бега. На место подвига становится развитие. И здесь последнее основание той дурной вывороченности в необратимое течение времени, «в пустоту бесконечности и дали», которая образует сердцевину утопического мироощущения.

Первооснова здесь – в *космической одержимости*, в природном самочувствии, в том, что человек, по словам пророка Иеремии, «говорит дереву: «ты отец мой» и камню: «ты родил меня». Это «омрачение несмысленного сердца», прелагающего «Славу Нетленного Бога» в образ «тленного человека», в образ твари, с полной ясностью раскрылось в античной философии, которая на всем протяжении от фалесовского пандеманизма до спекулятивных высот новоплатонического гнозиса не выходила из натуралистического тупика. При всей аскетической настроенности утомленного житейской сутолокой эллинистического духа, при всей обращенности в занебесные тайны, новоплатонизм приемлет Великого Пана, ибо все – *“из Единого”*. И, вместе с тем, в Платиновой системе динамического всеединства все оценочные характеристики превращаются в вещные определения. Единое – благо, *потому* что оно есть метафизическое средоточие и начало всего, и все обуславливает, не будучи условливаемо ничем. Неизбывный натурализм и космологизм эллинистической мысли с особенной остротой сказался в эпоху тринитарных догматических споров, когда столь тяжело давалось различие внутренних тайн Божественной Жизни от тайн Домостроительства, тайны Предвечного Рождения Бога-Слова от тайны творения мира. Античная мысль не могла выйти из пределов мира сего, не могла преодолеть натуралистического представления о Божестве как об имманентной космической силе и о Провидении как о законосообразной сплошности мира. Но, если до Евангелия была в этих заблуждениях усталого и одинокого духа благословенная тоска, то в мире христианском

натурализм мысли становится непростительным «лжеименным знанием». А между тем, и в последующей философии слишком много осталось натуралистических соблазнов, слишком много неопределенного наследия языческой поры. Не изжита еще и «римская идея», идея *насильственного* единения человечества, поражающая и в наши дни мир корчами и судорогами. Но коренится она в «идее эллинской», в языческом *космотеизме*, в навыках натуралистически установившегося духа. Было бы преступной небрежностью преуменьшать реальность и действенность языческих соблазнов, многократно и многообразно заставлявших для человеческого сознания богооткровенное благовестие христианской свободы. И не будет преувеличением сказать, – изнемогает в борьбе с искушениями дух человеческий. История философских учений есть закристаллизованная летопись непрестанных мыслительных неудач вместить превышающее тварный разум Божественное Откровение. Главную помехою и здесь является привычная космологическая установка сознания, замыкающегося в веке сем, а потому бессильного вместить *тайну творения из ничего*, «из не-сущих». В особенности это относится к философии западноевропейской, питающейся из скудного и помраченного религиозного опыта.

Нет, не «меонизмом» больна «европейская» философия, а обратным пороком, – исключительным и уравнительным объективизмом. *Одержимость миром* заставляет человека в мире отыскивать и овеществлять присущий его душе образ безусловного совершенства. В этом разгадка парадоксального сочетания рабского сознания и заносчивой самоуверенности. Именно потому, что человек сознает свое метафизическое ничтожество, чувствует себя «грезой природы», медиумом внешней объективности, он склоняется приписывать своим грезам объективную значимость. Отсюда люциферическая уверенность во всецелой познаваемости мировых тайн и в осуществимости не вотще же вложенных природою стремлений. Всего ярче это выразилось в той «субъектогонии», которую развивали немецкие идеалисты начала прошлого века: субъект рождается от того же корня, что и объект, – потому объект и

познаваем до конца. И в сущности, познание и есть самопознание объекта, фазис предсмертного становления. И более того, это – ступень Божественного самораскрытия. Вот почему познание существенно адекватно бытию, безусловно по самой природе своей. Отсюда те горделивые призывы «доверять прежде всего науке и самим себе», «верить в силу духа», которыми возбуждал своих учеников Гегель. Человек, казалось ему, «не может достаточно высоко думать о величии и мощи своего духа». И самая «замкнутая и сокровенная сущность Вселенной бессильна противостоять мужеству познавания: она должна пред ним раскрыться, раскрыть свои сокровища и глубины, и дать наслаждаться ими». Ибо человек есть смысл и средоточие *всего*, есть микрокосм. И, более того, в человеке *сознает* или *опознает* себя *Бог*. Человеческое познание – божественно и, стало быть, непогрешимо. Душа окрыляется самоутверждающим познавательным оптимизмом, опирающимся *на реально неизбежное* соответствие предметного и мысленного рядов, на «соотносительность, согласие и совпадение» бытия и познания по их категориям и логическим законам, как пояснял Эд. Гартман. Чувство тайны, чувство «изумления», – этот подлинный философский эрос, – таким оптимизмом совершенно исключается, его заменяет наивно-горделивая самоуверенность легкости всезнания. Кажется, достаточно открыть познавательные очи, и вдруг и сразу увидишь «все, что есть, что было, что грядет во веки»... И увидишь со строгим соблюдением объективных пропорций. Знанию остается преодолевать только количественные и степенные преграды, распространяться вширь и вдаль, самопополняться, *развиваться*. В наше время опять с новой силой начинает утверждаться понимание знания как *созерцания*, как непосредственного и пассивного восприятия и учета. Все равно, обращено ли созерцающее око вовне или вовнутрь, из познавательной деятельности выключается творческий момент. Эта квиетическая тенденция ярко сказывается в возрождении «наивного реализма», в попытке всецелой объективации познавательных категорий, вынесения всего категориального аппарата в непогрешимую данность

созерцаемого объекта. Понимание познания как «созерцания мира в подлиннике» доводит самочувствие микроскопа до своеобразной мечтательной неги. И в допущении такой неизбежной адекватности познания уже заложена утопическая греза о внешне достижимом завершении. «Соответствие» природного и мыслительного рядов должно быть раскрыто и доведено до конца, – тогда природа исполнится разумом, а разум воплотится вполне. Мир достигнет завершенности и полного оформления, осуществится «идеальная вселенная», и земля станет «праведной»... До конца будет исчерпан круг колебаний, исканий, тревог, и настанет вседовольный покой вселенского наслаждения, – «мессианский пир»... К этому пределу обращена вся пытливость утопического внимания, – созерцательный уклон духа связан с вовлеченностью во временной поток.

На основах натуралистического монизма с неуклонной последовательностью развивается «утопическое мировоззрение». В нем раскрывается *«утопический опыт»*, – видение мира как *замкнутого, законченного, органического всеединства*, как некоего *целого*, внутренне собранного и уравновешенного. Как такое всеединство, мир *стоит «по ту сторону добра и зла»*, по ту сторону всякой оценки. Ценности, положительные и отрицательные, возможны лишь внутри мира. Сам по себе мир, в целом, должен быть *просто принят*, – без оценки. И последняя мудрость мира сего сводится к признанию – *так есть, так было, так будет*. И какое же изменение по существу может произойти во все-единстве. Для натуралистического сознания нет примирения между оптимизмом и пессимизмом, и оба полюса требуют доведения до края. Или должно принять *весь мир*, или тоже *весь мир отвергнуть*. Это – два типа *нигилизма*. В обоих случаях мир, в сущности, оценочно *пуст*. Нигилизмом исходит всякий монизм, ибо бытие – *двойственно*.

Эта двойственность почти всегда ощущается в смутном виде. Из этого чувства рождается противоборство внешнему объективизму. Но в натуралистических рамках это противоборство может вылиться только в виде *акосмического*

отрицания. Выход из натуралистического тупика открывается лишь через *преображение опыта*. Только в опыте веры, в религиозном опыте, раскрывается метафизическая расколотость бытия, бездна отпадения... И только в опыте веры, в опыте свободы открывается царственный путь правого умозрения.

V

Вера есть *опыт свободы*. Не в том, конечно, смысле, что человек ничем не ограничен, – такой произвол – всемогущество, а не свобода... В религиозном озарении открывается, что миродержавное начало есть *свобода*, а не рок, *любовь*, а не природное *jus talionis*²⁹¹. Иначе сказать, – мир – «в руце Божией» и Воля Преблагого Вседержителя, изведшего его «из не-сущих», животворит и хранит его. В религиозном опыте мир открывается как *свободное творение* Божие, как некий «излишек, которого *могло и не быть* вовсе, как дар неизреченной и непринужденной Милости и Любви». Бог – Вседоволен, и, если можно дерзнуть говорить об этом, – не было для Него никаких «принуждающих» оснований для создания и творения мира и человека, как нет «нужды» и в сотворенном уже мире. Мир «случаен», контингентен, – его могло бы и не быть. Из того, что мир не может быть без Бога, не следует, что и Бог не мог быть без мира. В том и заключается основная апория, что мир есть «излишек». Понять это и прочувствовать до конца мешает ослепительное сияние Божественной Славы по всей твари. Небеса поведают славу Божию... Но иначе и быть не может, раз мир сотворен. В безвидности и ничтожестве тварном антиномически раскрывается Божественное Вездеприсутствие, – рука Божия на всем... Ощущается премудрость в творении. Раскрывается «образ Божий и подобие» в человеке. Раскрывается тайна ипостасного Богочеловечества, тайна Божественной любви и уничтожения даже до смерти и смерти крестной, до жертвенной смерти «нас ради человек, и нашего ради спасения». Тварное пронизывается повсюду благодатными токами, человеческое таинство возносится в горняя, нерасторжимо связывается с Всеблаженством Божественной Жизни – через Вознесение и Седение одесную Отца. Изливаются и воспринимаются приизбыточные дары Духа – «не в меру».

Несказуема и несказанна эта тайна, – и лишь «символически» открывается разуму самодостовверное ведение

веры: опыт Божественного Промышления и опыт богооставленности мира. Прикровенно возвещается эта тайна понятием «тварности». В переживании тварности – залог свободы. Если бы мир был вечен и самобытен, если бы он был «необходим», он был бы безысходно замкнут, был бы насквозь предопределен, был бы миром смерти, был бы повинен оброку нескончаемых рождений и смертей. В том радость велия и избавление, что мир – тварь, что *есть* «Сотворивый и Создавый человека», *Творец небу и земли, видимым же всем и невидимым*. Мир коренится в Божественной свободе. Мир свободен, *ибо есть Бог – вне мира*. «Аз семь Сущий», – с этого откровения начинается подлинная религиозная жизнь. С него начинается преодоление космической одержимости. История мира *не есть развитие*, не есть роковое разворачивание наследственно-врожденных задатков, но *подвиг*, бесчисленный ряд свободно-чудесных касаний Божественной Славе, чудесных встреч человека с Богом. И полноты достигает этот *новый* опыт в *явлении Бога во плоти*, в Новом Завете на крови Богочеловека, в Церкви, живом и таинственном Теле Христовом. И об *этом* опыте говорим мы, противопоставляя опыт веры опыту натуралистическому, а не о «естественном богопознании», навсегда отмененном через основание Церкви.

История не есть простая пульсация жизни, не есть «жизненный порыв», но подвижничество делание. «Отец мой доныне делает», – в этом непреставшем общении Бога с миром, в промыслительном творении и воссоздавании мира Богом, обоснована и возможность человеческого делания и творчества. Человеческое творчество есть радостное приятие и усвоение даров и даяний, Свыше подаваемых, и закрепление их в мире. В человеческом творчестве и труде совершается благодатное знаменование и освящение мира. Но именно потому, что история есть подвиг, возможна ее неудача. Именно поэтому она *трагична*. Идиллия опирается на рок, безмятежность – на необходимость. Есть разные типы трагизма: трагизм принуждения, когда личность отпадает от неукоснительного миропорядка, и раздавливается им; трагизм бессилия – «суждены нам благие порывы, но свершить ничего

не дано», – и подлинно христианский *трагизм свободы*. Трагизм свободы создается не непроницаемостью природного лада для индивидуальных целеположений, и не недостаточностью или ограниченностью сил по сравнению с предстоящей задачей, – его корень – в *возможности греха*. Возможность греха таинственна, как таинственна всякая свобода. И здесь человеческая мысль претерпевает жгучий соблазн *доказать необходимость греха*, его неизбежность во вселенском равновесии, и этим «оправдать Бога». Подобаает с сугубой трезвенностью духа преодолевать эти искушения и не вдаваться в суетное мудрование о том, «могли» ли прародители не согрешить и что бы было тогда. Наше религиозное сознание *исходит из факта греха*. «Грех в мире вниде», – и мы знаем *только историю греховного человечества* и бессильны представить себе первозданную безгрешность... Для нас весь смысл мира раскрывается только в свете *Искушения*. Та история, которая совершилась, трагична и есть домостроительство нашего спасения. А тайна Божественного Предведения для нас сокрыта безусловно. Мы знаем историю только как изживание греха, и не должно измышлять, хотя бы и как *casus irrealis*²⁹², несбывшуюся «безгрешную историю». Есть грех в мире и в человеке, – «доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю»... И должен быть исторгнут из мира грех, мир должен творчески переродиться. Верующее сознание не знает исторической бесконечности: история, как трагедия, имеет свою развязку, свой катарсис, – не имманентное завершение, а судный день... *История кончается*, но не погибает, не отменяется бытие, – но оно переходит во внеисторические формы существования. История кончается, *но не исполняется*, не достигает предела в смысле эволюционного накопления или созревания. Она созревает для катастрофы, – в ней «накапливается» и созревает и доброе, и злое, – плевелы среди пшеницы. История насквозь двойственна. В плане видимом и эмпирическом, она складывается из чередования событий, не устремленных и не тяготеющих ни к какой имманентной цели. Но в плане ноуменальном непрестанно совершается чудесное преображение твари,

предваряющее грядущий вселенский переворот, который совершится, «когда времени уже не будет». История имеет хронологическую грань, но в себе *самой* не имеет кульминационной точки, – ибо не имманентными задатками, а потусторонними заданиями определяется ее ценность, и не из себя усвершеншается мир, но должен *воспринять* Божественную благодать. В том тягота исторического существования, что для греховной твари не радостна, но «тяжела работа Господня», что Царствие Божие «нужницы восхищают»... И не доступно – до огненного обновления мира – вместить ему полноту благодати. *Эмпирический мир, во зле лежащий, не может осуществить своего «предназначения»* – он нуждается в чудесном преображении»... «Вси изменимся», и «не у явися что будем»...

Всякое человеческое достижение неизбежно ущерблено, неподлинно, – не по тварной ограниченности только, и вовсе не пространственно-временной формой существования, но *грехом*. И всему человечеству противостоит неизбывно неосуществляющееся задание совершенства Божественным совершенством. История есть подвижной интеграл от неопределенного множества индивидуальных творческих подвигов, порывов, тоски... Потому в ней все динамично, напряжено... Хотя мы знаем только греховную тварь, не в тварности состоит грех. И на высотах духоносного зрения дано было великим подвижникам видеть в беспорочной ее белизне первозданную тварь. Ныне она стенает и томится, и искажен ее облик. Ныне она безобразна и подвластна тлению. Ныне немощна она и бессильна. Но «в немощех» сила Божия совершается, и уже *есть* и «новая тварь». Не в хронологической только отдаленности достигается искупление и исцеление, но и в каждой точке времени, ибо «дух дышит идеже хочет»... Так совмещается «смысл истории» и «смысл жизни», осмысленность каждого мига. Не выковывается силами человеческими в истории ничего окончательного. Но непрестанно запредельное входит в земную скудость, и вспыхивают искры Вечной Жизни. Ибо вырвано уже жало смерти и сокрушена адова победа. Прорастают благодатные семена Царствия Божия, и живет Богочеловеческое тело

Церкви. История насквозь символична, – в эмпирическом свершается сверхэмпирическое. И только сверхэмпирическим стоит земля. Мир бытия не исчерпывает бытия. Но за ним стоят не его же собственные глубины, не «темная природа» бушующей стихии... *Вне мира* пребывает Господь Вседержитель, «Сокровище благих и жизни податель», и «реки воды живой» напояют вселенную... И этим предваряется и подготавливается то мировое преобразование, в котором восстановится подлинная полнота всего живущего и жившего, – за пределами времени. Оно состоится в Воскресении мертвых, и состоится особым чудесным актом Божественного творения.

Всякое подлинное осуществление есть чудо, – некая «отмена» естественного порядка благодатным, не устраняющая, однако, самого естества. И потому, осуществление сбывается только в жертвенном самоотречении человека Христа ради и Евангелия. Здесь совершается реальное выхождение, высвобождение из природы. Должны смолкнуть человеческие глаголы, чтобы звучало Слово Божие. Не принижается и не отрицается этим тварь, но безмерно возносится и утверждается, – здесь тайна предназначения твари к славе. В каждом подлинно творческом действии человека повторяется тайна уничтожения. Ибо все творится только «Богу содействующу», только действием и причастием благодати. Но творится в безводности тварной. Только то, что во имя Божие и Христово совершено, совершено подлинно, только то подлинно и *есть*. Человеческие же дела – мнимы, призрачны, – суета и расточение. И среди терновых кустов и всяческой суши мирского делания силою и милостию Божией вдруг просияет Неопалимая Купина. Это – знамение метафизической реальности твари. И все благочестивое делание человека в истории подобно Купине Неопалимой²⁹³. Есть нечто бытийственное в твари, как ни мало понятна эта тайна существования начинающегося во времени и производного, но не кончающегося и свободного. И утверждается бытие твари милостию Божией, и расцветает она, как жезл Ааронов²⁹⁴. Расцветает в праведниках и подвижниках. И о семи праведниках миру стояние – до Второго Пришествия.

История сразу – и трагедия, и мистерия, – трагедия богоборческого противления, и мистерия благодатного обожения твари. Полнота неместима в рамки эмпирической истории потому, что Бог есть Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог живых, и никакая хронологическая случайность несвоевременного и слишком раннего рождения не может автоматически изъять хотя бы единого из малых сих из «книги животной». Царствие Божие должно объять полноту человеческих лиц, и потому до всеобщего воскресения оно «не приходит с соблюдением». Никакое «объективное» преобразование космоса без воскресения не было бы «концом». Поэтому-то и невозможны никакие формы *собирающей* совершенной жизни до Воскресения, – кроме Церкви, в которой предварено и преобразовано воскресение, и которая возвышается над временем, выходит из него и выводит чад своих. Вне нее лживы все грезы о «праведной земле», без упования о «конце времен». Не в имманентное завершение упирается история, не в «Третий завет»²⁹⁵ и не в земное мессианское царство, но в Парусию и в Страшный Суд. Не есть исполнение истории и возвещаемое в Откровении тысячелетнее царство. Оно – воистину тысячелетнее, т. е. кончающееся, и объемлет оно *не всех*, а только «обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие» в последние дни, – «прочие же из усопших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (Откр.20:4–5). После тысячи лет совершается суд последний, и подлинно кончается мир и время. Настает новое небо и новая земля, и Бог вообразится всяческая во всем. Чаяние воскресения мертвых и жизни будущего века есть единственное и действительное оправдание и «метафизическое обоснование» личности, и личного делания, и творчества. Только того, кто мыслит в категориях строителей Вавилонской башни, кто возлюбил страстным вожделением *эту* землю паче своего подлинного «отечества на небесех», могут устрашать и парализовать апокалиптические пророчества. В них – все наше упование.

Каждый жест человеческий имеет сотериологическую²⁹⁶ значимость – со знаком плюс или минус. И нельзя прожить жизнь за другого. В этом – последнее основание невозможности

последних слов и последних решений *на этой земле* и в этой истории. Нельзя в отвлеченной безвременной формуле вместить неповторимых и незаменимых мгновений. Это относится ко всей полноте личностей. И этим отнюдь не уравнивается – в равноничтожности – все эмпирическое. Этим не исключается относительная разнородность эмпирических форм. Нет земного града, и не будет; но надо непрестанно «взыскать» Града Небесного и «толкаться» в него, запасая елей для будущих своих светильников. И только «добре страдальчествовавшие и венчавшиеся» в подвиге крестоношения в миру способны войти во дни оны в «чертог украшенный». Вера не замыкает личность в солипсическое уединение и молчание, но требует действенного самоотречения творческой любви к ближнему и ко врагам. В «своем звании, в котором кто призван», должен каждый свершать свое послушание, и только через верность «в малом» можно вырасти «в полноту возраста Христова» и стяжать большие дары. В мире ничего нельзя выстроить «навек» потому, что не один человек в мире, и не дано единому человеку спасти весь мир. Но должно строить и на день, – «довлеет днєви злоба его»... Не земной град, не земная, хотя бы и «свободная», теократия, не земная теонмия, не погрешимое общество посвященных – цель исторического существования, но – Царствие Небесное. И *всегда* «при дверях» оно. В нем все упование мира, – в том, что станет – по Откровению – «царство мира» – «Царствием Господа Нашего и Христа Его» (Откр.11:15). И уже ангелы небесные сходят и восходят с горних высот на земные пустыни.

Так, верующим умозрением преодолеваются в корне утопические соблазны в истолковании истории и ее смысла. Опыт веры раскрывает не только ведение о Боге, но и ведение о твари. «Смертию Твоею уяснил Еси тварь», – величает Церковь Спасителя мира. «Верую разумеваем» мы *все* бытие. Это не значит, что религиозным озарением отменяется «естественное» знание и «естественный» опыт, – не отменяется, но преображается и как бы пресуществляется. Из религиозного опыта нельзя «дедугировать» готового знания; но нельзя его «дедугировать» и из опыта естественного. Знание

есть *истолкование* опыта, раскрытие метафизического видения в логических образах и понятиях. И вот, верующий *видит* иное и иначе, нежели неверующий, а потому и иначе познает. Верующему открывается тварность и потому свобода мира, – в отличие от роковой необходимости натуралистического восприятия самозаконченного «вечного» мира. В опыте веры раскрывается неподвластная разрушению метафизическая основа индивидуальности, подлежащая осуществлению в *подвиге* самоопределения. Верую осознается *трагизм* истории. Опыт веры внушает философию свободы и творческого становления. Но это не значит, что верующий и актуально всегда познавательно прав. И на основах религиозного вдохновения *в веке сем* не вырастает плодов безусловных и всесовершенных. Философствование всегда остается областью домыслов и догадок, символических приближений, в которой многое спорно и, может быть, и *должно* оставаться спорным. Как прекрасно выразился кн. С. Н. Трубецкой²⁹⁷, «всякое умозрительное решение есть и должно быть только приблизительным, потому что это только предугадываемое, чаемое решение», – только предвосхищение *нового опыта*. И именно потому, что только в «будущем веке» будет «полнота Наполняющего все во всем», и только там мы узрим «лицом к лицу» тайны Божия, – в истории мы лишь гадаем. В религиозном умозрении незыблемо и адекватно только то, что получило харизматическую санкцию духоносных соборов вселенских. Но и этот «камень веры» остается непрестанной задачей для философствующей мысли. Здесь неисчерпаема множественность открытых вопросов, и неисчерпаема поэтому череда философских рождений, неутолима жажда любомудрия. Не к однозначному решению «мировой загадки» должно стремиться, но к тому, чтобы в меру индивидуальной доступности постичь, что для этого решения дается – и что отвергается – Откровением. Это – сфера «богословских мнений» в философии, как «естественном богословии». И никогда в истории она не упразднится. Здесь царствует относительность, – но не относительность «безразличия», а относительность символов, значащих лишь *в меру своей*

прозрачности и только для того, кто умеет *сквозь* них смотреть и видеть *за ними*. И чем глубже вырастает дух в недра Церкви, тем яснее становится ведение о мире. И когда уходит из Церкви душа, мутнеет и меркнет для нее образ мира.

Два опыта доступны человеку. Но бесчисленны «незаконнорожденные» помеси в мире мысли. Два пути познания в исторической действительности до неразличимости переплетаются между собою, и оттого так обильны и снова возможны «заблуждения», отпадения и срывы. За опыт веры надо бороться, и соблазны мира сего бывают остры и жгучи... В церковной полноте преодолеваются они в меру подвига. И только через Церковь и в Церкви преодолевается утопический соблазн. Есть, быть может, тайное знаменование в том, что Божиим попущением самый ядовитый утопический цвет взошел на русской земле, на *православном Востоке*. Ибо только через неповрежденную чистоту православной веры и опыта исцелим он подлинно, а не обманно. Неисповедимы судьбы Божии. Но Воля Божия зовет нас к исповеданию веры. И есть в наши смутные и смрадные дни особое призвание у русской мысли. Не тем оно определяется, что по-особому уродился русский народный дух, и новому народу надо своим особым оттенком восполнить прежние и чужие достижения. «Народный дух» не есть готовая и врожденная величина, но становящаяся. И не роковым рождением он определяется, но подвигом. Он слагается через приобщение к присносущим святыням. Не в славянском или восточном происхождении России оправдание ее особого призвания, но – в ее *православном* происхождении. В подлинных глубинах своих, Святая Русь есть *историческое дело Православия*. Далеко не все – и ничтожно мало – православно в русской душе. Но не оставлена она Богом. В жизни Православие было, и есть, и всегда будет *задачей*. И, может быть, не надлежит быть прославленному явлению Православия в миру. Но этим не снимается задача всегдашнего стремления. И ныне с особенной ответственностью стоим мы пред задачей православного любомудрия, пред задачей возвращения в благодатную страну отцов, отцов вселенской

Церкви. В этом – залог возрождения и обновления жизни, исцеления ее открытых ран. И в ужасе пред бурным восходом ядовитых плевелов утопического соблазна с особенной силой влечет нас «в объятия Отчи»... Ибо, по слову Псалмопевца²⁹⁸, «не от Востока, и не от Запада, и не от пустыни возвышение, но Бог есть судия»...

1923–1926

Дом отчий

Впервые (на болг. яз.): Отчев дом // Хришпански живот. 1926. Т. 5. № 3. С. 131–134; № 4. С. 165–179; № 5–6. С. 232–241. На рус. яз.: Путь (Париж). 1927. № 7. Апрель. С. 63–86. Печатается по первому русскому изданию.

Посвящаю дорогой жене

Страшно место сие: несть сие,
но дом Божий, и сия врата небесная.

Быт.28:17

В учении о Церкви «велия благочестия тайна» раскрывается верующему сознанию во всей своей неисследимой полноте. Церковь есть дело Христово на земле, объективный результат Его искупительного подвига, образ Его благодатного пребывания в мире, «во вся дни, до скончания века». В Церкви завершается и исполняется божественное домостроительство. Именно на Церковь, в лице Двенадцати и иже с ними, как на предызбранный начаток нисшел Дух Святой в «страшном и неисповедимом тайнодействии» Пятидесятницы²⁹⁹; и в Церкви, как «доме Божиим», совершается и продолжается силою, и действием, и благодатью Всесвятого Духа спасение, освящение и «обожение» твари. Церковь есть единственная «дверь жизни», по выражению св. Ириней Лионского, и, вместе с тем, – богатая «сокровищница» всего, относящегося к истине. И поэтому только в Церкви, из Церкви и через Церковь открывается подлинный путь христианского ведения и благочестия. Ибо христианство не есть учение, которое можно было бы воспринять через внешнее научение, но *жизнь*, которой должно существенно *приобщиться*, которую можно получить только через действительное рождение от источника жизни. Мало и недостаточно *знать* христианство, «иметь христианский образ мысли»; надо *быть* христианином, *жить* «во Христе», и это возможно – лишь через жизнь в Церкви. Христианство есть *опыт*. И все христианское вероучение по происхождению своему есть именно *церковное вероучение*, описание церковного опыта, свидетельство Церкви о врученном ей

«залог веры»; – только через это харизматическое церковное удостоверение вероопределения получают полноту силы и значимости, и получают от Церкви не как от власти и авторитета, но как голос Духа Святого и Самого Господа, «никогда не удаляющегося, но пребывающего неотступно». «Изволися Духу Святому и нам», эта торжественная формула соборных постановлений возводит все свидетельства Церкви к их подлинному «живоносному источнику». Не только мистически, но, также, и исторически, Церковь есть единственный источник христианской жизни и христианского учения. Ибо явилось миру христианство только в виде Церкви. С другой стороны, и по содержанию своему христианское вероучение в последнем счете сводится именно к учению о Церкви, как о вечном Новом Завете, как о «Теле Христовом»; и всякое повреждение учения о Церкви, всякое нарушение полноты церковного самочувствия неизбежно влечет за собою и общие догматические, вероучительные неточности, неправильности и искажения. Вот почему, в сущности, не может быть особого, отдельного и законченного догматического учения о Церкви, закрепленного в общедоступных догматических формулировках. Ибо Церковь есть средоточие всего христианства, и познаваема она только изнутри, через опыт и подвиг благодатной жизни, – не в отдельных догматических определениях, но во всей полноте исповедания веры. И, как верно замечает один современный русский богослов, «нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он».

Христианство не исчерпывается ни учением, ни моралью, – ни совокупностью теоретических познаний, ни сводом нравственных предписаний или правил, и не они первичны в нем. Христианство *есть Церковь*. В Церкви содержится и преподается учение, «догматы Божии», предлагается «правило веры», чин и устав благочестия. Но сама Церковь есть нечто неизмеримо большее. Христианство есть *не только учение о спасении, но само спасение*, единожды совершенное Богочеловеком; «и смерть Его, а не учение Его и не жизнь

строгая людей составляет средство примирения», по четкому и твердому выражению русского догматиста, Филарета, архиепископа Черниговского³⁰⁰. В православном сознании Христос есть, прежде всего, Спаситель, – не только «Учитель Благий» и не только Пророк, но более всего – Царь и Первосвященник, «Царь мира и Спас душ наших». И спасение заключается не столько в благовестии Царствия Небесного, сколько именно в Богочеловеческом лике самого Господа и в деле Его, в Его «спасительной страсти» и «животворящем Кресте», в Его смерти и воскресении. Ибо, «если не воскрес Христос, то тщетна наша вера»... Христианство есть Вечная Жизнь, открывшаяся миру и людям в неисповедимом Воплощении Сына Божия, и открывающаяся верующим через святые таинства благодатью Святого Духа. «Ибо жизнь явилась, и мы видели, и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам»... По выражению замечательного русского подвижника недавнего прошлого, епископа Феофана (Затворника)³⁰¹, «в сознании христианина первое видится Лице Христа Господа, Сына Божия Воплощенного, а за завесою плоти Его созерцается Триипостасный Бог». В православном сознании Господь Иисус Христос, прежде всего, есть Сын Божий, Слово Воплощено, «Един сый от Святыя Троицы», Агнец Божий, взявляй грехи мира». И вера православная совершенно неотделима от Лица Богочеловека, невозможна вне живого общения с Ним через таинства церковные.

Всею совокупностью символьных изъятий, всею совокупностью молитвенного и литургического исповедания Православная Церковь утверждает *тайну Богочеловечества*, в духе и смысле Халкидонского догмата³⁰². Она исповедует неизреченное соединение «полноты Божества и полноты человечества во всей земной жизни Спасителя», – в Его таинственном рождении от Приснодевы наитием Духа Святого, в Его искушениях, унижении и страданиях – «даже до смерти, и смерти крестной», в Его тридневном воскресении и «еже на небеса с Пречистою Своею плотию Божественном Вознесении». Все это – действительные и исторические события,

свершившиеся в *этом* мире, и тем просветившие этот мир. «Слово плоть бысть, и вселися в ны», – это свершилось в Вифлееме Иудейском во дни Ирода Царя. И это *историческое событие* стоит в средоточии христианской веры. Христианская вера существенно исторична, исторически конкретна, ибо берет свое начало именно от исторических событий. И исторический характер носила апостольская проповедь, – с самого дня Пятидесятницы, когда ап. Петр свидетельствовал *как очевидец* о совершившемся спасении, о силах, о чудесах и знамениях, которыми запечатлел Бог Христа, о Его страданиях, и Воскресении, и Вознесении, и о ниспослании Духа Святого. В апостольской проповеди опыт эмпирический срастворялся с опытом мистическим, ибо в самом эмпирическом, в безвидности тварной, являлось сверхэмпирическое, Божественное, – тайна Богочеловечества. И эту тайну содержит и являет Святая Церковь, «Церковь Бога Жива, Столп и Утверждение Истины». Вся христианская вера есть изъяснение и раскрытие тайны Ипостасного Богочеловечества; и только по связи с этим *событием* – «Сын Бога Сын Девы бывает» – постижимо существо и природа Церкви, как подлинного «Тела Христова». Именно этот образ ап. Павла есть самое точное и основоположное определение Св. Церкви, делающее возможным все иные и дальнейшие, уже разъяснительные и дополнительные.

Спаситель свидетельствовал о Себе, что Он «победил мир». И победа Его, Его искупительное свершение в том и заключалось, что Он создал Церковь Свою, и этим утвердил в тесноте и смирении, в немощах и скудости исторического существования начаток «новой твари». Начиная со св. апостолов, «самовидцев и служителей Слова», древние христиане именовали себя «народом Божиим», новым народом, «родом избранным», «людьми, взятыми в удел». И воистину, Святая Церковь есть «Дом Божий», град Божий, «которого художник и строитель Бог», «Царство Божие», «Горний Иерусалим». Уже в самом имени – *ἐκκλησία* – содержится и проводится мысль о Церкви, как о граде или Царстве Божием. *Ἐκκλησία* есть как бы никогда не расходящееся народное

собрание нового, благодатнорожденного народа, «званных» граждан небесного Иерусалима. И такое именно понимание раскрывает и ныне Православная Церковь, когда пред св. крещением требует от «просвещаемых» исповедать веру во Христа, «яко Царя и Бога»; и в крещальных молитвах Она молится о них, «да примут почесть горнего звания и сопричтутся перворожденным, написанным на небесах». В святом крещении человек оставляет «мир сей», повинный «работе вражьей» как бы выступает или высвобождается из естественного порядка вещей, из порядка «плоти и крови», и переходит в порядок благодатный, – по таинственным и торжественным словам ап. Павла, «приступает к Сионской горе, и ко граду Бога Живого, к Небесному Иерусалиму, и тьмам ангелов, и к торжественному собору, и Церкви Первородных, написанной на небесах, и к Судьи всех – Бога, и к душам праведников, достигших совершенства». Весь смысл и сила таинства св. крещения – в том, что крещаемый вступает в единую Церковь, «единую Церковь ангелов и человеков», прививается и прирастает к единому «Телу Христову», становится «согражданином святых и присным Богу», ибо – «все мы одним Духом крестились во одно тело». Св. крещение есть как бы таинственный чиноприем в Церковь, как в царство благодати. Поэтому и молится Св. Церковь о крещаемом: «напиши его в книзе жизни Твоея; соедини его стаду наследия Твоего... и сотвори его овча словесное святого стада Христа Твоего, уд честен Церкви Твоея, сына и наследника Царствия Твоего... насади его насаждение истины во святых Твоей соборней и апостольстей Церкви, и да не восторгнеши!» Церковь есть новый, благодатный народ, не совпадающий ни с каким естественным или земным народом, ни с эллинами, ни с иудеями, ни с варварами, ни со скифами, *tertium genus*³⁰³, – народ, образующийся по совершенно иному началу, – не через необходимость естественного рождения, но через «таинство воды», через таинственное сочетание со Христом в «таинственной купели», через «благодать сыноположения», через свободу, подвиг и дар усыновления Богу, «от которого именуется всякое отечество на небесах и на земли». И в этом

заключается основание и обоснование всех тех свойств Церкви, которые мы исповедуем о ней словами символа, – и единства, и святости, и кафоличности, и апостольского происхождения, – все эти определения не только связаны, но совершенно неразрывны между собою.

Самым актом *веры* «во Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» мы утверждаем ее «потустороннюю» природу, ее бытие не от мира сего: ибо «вера есть вещей обличение *невидимых*». И, тем самым, что в числе предметов веры мы поставляем в символе Церковь *наряду* с Самим Господом Богом, мы свидетельствуем о божественности или святости Церкви. Мы веруем в Церковь, и можем в нее только веровать, потому что она есть «Тело Христово», – «полнота Наполняющего все во всем». «На основании слова Божия, – писал знаменитый русский богослов, Филарет, митрополит Московский, – я представляю себе Вселенскую Церковь «единым», великим «телом». Иисус Христос есть для него как «сердце», или начало «жизни», так и «Глава», или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела. Нам же известны различные части его и более наружный образ, распростертый по пространству и времени... В видимом сем «образе», или «видимой Церкви», находится «невидимое Тело Христово», или «невидимая Церковь», «Церковь славная и не имущая скверны или порока, или нечто от таковых», но «коея вся слава внутри» и которой посему я чисто и отдельно не вижу, но в которую, последую символу, «верую». Облекающая же невидимую, видимая Церковь часто открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию, и соединяться с нею, частью сокрывает ее славу». Наименование Св. Церкви «Телом Христовым» связывает ее бытие с тайной воплощения; и живое, и непреложное основание видимости Церкви заключается именно в тайне: «слово плоть бысть». Учение о Св. Церкви как видимой и невидимой в одно и то же время, величине и исторически данной, и святой, т. е. божественной, есть прямое продолжение и раскрытие христологического догмата в духе и смысле халкидонского вероопределения. Только в Церкви и из глубин церковного

опыта Халкидонский догмат и постижим в своей неизреченной полноте, – иначе он распадается на ряд противопоставлений, не поддающихся никакому рациональному объединению. И обратно, только через Халкидонский догмат и можно опознать богочеловеческую природу Церкви. В Церкви, как теле Христовом, также сочетаются два естества и сочетаются именно «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», «никако же различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества». И в Церкви божественная благодать и видимые образы ее проявления только *различимы*, но не *разделимы*. В «двуедином» бытии Церкви они даны не только в символическом, но, именно, в существенном и действительном нерасторжимом соединении, и поэтому самое видимое теряет здесь свойственный твари случайный характер, преобразается благодатью и становится *не только священным, но и святым...* Церковь имеет человеческое, тварное естество, имеет историческую плоть, ибо Церковь есть преобразуемый мир и в этом благодатном становлении твари и заключается весь смысл и подлинное содержание истории, бытия во времени. Церковь есть начаток вселенского харизматического преображения твари, знаменуемого таинственным образом Неопалимой Купины. Но Церковь имеет и божественное естество, ибо в ней пребывает в прославленной плоти Своей Сам Господь Иисус Христос, и в ней действует и сообщается неоскудевающая божественная благодать и дары животворящего Духа. «Свет уже во тьме светит, и в нощи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем, – говорит преп. Симеон Новый Богослов, – и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, – глаголет, действует, живет, животворит, и делает светом тех, которые осияются Им»... Нет разрыва между Богом и тварью. Мир, эта скорбная, исполненная суеты, соблазнов и злострадания жизнь, – не оставлена Богом. И именно «в немощех», в суете и томлении эмпирического существования, сила Божия совершается. Возрастая и преображаясь силою неотступно действующего Духа, «видимая», историческая Церковь становится и станет Вечным Домом Господа Славы. «Ты –

сродник наш по плоти, а мы – Твои, по Божеству Твоему, – молитвенно восклицал преп. Симеон, – ибо, восприняв плоть, Ты дал нам Божественного Духа, и мы все вместе стали единым домом Давидовым³⁰⁴ по свойству Твоему и по родству к Тебе... Соединяясь же, мы делаемся единым домом, т. е. все мы сродники, все мы братья Твои. И, как не страшно чудо, или как не содрогнется всяк, размышляющий об этом и взвешивающий это, что Ты пребываешь с нами ныне и во веки, и делаешь каждого жилищем и обитаешь во всех, и Сам являешься жилищем для всех, и мы обитаем в Тебе...» И, воистину, «страшно место сие: несть сие, но Дом Божий, и сия врата небесная»...

Церковь есть теофания, таинственное явление Божие, и сокровенная сила Божия становится явной и чувствительной под видимыми образами святых и спасительных тайн. Св. таинства не суть только символические действия или воспоминания, но подлинные тайнодействия, образы действительного и неизменного присутствия Божия, «орудия, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к ним»; и Православная Церковь решительно отвергает, как «чуждое христианскому учению», мнение, «будто, вне употребления, освящаемая в таинствах, вещь и по освящении остается простой вещью» («Послание восточных патриархов»³⁰⁵). Именно поэтому ни вещество (материя) таинства, ни форма освящающих слов никоим образом не являются безразличными, ибо по воле Божией освящается именно такое вещество, и таким именно образом. И, вместе с тем, становясь святыней, молитвенно освящаемая вещь вообще не меняет своего чувственного облика и вида, и невидимая благодать сообщается всегда через чувственное посредство, под некоторым определенным внешним видом. Ибо, «так как мы двойные, составленные из души и тела, и душа наша не обнажена, но как бы покрыта завесой, – говорит преп. Иоанн Дамаскин³⁰⁶, – то для нас невозможно, помимо телесного посредства, достигнуть мысленного... Так как человек имеет тело и душу, то поэтому и Христос принял тело и душу. Поэтому и двойное крещение: водою и духом; и общение, и

молитва, и песнопение, – все двойное, телесное и духовное, – подобно светильники и фимиам». И все «наше служение *суть рукотворная святая*, через материю приводящая нас к, чуждому материи, Богу». Тварное и конечное *остается* тварным и конечным, но через освящение неисповедимо *соединяется* с Божественною благодатью, становится «сосудом благодати». И здесь, снова не разделяя, надо строго различать освященную вещь и освящающую благодать: между ними всегда остается различие природ, различие по естеству, но это не мешает полной действительности Божественного присутствия – через соединение и причастие («не природным единением, но относительным причастием» (ὅυ φυσική ἐνώσει – σχητικήδε μεταλήψει), по разъяснению преп. Феодора Студита³⁰⁷ в оправдание поклонения св. иконам и другим священным предметам. Во всех таинствах, образующих подлинную сердцевину церковной жизни, Бог действительно и действительно присутствует в твари, – особым благодатным присутствием, отличным от промыслительного вездеприсутствия; и во святых храмах вообще, по катехизическому выражению, «есть особенное присутствие Бога, благодатное и таинственное, благоговейно познаваемое и ощущаемое верующими и являемое иногда в особых знамениях». С полной выразительностью об этом говорит Православная Церковь в многочисленных чинах: основания и освящения храмов, св. икон и священных предметов, св. воды, мира, елея и т. д. И в совокупности, все они сливаются в некий великий и единый чин благословения и освящения мира. Церковному сознанию безусловно чужд всякий докетизм или феноменизм³⁰⁸. Тварь – реальна, и не упраздниться, не прейти, не ниспасть в небытие ей предстоит и подобает, но «измениться», преобразиться, сочетаться с Богом, – и сие, по обетованию, будет в последние дни, а ныне уже предваряется в Церкви. «Естество человеческое изменчиво и превратно; и одно Божеское естество непревратно и неизменчиво, – говорит преп. Симеон Новый Богослов. – Но христианин, делаясь причастен божественного естества во Христе Иисусе Господе нашем через приятие благодати Святого Духа, превращается и изменяется силою Его

в богоподобное состояние...» Через всю церковную жизнь проходит яркое и напряженное чувство благодатной близости Божией, не пополюющей и не уничтожающей, но исцеляющей и укрепляющей тварь через уничтожение тления и греха. И это освящение видимого и чувственного мира в церковном сознании определенно связывается опять-таки с Воплощением Божественного Слова. «Не поклоняюсь материи, – с дерзновением восклицал преп. Иоанн Дамаскин, – но поклоняюсь Творцу материи, ставшему материей ради меня, и благоволившему обитать в материи, и через материю соделавшему мое спасение; и не перестану почитать материю, через которую совершено мое спасение». Через воплощение Сына Божия «прославилось наше естество и преложилось в нетление, – говорит тот же св. отец, – мы существенно освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью, уподобившись нам по всему, кроме греха, и неслиянно соединился с нашей природой и неизменно обожествил плоть через неслиянное взаимодействие того же Божества и той же самой плоти... Мы существенно усыновились и сделали наследниками Бога со времени рождения водою и духом». И через Христа «естество из нижних земли возшло превыше всякого начальства, и в Нем воссело на Отческом Престоле». По выражению св. Иоанна Златоуста, Господь «возвел Церковь на высоту великую, и посадил Ее на *том же* Престоле, потому что, где глава, там и тело, *нет никакого перерыва между главой и телом*, и, если бы связь между ними прерывалась, то не было бы ни тела, ни главы». Именно потому, что святая Церковь есть «Тело Христово», и в ней – по благодати – «полнота Божества» присутствует телесно. Но естество тварное остается тварным. Плод искупления и воскресения Спасителя заключается не в отмене естества, но в победе над тлением и смертью, через которую Божество, бывшее ранее как бы неместимым для твари, стало вместио и доступно. И Церковь святая и есть всегдашний знак этой победы и нерушимое «вместилище Божественного действования». Именно Церковь в прямом и собственном смысле является «Богоносной». И потому она свята, ибо есть «Дом Божий», «Жилище Божие». Бог

живет в Церкви, благодатно присутствует в святых храмах, ниспосылает свое пренебесное благословение, сообщается в св. таинствах, и воображается в верных, и прославляет их. В таинствах верующие, по выражению св. Григория Нисского³⁰⁹, становятся не только «зрителями», но и «общниками» Божественной Силы, – становятся с Богом «душа в душу, и ипостась в ипостась», «соединяются и срастворяются с Духом Утешителем, через неизреченное общение с Ним», как говорил преп. Макарий Египетский³¹⁰. «Стяжание Духа Святаго», по святоотеческому выражению, есть существо и задание христианского подвига. И таким образом в Церкви, по благодати и причастию как бы во второй раз невидимое Божие становится видимым, – конечно, не для незрячих очей естественного разума, но для просвещенного верующего взора. Ведь и во Христе Богочеловеке чада века сего не увидели и не распознали Сына Божия, не прияли и не разумели тайны воплощения. Для живущих же в Церкви и ныне, и всегда «страшное и преславное таинство действенно зрится», таинство спасения, освящения и преображения мира. «О, страшное чудо, видимое двояко, двойными очами, телесными и духовными», – восклицает преп. Симеон Новый Богослов. Таинство св. Евхаристии исторически было средоточием древнехристианского благочестия, и мистически всегда является живым средоточием церковной жизни. Полнота Богоприсутствия здесь достигает наибольшей силы. По неизменному исповеданию православной веры, точно выраженному св. Иоанном Златоустом, в святой Евхаристии «мы приобщаемся тела нисколько не различного от того тела, которое восседит горé, которому поклоняются ангелы, которое находится близ нетленной силы, – это именно тело мы вкушаем». В таинстве Святой Евхаристии таинственно обосновывается единство Церкви, ибо все причащаются Единого Тела. И во всякой Евхаристии присутствует *весь* Христос, «Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый, но причащающийся освящай». Всякая евхаристическая жертва есть жертва «всецелая». «Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а

не одного сегодня, другого завтра, но всегда одного и того же, – говорит св. Иоанн Златоуст. – Таким образом, эта жертва едина. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах Он – Одно тело, а не много тел, так и жертва одна». Есть прямая и самоочевидная связь между полнотой церковной жизни, точностью христологического вероучения и вероучением о св. Евхаристии, ибо это – сопряженные стороны единого догмата, – о едином Богочеловеческом факте. Точное следование Халкидонскому вероопределению необходимо приводить и к исповеданию веры в совершенную действительность и неизменность присутствия Христа Спасителя во св. Евхаристии. «Веруем, – говоря словами «Послания восточных патриархов», – что в сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос, не символически, не образно, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые Отцы говорили о крещении, и не через проникание хлеба, так, чтоб Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно, – но истинно и действительно, так что, по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострадало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа, которая во время страдания Его на крест излилась за жизнь мира». И каждый раз, когда совершается Божественная Литургия, осуществляется и открывается таинственное единство Церкви, и через принятие св. тайн подлинно и действительно, а вовсе не только символически или интенционально, верующие совокупаются во единое и кафолическое Тело.

Церковь – едина по своей Богочеловеческой природе, и *по природе* своей Она есть Церковь вселенская. Одна и та же, тождественная Церковь и видима, и невидима, – видима как «благоустроенный состав немощных и сильных членов», как «общество людей», и невидима как благодать Св. Духа,

оживляющая всякую душу верующую и открывающаяся в особенном величии в святых Божиих, в «друзьях Христовых»; и именно благодать Божия есть, по катехизическому определению, «собственно, предмет верования в Церковь». Но благодать Божия проявляется и действует в таинствах, и не так, чтобы каждый раз заново и особо дары Святого Духа ниспосылались свыше, но через сообщение из единой сокровищницы, единожды данной в сошествии Святого Духа – на Церковь. Ниспослание Утешителя было единократным и неповторимым актом, и с тех пор Дух Святой *"пребывает в мире"*: «везде сый и вся исполняяй». И поэтому только через апостольское преемство рукоположения, через Богоустановленное священноначалие дары Святого Духа сообщались, и доныне сообщаются верующим. Только через таинства, совершаемые рукою пастырей, поставленных в порядке апостольского преемства, вновь приходящие к Богу сопричисляются к таинственному телу Христову, видимому и доступному на земле, единственно «в образе» от Бога установленного «общества человеков». Апостольское преемство, «преемство священноначалия», сохраняемое и продолжаемое в архиерействе и пастырстве, есть единственная дверь в Церковь, и единственное основание общности благодатной жизни. Только через приобщение к единожды данному источнику жизни может оживотвориться человек. В апостольском преемстве рукоположения заключается единственное основание единства Церкви, проистекающего из единства благодати, – едино тело, ибо един Дух. Единая Церковь есть Церковь апостольская, и *только* апостольская Церковь и может быть единой и вселенской, как *только* она и может быть святой, – ибо *только* на апостолов «Дух сниде святой во огненных языцех», и *через них* «в соединение вся призва». Так получает мистический смысл и харизматическое обоснование канонический строй Церкви, «видимой» и «исторической». Не иначе как через священноначалие, через служителей таинств и отцов духовных прививается каждый верующий ко вселенскому богочеловеческому телу Церкви, приобщается к Ее сокровищнице благодатных даров. И

«духовная семья», – «братия святого храма», объединяющаяся вокруг своего пастыря, иерархически соединенного с архиерейством Церкви, с «целым епископством», – есть подлинная ячейка или клетка «сугубо естественного» тела Церковного. Во епископе, который есть образ самого Небесного Архиерея, Христа, объединяется множественность таких семей. Так слагается многоединое земное тело Церкви. Вселенская Церковь эмпирически и исторически является и живет *во множественности* соподчиненных поместных Церквей. И это определяется не только историческими, временными и преходящими условиями. По образу Христову каждый епископ непосредственно «обручен» своей пастве, нерасторжимо связан с нею харизматической связью. И только через эту связь и осуществляется для каждого сына Церкви его общение со всею Церковью. Потому-то и рассматривается церковным сознанием так строго и сурово всякое каноническое своеволие и непослушание. Нарушая эмпирические канонические связи, христианин тем самым повреждает свои благодатно-таинственные связи со всем телом церковным, отрывается от него. И, раз самовольно оторвавшись от конкретного тела, трудно самовольно привиться к Церкви «вообще». Единство Церкви, единство священноначалия, единство благодати, единство Духа – все это связано между собою неразрывно. И отступление от законного священноначалия есть отступление от Духа Святого, от самого Христа.

Единство духа есть подлинное основание *кафолической природы* Церкви. И потому Святая Церковь есть, тем самым, Церковь Вселенская. Вселенский характер Церкви не есть какое-то внешнее, количественное, пространственное или географическое свойство, и совсем не зависит от повсеместной распространенности верующих. Повсеместность Церкви есть *следствие*, но не основание ее кафоличности, – Церковь обнимает и может обнимать верующих всякого народа и всех мест потому, что она *есть* Церковь кафолическая. Пространственная «всемирность» есть производный и эмпирический признак, отсутствовавший в первые дни христианства, и не безусловно необходимый. Ведь в последние

времена, когда раскроется тайна отступления, сжавшаяся до «малого стада» Церковь, не перестанет быть вселенской, как была она вселенской и тогда, когда христианские общины редкими островками были вкраплены в сплошное море неверия и противления. «От Вселенской Церкви, если отпадет город или область, – замечает митр. Филарет, – Вселенская Церковь всегда останется цельным нетленным телом». Церковь имеет кафолическую *природу*. И потому вселенскою Церковь является совсем не только в совокупности всех своих членов или всех поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой поместной Церкви, во всяком храме, ибо всюду присутствует сам Господь, и силы небесные служат Ему. И если искать внешних определений, то вселенский характер Церкви гораздо более выражается признаком *всевременности*, поскольку к Телу Христову одинаково принадлежат верующие всех времен, и званые в первый час, и званые в одиннадцатый. По выражению св. Иоанна Златоуста, Церковь есть единое тело, ибо к ней принадлежат все верующие, «живущие, жившие и имеющие жить», а также и «угодившие Богу до пришествия Христа», ибо о Нем они пророчествовали, Его ожидали и, стало быть, знали Его, и, «без сомнения, почитали». На этом мистико-метафизическом существенно-сущем тождестве и единстве зиждется все литургическое таинодействие. В нем «силы небесные с нами невидимо служат», они сопутствуют литургисающему священнослужителю: «сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благодать» (молитва входа на литургии). И «духи праведных скончавшихся», и «молнией блещущий чин», и праведники, на земле «достигшие любви», и мученики, «добре страдальчествовавшии, и венчавшиеся», и исповедники, и весь «святых лик», и усопшие, и мы, грешные и недостойные, – все составляют *единое* тело, принадлежат *единой* Церкви и сливаются воедино в благодатной молитве у единого Престола Господа Славы. «Что такое Церковь, как не собор всех святых? – говорил Никита Аквилейский, еп. Ремезианский (конец IV века). – От начала века и патриархи, Авраам, Исаак и Иаков, и пророки, и апостолы, и мученики, и прочие праведники, которые

были, пребывают и будут, составляли единое тело. И скажу больше. И ангелы, и господства, и власти небесные³¹¹ совокупляются в той же единой Церкви». Переживание этого всевременного единства раскрыто и закреплено во всем богослужебном обиходе церковном. И можно сказать, – в Церкви таинственно *преодолевается время*. И как бы предваряется то апокалиптическое мгновение, когда «времени уже не будет». Прикосновение благодати как бы останавливает время, чередование и смену минут, изымает облагодатствованное из порядка последовательности и в некой таинственной «одновременности» преодолевает разобщенность разновременного. Это – некий таинственный образ вечности, под которым только мы и можем понять и представить себе вечность, вечную жизнь. И в этом приблизительном образе мы можем уразуметь, как это, действительно, становятся благодатно-живыми современниками люди разных поколений. Церковь есть живой образ вечности, и в церковном опыте действительно дана и осуществляется эта благодатная «одновременность разновременного» в полноте вечной жизни, открывающейся в общении с Вечным Царем – Христом. Церковь есть царство вечное, ибо имеет Вечного Царя. В Церкви, пребывающей ныне в историческом странствии, время уже бессильно. Церковь, как Тело Христово, есть таинственное предварение всеобщего Воскресения. Ибо *Христос*, Богочеловек, есть «жизнь, *воскресение* и покой» усопших раб *Своих*. Земная смерть, разлучение души с телом не нарушает связи верующего с Церковью, не выводит его из ее пределов и состава, не отлучает его от его сочленов во Христе. В поминальных молитвах и в погребальном чине мы молим «Христа, *бессмертного Царя* и Бога нашего» – «учинить» души усопших «во обителях святых», на лоне Авраамле, «идеже праведнии упокоются», «вселить в селениях праведных» и «с праведными сопричесть». И поэтому с особенной выразительностью в этих прощальных и напутственных молитвах мы призываем Пресвятую Богородицу, силы ангельские, святых мучеников и всех святых, как наших небесных сограждан по Церкви. В погребальном чине с

исключительной силой раскрывается вселенское и всевременное самосознание Церкви, и молитва за усопших является совершенно необходимым моментом веры в Церковь как Тело Христово. Достигающие преискренного общения с самим Христом в спасительных таинствах, верные, не могут быть отлучены от Него и в смерти: «Блаженни праведнии, умирающие о Господе, – душа их во благих водворится...» И Церковь с благоговением внимает тем благодатным знамениям и свидетельствам, которые удостоверяют и как бы запечатлевают земной подвиг усопших. Почитание и молитвенное призывание святых, и прежде всего – Богоматери, «Благодатной», «Царицы Небесной», – тесно связано с полнотой христологического исповедания и, тем самым, с полнотой церковного *самочувствия*. Угодники Божии, говорил преп. Иоанн Дамаскин, «уподобились Богу, благодаря своему произволению, и вселению, и содействию Бога», в них «почивает Бог», они «сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога», они «имеют в себе Поклоняемого по естеству»: «я называю их Богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены, а также и потому, что они по собственному, свободному расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище своего сердца и, приобщившись Его, сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству. Посему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся». «Ибо святые и при жизни исполнены были Святого Духа; когда же скончались, благодать Св. Духа всегда соприсутствует и с душами, и с телами их в гробницах, и с фигурами, и со святыми иконами их, – не по существу, но по благодати и действию... Святые – живы, и с дерзновением предстоят перед Богом; святые не суть мертвые... смерть святых, скорее, есть сон, чем смерть», ибо они пребывают в «руце Божией», т. е. в жизни и свете. И «после того, как Тот, Кто есть сама жизнь и Виновник Жизни, был причтен к мертвым, мы уже не называем мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в него». Святым дано «разрешение

предстательствовать за мир», по свидетельству отцов VII Вселенского собора³¹². И не только ради снискания помощи и заступления Св. Церковь научает каждого верующего молитвенно призывать святых прославленных, но еще и потому, что в таком призывании, через молитвенное общение, углубляется церковное соборное самочувствие, углубляется кафолическое самосознание. В молитвенном обращении к святым сказывается мера любви христианской, живое сочувствие единокровия, сила церковного единства; и обратно, сомнение или нечувствие благодатного предстательства и ходатайства святых перед Богом свидетельствует не только об оскудении любви и расслаблении братских, соборных связей и составов, но и об оскудении полноты веры во вселенскую значимость и силу Воплощения и Воскресения. И помимо нашего обращения и призывания святые предстательствуют о мире, и, можно сказать, что все загробное пребывание святых есть одна немолчная молитва, одно непрестанное заступление, ибо, по апостольскому выражению, любовь есть «совокупность совершенства».

Одно из самых таинственных прозрений Православной Церкви, это – созерцание «Покрова Пресвятой Богородицы», ее непрестанного молитвенного предстательства в окружении святых пред Богом за мир. «Дева Днесь предстоит в Церкви и с лики святых невидимо за ны молится Богу; ангели со архиереи поклоняются, апостоли же со пророки ликовствуют: нас бо ради молит Богородица Предвечного Бога» (Кондак в день Покрова³¹³). Научая нас молитвенному призыванию святых, Церковь призывает нас расслышать и ощутить этот голос любви. Великий восточный подвижник, преп. Исаак Сирин³¹⁴, с несравненным дерзновением свидетельствовал о той всеобъемлющей молитве, которая венчает христианский подвиг. Полноту и завершение этот подвиг получает, по его словам, – в чистоте, и чистота есть «сердце, милующее всякую тварную природу». «И что такое сердце милующее?» – И сказал: «Горение сердца о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. И от воспоминаний о них и созерцания их очи его источают слезы. От великой и сильной

жалости, охватывающей сердце, и от великой выдержки умиляется сердце его и не может он вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь или печали малой, происходящей в твари. И вследствие этого, и о бессловесных, и о врагах Истины, и о вредящих ему – ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы они были хранимы, и чтобы им быть помилованными; равно, и об естестве пресмыкающихся – от великой его жалости, возбуждаемой в сердце его безмерно по подобию с Богом» (слово 48, по рус. переводу). И, если на земле так пламенна подвижническая молитва, то тем более горит она там, «во объятиях Отчих», на лоне Божественной Любви. Многократно и многообразно бывало являемо это молитвенное заступление святых, но только полнота церковного самочувствия позволяет воспринять и понять его. Церковь не знает, в сущности, уединенной и обособленной молитвы, ибо христианину не свойственно чувствовать себя уединенным и обособленным, – он спасается только в соборности Церкви. Ибо *unus christianus, nullus christianus*³¹⁵. Конечно, всякая молитва есть личный подвиг и возносится из глубины личного сердца; но подлинную силу молитва обретает именно в единодушии любви. Всякий личный молитвенный подвиг определяется и должен определяться соборным самочувствием, единодушием любви, объемлющей даже и тех, имена кого лишь Богу известны. И венцом молитвы является то разгорение любви, которое выразилось в молитве Моисея: «Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал». – Завершением молитвы является молитва евхаристическая. И здесь совокупляется *вся* Церковь, здесь приносится жертва и возносятся моления «о всех и за вся», здесь «поминается» *вся* Церковь, видимая и невидимая, – и силы бесплотные, и Пресвятая Богородица, и все святые. Древний, и доселе хранимый церковный обычай и правило сооружать храмы на святых мощах (полагаемых и в основании престола, и в антиминсе, на котором совершается освящение Святых Даров), еще более подчеркивает и «физическую» даже как бы близость к прославленным угодникам Божиим. По благодати, некоторым св. подвижникам бывало дано созерцать

сокрытое от греховного естественного взора таинственное литургическое сослужение ангелов в чувственных образах, и, например, о преп. Сергии Радонежском³¹⁶ известно, что он неоднократно видел ангела, сослужившего ему, и о преп. Серафиме Саровском³¹⁷, что он сподобился однажды созерцать торжественный вход Господа Славы в окружении светоносного сонма ангелов. Такой именно вход Господа Славы нередко изображается иконописно на стенах св. алтаря, – не в порядке символическом, но именно, как указание на незримо, но действительно совершающееся. Вся, вообще, иконная роспись храма говорит о таинственном единстве Церкви, о соприсутствии святых. «Мы изображаем Христа – Царя и Господа, не лишая его воинства, – говорил преп. Иоанн Дамаскин, – воинство же Господне – святые».

Церковь есть единство благодатной жизни, и в этом основание единства и неизменности церковной веры. «Принявши это учение и эту веру, – говорил св. Иринеи Лионский об апостольской проповеди, – Церковь, хотя и рассеянная по всему миру, тщательно хранит их как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает как бы у ней были одни уста. Ибо, хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же... И не должно искать истины других, но должно научиться ей у Церкви, в которую, как богач в сокровищницу, апостолы с избытком положили все то, что относится к Истине, так что всякий желающий может взять из нее питье жизни. Она именно есть дверь жизни... И должно любить то, что исходит от Церкви, и принимать от нее *предание истины*». Речь идет здесь не только о внешнем, историческом, формальном преемстве и передаче, не только о наследственности в общности веры и учения, но, прежде всего, – о полноте, единстве и непрерывности благодатной жизни, о единстве духоносного опыта. Св. Иринеи сравнивает веру с дыханием жизни, которое вручено Церкви «для того, чтобы все члены, принимая его, оживотворялись, в чем и заключается общение со Христом». И поэтому, «где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь, и всякая благодать». В

этом единстве благодатной жизни обосновывается и получает значимость *священное предание*, и понятно, насколько тесно и неразрывно связано оно с преемством священноначалия, как с харизмой и «служением таинств». В этом смысле священноначалие является необходимой опорой вероучения. Со священноначалием соединено «помазание истины», *charisma veritatis*. По выражению отцов VII Вселенского Собора, «сущность иерархии нашей составляют Богопреданные слова, т. е. истинное ведение Божественных Писаний». С категорической определенностью Православная Церковь исповедует, что «без епископа ни Церковь Церковью, ни христианин христианином, не только быть, но и называться не может. Ибо епископ, как преемник апостольский, возложением рук и призванием Святого Духа получил преемственно данную от Бога власть решить и вязать, – есть живой образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святого, – обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми приобретается спасение. Епископ столько же необходим для Церкви, сколько дыхание для человека и солнце для мира» («Послание восточных патриархов»).

Как единство благодатной жизни, Церковь мистически первее Евангелия, первее Священного Писания вообще, как исторически – Церковь первее писанных Евангелий, первее новозаветного канона, в ней только и устанавливаемого. Не Церковь утверждает на Евангелии, но Евангелие благовествуется и свидетельствуется в Церкви, и этим свидетельством удостоверяется в своей Богодухновенной подлинности. Весь Новый Завет есть голос Церкви, написан для христиан, обращается уже к просвещенным. И вне Церкви просто нет Священного Писания как слова Божия; и, во всяком случае, здесь оно лишено бесспорной и достоверной определительности, сияет умаленным и отраженным светом, поскольку все же сохраняется еще благодатная печать церковная. Ибо «никто же может решить Господа Иисуса, точию Духом Святым». *Священное Писание является основной и начальной частью церковного предания*, и потому, именно оно не выделимо из церковной жизни. «Веруем, – по выражению

«Послания восточных патриархов», что божественное и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и, притом, не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оное католическая Церковь... поскольку виновник того и другого есть один и тот же Дух Святой, то все равно – от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви». Верность преданию не есть верность старине или внешнему авторитету, но неизменная и живая связь с полнотой церковной жизни. Предание не есть нечто внешнее, доступное со стороны, не есть только историческое свидетельство. Живым носителем предания является Церковь, и только изнутри и внутри Церкви, для живущего в Церкви, предание вполне осязаемо и самодостаточно. Предание есть образ и проявление Духа Святого, пребывающего в Церкви, Его непрестанное благовестие и откровение. Предание есть сама жизнь Церкви, и потому так неразрывно связаны религиозная полнота церковной жизни и нерушимая верность преданиям отеческим. Ссылка на предание есть ссылка на всегдашнее и всеобщее церковное сознание, и поэтому предполагает причастие этому сознанию. Предание есть образ вселенской и всевременной природы Церкви, и для живых членов церковного тела оно есть не исторический авторитет, но вечный и неизменный, всегдашний и вездеприсутствующий благодатный голос Божий. Вера обосновывается не примером или заветом прошлого, но благодатью Духа Святого, свидетельствующего всегда, и ныне, и присно, и во веки веков. Приемля церковное учение, мы «следуем» преданию именно, как «Богословному учению». По удачному выражению Хомякова, «не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Согласие с прошлым» является уже вторичным, производным, хотя совершенно необходимым последствием единства духоносного опыта на всем протяжении церковной истории. Ибо всегда и неизменно «один и тот же Христос» открывается в общении таинств, и одна и та же Божественная благодать озаряет верующие души. И разумение, и приятие преданий тесно связано с верой и осязанием неизменного

благодатного присутствия Господа в Церкви. «Кто говорит, – поучал замечательный православный подвижник и созерцатель, преп. Симеон Новый Богослов, – что теперь нет людей, которые бы любили Бога и сподоблялись приять Духа Святого и крестить от Него, т. е. возродиться благодатию Святого Духа и соделаться Сынами Божиими, с сознанием, опытом, вкушением и узрением, – тот низвращает все воплощенное домостроительство Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и явно отвергает обновление Образа Божия... Мне кажется, что такой тщеславник говорит: тщетно ныне возглашается Святое Евангелие, тщетно читаются или даже тщетно написаны творения св. отцов наших... Не очевидно ли, что, говорящие так, заключают небо, которое отверз для нас Христос Господь схождением Своим на землю, и преграждают восхождение на небеса, которое обновил для нас Тот же Христос Господь». Отрицание значимости преданий есть, в сущности, отрицание Церкви как Тела Христова, нечувствие, умаление и неприятие даров Духа Святого. За отрицанием священного предания как бы стоит мысль, что верующие покинуты Христом и должны вновь искать Его; и этим усвоение искупительного дела Христова отдается на волю субъективной случайности и произвола. Напротив, приятие церковного предания есть ничто иное, как вера в непрестанное пребывание Господа в мире, восприятие и утверждение непрерывности благодатной, освящающей жизни. Всегда и неизменно, по верованию Православной Церкви, – «учит Дух Святой Церковь через святых отцов и учителей кафолической Церкви... Церковь научается от живоначального Духа, но не иначе, как через посредство святых отцов и учителей... Кафолическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святой, всегда действующий через вернослужащих отцов и учителей Церкви, предохраняет ее от всякого заблуждения» («Послание восточных патриархов»). И, чем глубже вырастает верующий в церковную полноту, чем шире и любовнее становится его церковный опыт, тем более внятным и осязательным становится для него духоносное предание.

Вероучительная истина содержится в Церкви, и потому, живущему в Церкви, она дана, а не задана. И потому, как ни несоизмеримо далеко нынешнее познание «отчасти» от обетованного познания «лицом к лицу», и ныне, как и всегда, полная ивершенная истина раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная, – ибо открывается Сам Христос. Верующие в Церковь, по апостольскому выражению, «помазание имеют от Святого и знают все». Полная истина, – и только одна беспримесная истина, – раскрылась в вероучительных постановлениях Вселенских Соборов; и ничто из догматов Православной веры не упадет, ничто не изменится, и никаких новых определений, меняющих смысл старых, не прибавится. Не может быть никакого догматического развития, ибо догматы не суть теоретические аксиомы, из которых постепенно и последовательно разворачиваются как бы «теоремы веры». Догматы суть «богоприличные» свидетельства человеческого духа об узренном и испытанном, о ниспосланном и открытом в католическом опыте веры, о тайнах жизни вечной, раскрытых Духом Святым. Все они в строгой отчетливости открываются в католическом опыте веры, в реальном касании «вещам невидимым», и потому в Церкви невозможно сомневаться и «допускать» иные догматы, – в иных догматах раскрывалась бы и сокрывалась бы иная жизнь, иной опыт, касание чему-то иному. В догматических вероопределениях отражается и запечатлевается «жизнь во Христе», пребывание Господа в верующих. По словам Спасителя, жизнь вечная состоит в совершенном ведении Бога, – и хотя не всем, но только чистым сердцем виден Господь, но видим всегда, – без различия времен и сроков, – тождественно, хотя и многообразно. В Церкви невозможны никакие «новые откровения», и всякие чаяния «новых пророчеств» и новых «заветов» раз и навсегда отвергнуты и осуждены Церковью, еще в виде одержимости монтанистов³¹⁸, как стоящие в прямом и несомненном, живом противоречии с основным содержанием Новозаветного Откровения и ниспровергающие самую сущность христологического догмата. Никаких новых откровений в христианстве быть не может, кроме Второго Пришествия, когда

история кончится и «времени уже не будет», когда свершится Страшный Суд и откроется Царство Славы. Через воплощение и воскресение Сына Божия вся «совершишася». После вознесения Господня, Дух Святой *пребывает* в мире и непрестанно открывается в угодниках Божиих. Это прославление, обогащающее мир благодатью, не меняет природы исторической жизни, которая остается совершенно однородной на всем протяжении от Пятидесятницы и до «Суда великого дня». Не было догматического развития и в прошлом. Догматические споры в древней Церкви шли *не о содержании* веры. Пред лицом внецерковных учений, богомудрые пастыри и учителя Церкви, водимые Духом Божиим, искали и чеканили «богоприличные» выражения для еще не закрепленного в словесные одеяния всецелостного и тождественного опыта, «словом разума составляли догматы, яже прежде словесы просты излагаху рыбаerie, в разуме силою Духа». В этой непосредственной полноте и самодостоверности опытного Богопознания заключается основа и опора той дерзновенной определительности, с какой анафемствовал ап. Павел тех, кто стал бы учить не тому, что он благовествовал. Ибо Евангелие царства, хранимое Церковью, не есть человеческое благовествование, и принято не от человеков, – «но через откровение Иисуса Христа», и в нем содержится «совершенное разумение, познание Тайны Бога и Отца и Христа». *Вера есть опыт*, и потому с дерзновением мы утверждаем – «сия есть вера истинная»... Вере по существу свойствен догматический аподиктизм, «ибо Сын Божий Иисус Христос не был «да» и «нет», но в Нем было «да'''', по выражению св. ап. Павла. Конечно, со всею тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать немощность нашего разума, несоизмеримость наших речений пред лицом неисповедимой Тайны. И с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны «доказанной веры» и отличать исторически условное от непреложного, отличать богодухновенные догматы, скрепленные харизматическим свидетельством и печатью Вселенских Соборов, от богословских мнений, даже и святоотеческих. И здесь мы встречаемся с другим пониманием

догматического развития, как раз обратным указанному. Под возможностью догматического развития иногда понимают возможность дальнейшего закрепления единожды данного благодатного опыта в общезначимые определения и формулы, возможность новых общеобязательных и непогрешимых формул по еще не решенным вопросам вероучения, – иначе говоря, возможность логической кристаллизации церковного опыта, причем в пределе предвосхищается как бы полное и адекватное выражение тайны благочестия в неизменной богословской системе. Конечно, не подобает отвергать или даже только подвергать сомнению возможность новых Вселенских Соборов, которые бы по внушению Духа Святого новыми богоприличными выражениями определили и выразили неизменную веру, и, подобно семи Вселенским Соборам прошлого, своим свидетельством отграничили бы православное вероучение от ложных и лживых домыслов и мнений. И вместе с тем есть некий тонкий соблазн уже в самой этой потребности дальнейших определений и ограничений, которыми как-то схематизируется живой церковный опыт и подвергается опасности превращения в логическое богословствование о вере. По правильному замечанию одного православного богослова, еретическим является не только то, что действительно и прямо противоречит догматическому вероучению, но также и то, что присволяет себе общеобязательное и догматическое значение, заведомо не имея его. Для заблуждающегося христианского сознания характерно именно это стремление к логическому исчерпанию веры, как бы к подмене живого Богообщения религиозно-философской спекуляцией о Божественном, жизни – учением. Заблуждения и ереси всегда рождаются из некоего ущемления церковной полноты, из угасания церковного самочувствия, являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. И в последнем счете всякое отделение от Церкви, всякий раскол и схизма есть – в зачаточном виде – уже ересь, ересь против догмата о Церкви; история свидетельствует, что в отколовшихся сообществах, рано или поздно, но совершенно неизбежно, вероучение претерпевает глубокие искажения и извращения, и в

конце концов может совершенно разложиться. Ибо, по резкому выражению св. Киприана Карфагенского³¹⁹: «Всякий, отделяющийся от Церкви, присоединяется к жене незаконной...»

Ведение Церкви не исчерпывается догматическими вероопределениями, – опыт церковный шире и полнее их. Божественное Откровение, свидетельствуемое и выраженное Священным Писанием, далеко не полностью раскрыто и изъяснено. Оно *живет* в Церкви, лишь огражденное и ограниченное символами, исповеданиями и вероопределениями. Не покрывается догматическим исповеданием и личный опыт сынов Церкви, что именно и делает возможным благословенное существование «богословских мнений». В пределах церковного опыта есть немало таинственных истин, в постижении которых остается свобода для верующего сознания, – свобода, ограниченная и руководимая только категорическим отречением определенных заведомо ложных путей и мнений. Остается свобода и в раскрытии, и уразумении тех истин, которые засвидетельствованы непогрешимым опытом и голосом Церкви. Конечно, здесь нет места для субъективного умозрительного произвола. Живое богословствование в корнях и основе своих должно быть интуитивным, определяться *опытом веры, видением*, а не самодовлеющим диалектическим движением косных отвлеченных понятий. Ибо вообще догматы веры суть истины опыта, истины жизни, и раскрываться они могут и должны не через логический синтез или анализ, но только через духовную жизнь, через наличность засвидетельствованного вероучительными определениями опыта. В основании православных и правомерных «богословских мнений» и суждений должен лежать не вывод, а прямое видение, созерцание. И достижимо оно только через молитвенный подвиг, через духовное становление верующей личности, через живое причастие всевременному опыту Церкви. «То, что содержится в словах сих, – говорил преп. Симеон Новый Богослов, – не должно быть называемо мыслями, но *созерцанием* истинно сущего, ибо мы говорим о том по созерцанию. Почему и сказываемое должно быть именуемо паче повествованием о созерцаемом, а не помышлением...

Итак, удостоверься, что слова наши не о сущем и не явленном, но о том, что уже состоялось, и что от видения и созерцания сего заимствуется сказание, какое мы делаем о том...» Богословствование определяется и руководится *преданием*, засвидетельствованным и выраженным богомудрыми отцами и учителями Церкви, которых она, опознавая и признавая в «лик святых», тем самым объявляет достоверными свидетелями о врученном ей и незыблемом залоге веры. Однако и святоотеческие «теологумены» не равнозначны догматам Церковным, в строгом и собственном смысле, не имеют равной с ними законоположительной силы. Их смысл и значение – в том благодатном опыте, который они раскрывают и который их превышает. В его изъяснении нередко святые отцы разнствовали между собою, что никак не колеблет и не нарушает единства и тождественности их веры, сознания и опыта. В таком многообразии нет никакого противоречия аподиктическому существу веры. И, по словам еще св. Ириния Лионского, «так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, – не уменьшает. Большее же или меньшее знание некоторых, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания, а в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах и соглашать с содержанием веры». «Богословские мнения» – это предварительные суждения о неизреченной полноте жизни, раскрывающейся в опыте молитвенного общения Церкви. И даже их противоположность, их антиномическое столкновение между собой свидетельствует только о неизреченности, о логической несоизмеримости тайн веры, постигаемых в опыте веры, – а, вместе с тем, быть может, и о некоторой как бы преждевременности их законченного и догматического раскрытия и выражения. Не случайно соборное сознание Церкви воздерживалось от закрепления и примирения теологуменов, ограничиваясь только отсечением соблазнительных путей богословствования. Не случайно, например, не было облечено в догматическую броню ведение Церкви о конечных судьбах мира и человека, хотя исторические обстоятельства древней Церкви и давали, казалось бы,

достаточно к тому доводов, – но только прямые лжеучения и заблуждения были обличены, отречены и отвергнуты. Многие, что прозреваются и содержатся церковным сознанием, не утверждаются изъяснительно. В этом нужно видеть свидетельство о том, что, по апостольскому речению, ныне мы познаем всегда лишь *отчасти*, и что есть многое сокровенное до «светлого и явленного дней» Господа Иисуса, грядущего со славою. По разъяснению преп. Максима Исповедника³²⁰, в этом мире и человек, достигший наибольшего «совершенства по деятельности и созерцанию», – «имеет только некую часть познания пророчества и залога Святого Духа, а не самую полноту оных», и только «некогда, по окончании веков, вступит он в то состояние совершенства, удостоившись коего, станет созерцать самобытную Истину лицом к лицу» и получит в доступной ему мере «всю полноту благодати». В Церкви дана полнота ведения и познания, но усваивается и раскрывается она отчасти, и при этом надо противопоставлять не различные эпохи церковной *истории*, но все земное странствие Церкви в целом и то неизреченное состояние славы по Втором Пришествии, в котором «не у явися, что будем». Частичность и недосказанность нынешнего ведения не нарушает его подлинности, и св. Василий Великий³²¹ поясняет его сравнением: «Если глаза определены на познание видимого, то из сего не следует, что все видимое подведено под зрение; небесный свод не в одно мгновение обозревается... то же должно сказать и о Боге». Церковная сокровищница всецелой истины открывается каждому в меру его духовного роста. И в общем, быть может, позволительно связывать прикровенность полноты церковного исповедания с динамическим существом Церкви, как *совершающегося* Искупления, как живого процесса спасения, освящения и преображения мира. Не случайно не получили закрепления в вероопределениях именно те истины, которые относятся либо к самому становлению «новой твари», либо к ее конечной судьбе, т. е. к тому, что еще не завершилось и не окончилось во времени, что еще «действуемо зрится», и что потому в полноте недоведомо твари. И в раскрытых уже догматах веры остается прикровенным то, что в них обращено к

будущему веку. Святая Церковь не изрекла категорического суждения ни об образе действия и пребывания Духа Святого в мире, ни о загробной участи праведников и грешников, ни о многом ином, что еще имеет совершиться. Она засвидетельствовала только о том, что либо присносущно и вовсе не связано с Домостроительством во времени (догмат Троиинства Божия), либо уже открылось, явлено и осуществлено (догмат о Лице Спасителя)... И в христологическом догмате закреплено, по преимуществу, то, что связано с прошедшим во времени (Воплощение, действительность страданий, смерти Крестной и Воскресения, Вознесение) или что из будущего открыто самим Спасителем (Второе Пришествие, всеобщее воскресение и т. д.). О многом Церковь свидетельствует не столько догматически, сколько литургически, – включая в круг великих годовых праздников дни Вознесения и Преображения, Успения Богоматери, Воздвижения Животворящего Креста. Она свидетельствует о многом, чему нет законченного догматического именованья и что связано с осуществляющимся, но еще не осуществленным освящением мира. Тайна Вознесения Господня может вполне раскрыться лишь во Втором Пришествии, – «им же образом видесте Его идуща на небо...», ибо только тогда и через всеобщее воскресение явится полнота восстановления тварной телесности в нетлении. И с этим связана и тайна Преображения Господня, слегка приоткрытая в соборном свидетельстве о свете Фаворском³²². И о Богоматери догматически раскрыто только то, что закреплено именами «Богородицы» и «Приснодевы», а литургическое празднование Ее Успения приоткрывает большее. Многое неопровержимо дано только в предвидении. И полноты, и законченности христологическое ведение достигнет лишь тогда, когда исполнится дело Христово, «когда Он предаст Царство Богу и Отцу». Тайна Богочеловечества исполняется, действует в мире, и потому еще неведома становящемуся человечеству. Эта таинственная догматическая недосказанность своеобразно свидетельствует о мистической *реальности времени*, – того исторического времени, в котором действует освящающая

благодать Божия, в котором таинственно живет и становится Церковь Христова, неизменяемая, но и возрастающая, доколе «все придут в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова», когда, по апостолу, «все, от малого до великого, будут знать Господа», и «преклонится пред именем Иисуса всякое колено небесных, земных и преисподних», и «царство мира сделается Царством Господа нашего и Христа Его». Напротив, в потребности заковать всю полноту Церковного опыта, чаяния и предведения в непогрешительную систему законченных догматических определений сказывается какой-то исторический докетизм, умаление реальности времени, умаление тайны Церкви, умаление грядущего Пришествия во славе, – можно сказать, дурная остановка времени, при которой действительное «обожение» твари и благодатное становление подменяется логическим развертыванием безвременных и отвлеченных логических понятий. Не все ведомое и возвещаемое в Церкви исповедуется догматически, хотя *все* дано в растущем и осуществляющемся *опыте* Церкви, неизменно и неразлучно пребывающей со своим Главою, Христом. Наше упование выводит нас за пределы истории как томительной смены и череды естественных рождений и смертей – к Воскресению. Еще не сбылось и не исполнилось Писание, и не сбывшееся, но упоеваемое, по обетованию, раскроется в «последние дни»...

В историческом странствии и на Церкви сбывается горькое слово Евангелиста – «в своя прииде, и свои Его не прияша». И мир ее возненавидел, как и Христа, – ибо она не от мира, как не от мира Господь. В этом открылась жуткая тайна отступничества и противления, устрашающая и неведомая и для верующего духа. И смущается сердце при мысли о том, что и в церковной истории раздирается вновь риза Господня. Божественный завет «единства духа в союзе мира» остается попраным и неисполненным. Преодолевается это искушение и этот соблазн только в полноте и силе Халкидонского исповедания, научающего и в Церкви, как теле Христовом, различать неразлучаемые естества – Божественное и человеческое, так что слабость и противление твари не обессиливают благодати.

Но усталое и ущемленное сознание малодушных и колеблющихся христиан ищет другого и более легкого выхода из своего смущения, – не приемлет трагической тайны свободы, равно сказывающейся и в послушании, и в преслушании. И загорается жажда соглашения и примирения, сказывается склонность преуменьшить раздоры и разделения, чтобы путем попустительства и уступок на некоем «минимуме» достигнуть «объединения». В область веры вносится относительность и даже «адогматизм». «Исповедания» как-то уравниваются, истолковываются как исторически равноправные и даже провиденциально согласованные формы человеческого познания Божественной истины. Проповедуется уступчивая терпимость к разномыслию, – в надежде, что некогда в предельном синтезе будет из всех мнений выделено здоровое ядро, а человеческая шелуха в каждом будет отвергнута. За таким представлением скрывается своеобразный церковно-исторический докетизм, нечувствие к действительности и полноте Божественного откровения в мире, нечувствие тайны Церкви, непонимание ее сугубо естественной природы. Ведь не только мистически, но и исторически разделения в вере являлись всегда через раскол и отпадение, через *отделение* от Церкви. И единственный путь их предопределения есть путь воссоединения или возврата, а не объединения. И, можно сказать, что разногласящие «исповедания» вообще не соединимы, ибо каждое есть замкнутое целое. А в Церкви невозможна мозаика разнородных частей. Противостоят друг другу неравноправные «исповедания», а Церковь и схизма, единая в духе противления, хотя и многовидная в проявлениях. Исцелена она может быть лишь через упразднение, через возврат в Церковь. Нет и не может быть никакого «частичного» христианства, – «разве разделился Христос?» Есть только Единая, Святая, Соборная, Апостольская Церковь, – единый Дом Отчий; и верующие, как выражался св. Киприан Карфагенский, «не имеют какого-либо другого дома, кроме единой Церкви».

Вся тварь возглавлена и соединена во Христе, и через Свое воплощение и вочеловечение Сын Божий, по замечательному

выражению св. Ириней, «снова начал длинный ряд человеческих существ»... Церковь есть духовное потомство Второго Адама³²³, и в ее истории восполняется и исполняется Его искупительное дело, процветает и согревает Его любовь... И сквозь течение церковных веков просвечивает в предварении идеальная цель творения. Церковь есть «восполнение» Христа; и, по слову Златоуста, «тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело». Есть некое таинственное движение от страшного дня Пятидесятницы, когда вся тварь прияла как бы огненное крещение Духом, и в ней утвердилась нерушимая сокровищница благодати, – к тому последнему пределу, когда явлен будет святой град Новый Иерусалим, сходящий с небеси, где не будет уже храма, ибо Господь Бог Вседержитель будет храмом и Агнец, и светильник – Агнец. Предельного исполнения Церковь достигнет в Воскресении мертвых и в жизни будущего века. И об этом исполнении таинственно свидетельствует Откровение Апостола Иоанна, – «се скиния Бога с человеком, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их». В церковном бытии предваряется прославление твари, и предвосхищается. И потому, среди томления и суеты не смущается наше сердце и не устрашается. Ибо имеем обетование: «Се Аз с вами во вся дни до скончания века»...

Прага – Париж 1925–1927

Филарет, митрополит Московский

Впервые: Путь (Париж). 1928. № 12. Август. С. 3–31.
Печатается по первому изданию.

Боюсь на земле радости,
которая думает, что ей нечего бояться...

Современников смущал суровый облик Филарета. Точно было в нем что-то холодное и тяжелое. Казалось, нельзя не чтить Московского владыку; но трудно и даже невозможно его любить. И было сказано о Филарете недоброе слово: «У этого человека горячая голова и холодное сердце»...

В таком отзыве – обманная полуправда. То правда, что был горячим и горящим зоркий ум Филарета. И пылкая бессонная дума положила свою строгую и резкую печать на его сухом лице. Но то напраслина и прямая неправда, будто холодно было Филаретово сердце. Чуткое и впечатлительное, горело и оно. И горело в жуткой и неизбывной тревоге. В этой тревоге – разгадка мнимой суровости Филаретовой. Это – строгость от скорби... Эту скорбь, эту потаенную боль только от близоручного наблюдателя могут заслонить видимые удачи и оказательства чести.

Время Филарета было трудным и тесным. Это – время великого творческого подъема и время страшных духовных обрывов. В эти годы «дело Петра совершилось», и, по меткому выражению Герцена, «ошеломленная Россия приходила в себя». В эти годы многое открывалось в пробудившемся русском сознании, – открывалось и радостное, и жуткое. И тогда, как говорил впоследствии Достоевский, – «чуть не впервые начинается наше томительное сознание и наше томительное недоумение, вследствие этого сознания, при взгляде кругом»... В этом смысл тех «замечательных десятилетий», тридцатых и сороковых годов.

По-разному можно определять и оценивать смысл петровского переворота. Одно останется бесспорным: это был властный акт секуляризации, акт государственного обмирщения. Потому и был он воспринят и пережит именно как переворот. С

петровских времен начинается великий русский раскол, – раскол тем более опасный и острый, что замолчанный и прикрытый. Раскол и разрыв не столько между правительством и народом, сколько между властью и Церковью. Государство снимает с себя долг внутреннего оцерковления, утверждает свою суверенную самодостаточность. И, в то же время, требует от Церкви освящения и свидетельства о себе как о власти христианской. В этом была великая и роковая двусмысленность. Объявляя православную веру господствующим исповеданием и признавая ее одним из устоев существующего строя, государство тем самым притязает объять собою и Церковь, включить и ее в состав государственного правопорядка. Облекая каноны силою и санкциями государственного закона, мирская власть стремится как бы заслонить собою божественный и сверхгосударственный источник церковных полномочий. В этом весь пафос по Пуффендорфу писанного Духовного Регламента³²⁴. В этом весь смысл учреждения Духовной Коллегии³²⁵, которую, как говорил м(итрополит) Филарет, «у протестанта перенял Петр, но которую Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод»... Только в николаевское время этот замысел низвести поместную Церковь на степень «синодального департамента» получает прямое и откровенное выражение, – в лапидарных формулах Основных Законов, в Своде 1832 года³²⁶. «Император яко христианский государь есть *верховный* защитник и *хранитель догматов* господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния». В сем смысле Император в акте о наследии престола (1797, апр. 5) именуется *Главою Церкви*. В управлении церковном *Самодержавная власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, ею учрежденного* (ст. 42 и 43). Эти формулы выкованы и отчеканены, по-видимому, самим Сперанским. И в них четко и верно передано государственное самочувствие и самоопределение: в них договорена до конца мысль Петра, считавшего себя «крайним судьей» Духовной Коллегии и открыто возводившего ее полномочия к своей

самодержавной власти, – «когда под державным Монархом и от Монарха уставлена»...

Эти государственные притязания были и оставались односторонним изъявлением мирской власти. Никогда не были они воспризнаны и скреплены церковным согласием и волей. Церковь видела в них «посещение Божие», и отвечала на них внутренним собиранием, уходила во «внутреннюю пустыню». «Церковь страдала и в прежние времена, страдает и теперь», – писал в 1842 г. Филарет (Гумилевский), впоследствии архиепископ Черниговский. «Церковь в прежние времена, страдая, оставляла до времени тяготеть несправедливым волям, коль скоро они еще не нарушали основных правил Церкви. То же и теперь делает она. Как прежде, так и ныне, при случаях она дает чувствовать, что только по любви к кресту снисходит слабостям человеческим»... При молчаливом и страдальческом противлении Церкви осуществлялось в жизни притягаемое «государственное верховенство», не сразу и с перебоями. Только с началом XIX века синодальная обер-прокуратура³²⁷ из органа государственного наблюдения и надзора при «синодальной команде» превращается в орган власти. Синодальное управление слагается в «ведомство греко-российского исповедания», – «под главным начальством обер-прокурора». И государственная власть не ограничивается областью церковного управления. Она вмешивается и во внутреннюю церковную жизнь, стремится и ее подчинить своим началам. Эти начала менялись. В эпоху Священного Союза это была идея «внутреннего христианства»³²⁸. В николаевские времена это было «истинное древнее вероучение»³²⁹, определяемое мирскими силами по случайным образцам. Но смысл государственных притязаний всегда оставался одним и тем же. Это было государственное наступление и осада Церкви.

И на м(итрополита) Филарета упала густая тень глухого и немного николаевского времени. Сам он совсем не был человеком этой жестокой эпохи. Николаевские люди считали его чужим для себя и опасным. Недаром долгие годы был он под подозрением и даже под прямым надзором. М(итрополит) Филарет слишком внятно и твердо напоминал о церковной

независимости и свободе, напоминал о пределах государства. И в этом резко и непримиримо расходился со своей эпохой, со всем государственным самоопределением новой, петербургской России. Филарет был очень молчалив и сдержан в слове. Напряженным и мужественным молчанием он едва покрывал и смирал свое беспокойство о происходившем. Сквозь суету и смуту событий он видел и угадывал грозящие знамения надлежащего и праведного прещения Божия. Наступили лукавые и судные дни – «кажется, уже и мы живем в предместьях Вавилона, если не в нем самом», – опасался он... «Прискорбна душа моя, – признавался Филарет однажды. – Мне кажется, что суд, начинающийся от дома Божия, более и более открывается... Как густо идет дым из студенца бездны и как высоко поднимается»... И только в покаянии видел он исход, во всеобщем покаянии «за многие, особенно за последние годы»...

У Филарета была своя государственная теория, теория священного царства. И в ней не было и не могло быть места для начал государственного верховенства. Именно потому, что сущие власти от Бога учинены суть, и государи властвуют милостию Божией, Царство имеет характер всецело подчиненный и служебный. «Государство, как государство, не подчинено Церкви», и потому служителям Церкви еще в апостольских правилах строго возбраняется «вдаваться в народные управления». Не извне, но изнутри христианское государство должно быть связано Законом Божиим и церковным уставом. В представлении м(итрополита) Филарета государство есть нравственный союз, «союз свободных нравственных существ», и союз, обоснованный на взаимном служении и любви, – «некоторый участок во всеобщем владычестве Вседержителя, отделенный по наружности, но невидимую властью сопряженный с единством всецелого»... И в начале служения обоснование власти. В христианском государе Филарет видел Помазанника Божия, и перед знамением Божия благоволения благоговейно склонялся. «Государь всю законность свою получает от церковного помазания», т. е. в Церкви и через Церковь. Здесь Царство склоняется пред Священством и приемлет на себя обет, церковного служения и

послушания. И этим определяется место Государя в Церкви, его право на участие в делах церковных. Он имеет его не в порядке самодержавия и власти, но именно в порядке послушания и обета. И это право не распространяется и не переходит на органы государственного управления, и между Государем и Церковью не может и не должно быть никакого средостения и посредства. Помазуются Государь, но не государство. В Церковь входит Государь, но государство, как таковое, остается вне Церкви. И потому не имеет в Церкви никаких прав и полномочий. Никак и никогда не может оно быть ни источником, ни органом церковного законодательства и управления. В своем внутреннем устройении Церковь совершенно независима, и не нуждается в помощи и защите мирской власти, – «не боится алтарь падения и без сего покровительства». Ибо Церковь управляется самим Христом, распределяющим и осуществляющим «собственное епископство душ» через апостольское священноначалие, которое «не сходствует ни с одним родом правления мирского».

В Церкви есть свое собственное и неприкосновенное законодательство, сила и полномочия которого превышают всякую земную меру. «Иисус Христос не начертал для нее в слове Своем подробного и единообразного постановления, дабы царство Его не показалось сущим от мира сего»... У Церкви есть свой особый образ действия – в молитве, в служении таинств, в назидании и пастырском попечении. И для действительного воздействия на общественную жизнь, для ее действительного воцерковления, по мысли м(итрополита) Филарета, совсем не нужно вмешательства иерархии в мирские дела, – «не столько нужно то, чтобы епископ заседал в правительственном собрании вельмож, сколько то, чтобы вельможи и благородные мужи чаще и усерднее вместе с епископом окружали алтарь Господень»... Со всею определенностью м(итрополит) Филарет всегда проводил твердую грань между государственными и церковными порядками. Конечно, он не требовал и не желал отделения Церкви от государства, ибо в действительности это было бы отделением государства от Церкви, его удалением от Церкви в

произвол мирской суеты. Но, с тем вместе, всегда резко подчеркивал совершенную разнородность и особенность государства и Церкви. Церковь не может быть в государстве, и государство не должно быть в Церкви, – «единство и гармония» между ними должны осуществляться в единстве творческого осуществления заповедей Божиих.

Нетрудно понять, как далек и чужд был такой образ мыслей для государственных деятелей николаевского духа и времени, и каким притязательным и детским казался он им. Филарет не верил в силу обличений и порицаний. Внешним формам жизни он не придавал большого значения, – «нужно не какое-либо преобразование, а выбор людей и надзор», – говорил он. И, прежде всего, нужен внутренний творческий подъем, собирание и обновление духовных сил. Нужно усиление творческой активности, укрепление и усиление церковной и пастырской свободы. В противовес государственному наступлению м(итрополит) Филарет думал о восстановлении живого единства поместного епископата, осуществляемого в постоянном совещательном общении сопастырей и епископов, и закрепляемом по временам малыми съездами и соборами, пока станет внутренне возможным и осуществимым и общий поместный собор. М(итрополит) Филарет всегда подчеркивал, что «мы живем в Церкви воинствующей»... И с горечью сознавался, что «количество погрешностей и неосторожностей, накопленных не одним уже веком, едва ли не превышает силы и средства исправления»... Филарет не был человеком борьбы, и тяготился «пребыванием в молве и попечениях града, и дел человеческих». Он жил ожиданием «того вечно безопасного града, из которого не нужно будет убегать ни в какую пустыню». Ему хотелось удалиться, бегая, и вне мятежа дел молиться о милости и долготерпении Божиим, о «защите свыше».

Филарет родился в тихой и глухой Коломне. Он прошел старую дореформенную школу, в которой учили по-латыни и по латинским книгам. Впрочем, в Троицкой Лаврской семинарии, в которой он учился и потом учил, этот схоластический дух был смягчен и умерен тем своеобразным воцерковленным сентиментализмом, яркая печать которого лежит, между прочим,

на творениях Святителя Тихона³³⁰. В Москве его выразителем был престарелый митрополит Платон (Левшин)³³¹. В Платоновой школе не только упражняли ум, но, прежде всего, развивали сердце и пробуждали в нем «теплое благочестие» и кроткую чувствительность. Из тихого Лаврского приюта, обвеянного благочестивою мечтательностью, новоначальным иноком иеродиакон Филарет был в 1809 г. вызван в Санкт-Петербург «для усмотрения». И странно показалось ему в невиской столице, – «ход здешних дел весьма для меня непонятен», – признавался он тогда же в письмах к отцу. В Синоде его встретили советами читать «Шеденберговы чудеса»³³². И повезли его смотреть придворный фейерверк и маскарад; и здесь, буквально «среди шумного бала», представили его синодальному обер-прокурору. Надолго запомнились Филарету эти первые впечатления... «Вот торопливо идет по двору какой-то небольшого роста человек, украшенный звездой и лентой, при шпаге, с трехугольной шляпой и в чем-то, плащ не плащ, в какой-то шелковой накидке сверх вышитого мундира. Вот взобрался он на хоры, где чинно расположилось духовенство. Вертляво расхаживает он посреди членов Св. Синода, кивает им головой, пожимает им руки, мимоходом запросто молвит словцо тому или другому, – и никто не дивится ни на его наряд, ни на свободное обращение его с ними»...

«Смешон был я тогда в глазах членов Синода, – вспоминал Филарет, – так я и остался чудаком»...

«Дней александровых прекрасное начало» было временем острого религиозно-общественного возбуждения. Это был ответ на только что пережитый период просвещенского неверия и вольнодумства. Но от западного яда и противоядие искали на том же Западе. Усилилась инославная пропаганда. Оживилась деятельность иезуитского ордена, некогда сохраненного от папского прещения рвением екатерининского правительства. Возобновились и умножились масонские ложи. И в Россию хлынул бурный поток западного мистицизма, квиетического и протестантского. Для преподавания во вновь учрежденной Петербургской Духовной академии, по совету Сперанского и

Лодия³³³, был вызван из Германии И. А. Фесслер, крупнейший из тогдашних масонских деятелей и реформатор немецкого масонства. Есть известие, что в Петербургскую ложу Фесслера входил и Сперанский, питавший будто бы мечту о преобразовании русского духовенства путем обязательного привлечения наиболее способных из него лиц в масонские организации. Впрочем, в Духовной академии Фесслер пробыл недолго, был опознан как «человек опасного образа мыслей» и удален из нее, по-видимому, за проповедь социнианских идей³³⁴; Сперанский дал ему место в своей канцелярии. После Отечественной войны и с заключением Священного Союза мистическое движение получает внешнюю и государственную организацию. Его органами становится Библейское общество³³⁵ и, в особенности, «двойное министерство», Министерство духовных дел и народного просвещения. В учреждении «двойного министерства» мистическое мечтание скрещивалось с идеей государственного главенства, – государство опознавало свое религиозное призвание и стремилось осуществлять его само собою, в обход Церкви. В «духовном министерстве» отражалась и воплощалась идея Священного Союза: «Сей акт, – писал кн. Голицын³³⁶ о Св. Синоде, – нельзя не признать иначе, как предуготовлением к тому обещанному царствию Господа на земле, которое будет яко на небеси». Священный Союз был опытом осуществить Царствие Божие в формах государственной организации и мерами мирского воздействия и власти. Духовное министерство для осуществления этой задачи и учреждалось, – для объединения всех действий в области веры и обосновании «истинного просвещения», на началах всехристианского благочестия. Объединение достигалось отвлечением от вероисповедных и догматических различий; по выражению одного современника, все религии «установили в ряд и распределили по отделениям и столам». Св. Синод был фактически низведен на степень иерархического совещания при одном из департаментских отделений, – действительным главой и руководителем «синодального ведомства» оказывался министр духовных дел, – «все стихло, и дух монарха водворился в Синоде». Это было самым прочным достижением.

Падение «духовного министерства», «сего ига египетского» над Церковью, как выражался Новгородский митрополит Серафим, удаление «слепотствующего министра», князя Голицына, – все это нисколько не изменило положения дел. Противники мистицизма продолжали дело своих врагов, продолжали осаду и пленение Церкви...

С петровских времен пастырское действие Церкви было стеснено и сковано. Не только внешними преградами и ограничениями, но еще более внутренним обессиливанием духовенства. С петровских времен духовенство было мерами власти превращено в замкнутое сословие и оттеснено в социальные низы. При таких условиях творческое бессилие пастырей Церкви вполне понятно. .

Филарет был вызван в Петербург для ученых целей, для преподавания в преобразованной Академии. Ему достался тяжкий и суровый иску́с, – «мне должно было преподавать, что не было мною препода́но», – вспоминал он впоследствии. За короткий срок, с 1810 по 1817 г., ему пришлось прочесть почти полный курс богословских наук в самом широком объеме со включением не только библейской экзегетики и истории, но и канонического права («богословие правительственное», *Theologia gectrix*) и древностей церковных. Работать ему приходилось по первоисточникам, при слабом пособии инославной литературы. Плодом этой работы явились его знаменитые «Записки на книгу Бытия» (1816 г.) и «Начертание церковно-библейской истории» (1817). Устаревшие к нашему времени, обе книги знаменуют важный этап в становлении русской богословской науки. Филарету не удалось высказаться вполне, связно и систематически. Его богословское исповедание осталось незавершенным делом, – *opus imperfectum*. В лучшие и зрелые годы он мог богословствовать только по случаю, почти исключительно с церковного амвона, да еще в частных письмах. И тем не менее, и по отрывкам сразу восстанавливается именно целостная система богословского созерцания, четко расчлененная по основным началам. Три основных идеи определяют богословское дело Филарета. И первое, это – пафос богословской свободы и творчества.

Второе – переход в богословии на русский склад, прежде всего, на русский язык; по тому времени это был трудный и важный шаг. И третье – богословствование по первоисточникам, прежде всего, на библейском основании, и в духе древних отцов. Филарет был только начинателем, конечно, не совсем без предшественников. А последователями его явились, в сущности, все русские богословы прошлого века.

С особым ударением Филарет всегда подчеркивал совершенную *необходимость богословствования* как обязательной и неотъемлемой стороны целостной духовной жизни. «Христианство не есть юродство или невежество, но премудрость Божия», об этом он постоянно упоминал; и потому верующий не должен и не смеет оставаться при одних только начатках Христова учения, но должен все глубже уходить в созерцание, размышление о Боге. Филарет постоянно призывал к тому, «чтобы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали (мы) для нас чуждою и до нас не принадлежащею, но со смирением устроили ум свой по Божественному созерцанию»... Только в постижении и разумении истины складывается и образуется «совершенный божий человек». *«Богословие рассуждает»* – это любимое выражение Филарета; и заповедь рассуждения, заповедь богомыслия дана не немногим, но всем. И потому не может и не должно быть богословие только школьным предметом или дисциплиной, – но живым деланием. Ко всей пастве своей обращал Филарет свое учительское богословское слово, призывая каждого и всех к живому усвоению догматов веры и жизни. «Есть в природе человеческой странная двоякость и противоречие направлений, – говорил он однажды, – с одной стороны, чувство нужды в Божественном и желании общения с Богом, с другой – какая-то тайная неохота заниматься Божественным и склонность убегать от собеседования с Богом... Первое из сих направлений принадлежит природе первозданной, а последнее – природе, поврежденной грехом»... Недостаточно иметь и хранить веру, – «может быть сомнение в том, точно ли ты ее имеешь и как имеешь», – замечает Филарет. «Поколику ты имеешь ее в Слове Божиим и в Символе веры: потолику она принадлежит Богу, Его

Пророкам, Апостолам, Отцам Церкви, а еще не тебе. Когда имеешь ее в твоих мыслях и памяти, тогда начинаешь усвоить ее себе; но я еще боюсь за мою собственность, потому что твоя живая вера в мыслях, может быть, есть только еще задаток, по которому надлежит получить сокровище, т. е. живую силу веры». Вера во всей полноте своего догматического содержания должна стать живым началом и средоточием жизни. И потому в своем Катехизисе, в качестве начального, огласительного поучения м(итрополит) Филарет обращал к каждому именно краткую стяженную систему богословия, – и совсем не для пустого запоминания, а для усвоения взыскующей мыслью и всецелой душой. Он не боялся пробудить мысль, хотя хорошо знал соблазны мысли. Не о естественной мысли говорил он, но о мысли верующей и христианской, закаленной смирением, освященной молитвою, укрепленной в Слове Божиим и опыте церковном. Но при этом мысль не должна засыпать, но обновляться, окрыляться, и в познавании петь Бога. Притязание самовольной мысли м(итрополит) Филарет постоянно обличал, обличал непризванные притязания на учительство, говорил об ответственности за взгляды и убеждения, требовал их испытания благодатными мерилami. И при всем том призывал к размышлению и познаванию, ибо только в творческом делании, а не в пугливой уклончивости побеждаются и исцеляются соблазны.

В этом – внутренний смысл того рвения, с которым м(итрополит) Филарет боролся за русский язык богословского преподавания. Он стремился сделать богословие общедоступным. Он совсем не разделял охранительной тревоги, стремившейся мертвым оплотом полупонятного, технического языка обезвредить беспокойство ищущих умов. В таком злоупотреблении охранительными и запретительными мерами он видел грех малодушия и маловерия, бездействия учительной власти. За русский язык в духовной школе приходилось именно бороться, и бороться не только с представителями государственной власти, в николаевское время опасавшимися всякого «размышления», как мятежа, но и с представителями старой богословской учености,

утешавшимися схоластической премудростью, – к числу их, к сожалению, принадлежали и такие крупные деятели церковной науки, как Киевский митрополит Евгений (Болховитинов), тоже старавшийся дать «обратный ход» богословской науке – к временам схоластическим. Несмотря на неоднократные и прямые запрещения и государственной, и синодальной власти, и сам Филарет, и его ученики настойчиво переходили на русский язык; и под силою этой настойчивости латынь была оставлена прежде, чем отменена. Переход на русский язык означал освобождение от рабства и тем подражательным русским системам, которые сложились все на той же мертвой латыни в XVII и XVIII веках. Это был разрыв с преданиями киевского богословия³³⁷, и он открывал путь к оживлению лучших и высших преданий, преданий отеческих времен. Так полагалось начало новому и творческому русскому богословию.

Богословие, по мысли м(итрополита) Филарета, по существу и по методу своему должна быть «богословием толковательным», связным целостным раскрытием учения Божественного Откровения. В основание догматического исповедания должно быть полагается именно Священное Писание, как «слово самого Бога». М(итрополит) Филарет был убежденным и последовательным библеистом в богословии. К Слову Божью у него было особое благоговение, – «в каждой черте Слова Божия скрывается свет, в каждом звуке – премудрость»... Слово Божие есть живой и вечнодействующий дар Божий, некое таинство Божие. Делая среди «источников вероучения» преимущественное ударение на Писании, м(итрополит) Филарет не заслонял им Священного Предания, но только подчеркивал преимущественную силу богодухновенности, которая в полном собственном смысле слова усваивается только «Писанием». Священное Предание не вводит новых истин, но «с точностью излагает» откровенные истины Писания, есть некий бесспорный комментарий к Писанию, свидетельствуемый непрерывным учительством благодатствованного священноначалия. Истинное и святое предание, хранимое в Церкви, не есть «просто видимое и словесное предание учения, правил, чиноположений, обрядов,

но с сим вместе и невидимое, действительное преподавание благодати и освящения». Св. Писание никогда не существовало отвлеченно, оно возникло и сложилось в предначинательной Ветхозаветной Церкви как запись Божия откровения, и в ней хранилось, – в Церкви богоизбранного народа еврейского, которому, по апостольскому речению, «вверены быша словеса Божия». Обновляемой Церкви Новозаветной во Христе дано было новое откровение, проповеданное апостолами, в ней было предано письменно, и в ней хранится. По существу своему, Писание есть достояние Церкви. И поэтому Писание и Предание не могут быть разъединяемы и противопоставляемы. С одной стороны, само Писание есть закрепление первоначального Предания, неписанного Слова Божия, и свидетельствуется в своем составе и достоинстве живым ведением и признанием Церкви Новозаветной и ранее Ветхозаветной. С другой, вся сила и утверждение Предания – в непреложно хранимом Слове Божиим... То правда, что м(итрополит) Филарет всегда ограничивал принцип предания, подчинял Предание Писанию. Но это ограничение относилось не к Священному Преданию, но к преданиям историческим и школьным, которым он, действительно, опасался придавать вяжущую и законоположительную силу. Но противопоставлял им Филарет не отрешенную Библию, но полноту церковной жизни, исполненной благодати и дарований Духа. Из этой полноты и должна исходить богословская мысль. С этим у Филарета связывается исторический метод богословия. Богословская система, «составительное богословие» (*theologia constitutiva*) должна начинаться «историческим богословствованием», которое «рассматривает Слово о Боге, как оно предложено было в пророчествах, в преобразованиях, в церковных символах или исповеданиях веры и в писаниях св. отцов». И этот живой материал «учительное» богословие приводит в систему. Как верно отметил в свое время Бухарев³³⁸, в представлении Филарета догматика должна стать «философией самой истины», истины богооткровенной. И потому ни библейские или новозаветные тексты, ни исторические справки не могут иметь смысл формальных доказательств, и богословское

исследование не есть «разбирательство по вероучительному своду законов Св. Писания и Св. Предания». Богословие есть творческое исповедание живого опыта истины, явленного в Церкви, в Писании и Предании. В этом отношении м(итрополит) Филарет снова порывал с преданиями старой школы.

В ранние годы м(итрополит) Филарет обдумал и установил план богословского учения (1864 г.). В основу он полагал Писание, и на библейском основании придерживался того порядка, который дан и сохранен в древних символах, строил систему «созерцательного богословия». Филарет не любил «холодной философии», и в богословии руководился не отвлеченным умозрением, но созерцанием действительного порядка откровенного домостроительства Божественного. Его богословская система, при всей недосказанности и отрывочности, имеет характер и строй сотериологический и церковный. Это «богословие относительности» (*theologia relativa*), как выражался сам Филарет, т. е. богословие, исходящее из факта живого Откровения и отношения Бога к миру и человеку. Только через это «относительное богословие» становится возможным «богословие отрешенное», т. е. учение о Боге в Самом Себе. Завет Бога с человеком во всей его сложной истории, от творения до искупления и чаемого прославления, – вот основная и начальная тема богословского созерцания Филарета. И с особенным вниманием он останавливался всегда именно на догмате Искупления как откровении святейшей Любви Божественной и на описании, открывшейся во Христе, благодатной жизни в Духе. По внутреннему своему строю богословие Филарета приближается к святоотеческому типу. И по отеческому примеру Филарет не избегал пособия внешней учености, если она усваивалась в духе благочестия и веры.

Филарету пришлось *учить* и действовать в трудное и туманное время, в эпоху мистического раздражения и в эпоху охранительных страхов. В пользу запретительных мер он никогда не верил, и страха перед разумом, мыслебоязни всегда был чужд. «Довольно необходимости сражаться с врагами, с учениями, противными догматам, – говорил он, – какая нужда

воевать против мнений, невраждебных никакому истинному догмату»... Со вниманием и с пастырским благоволением относился м(итрополит) Филарет ко всякому искреннему движению человеческого ума и сердца. Среди мистического водоворота александровского времени нелегко было найтись. Под покровом мистических соблазнов Филарет сумел распознать живую религиозную потребность, жажду религиозного наставления и просвещения. Он распознал потребность русского общества в живом воцерковлении всей жизни, в каких бы уродливых подчас и превратных формах она ни проявлялась. И не обличение считал он нужным, но пастырское вразумление, проникнутое духом любви и исполняющееся положительным учительством. Об оживлении и усилении церковного учительства думал он прежде всего. Поэтому с таким вдохновением принял он участие в работе Библейского общества, хотя самая организация общества по инославному и междуисповедному началу и смущала его. Но его привлекала самая задача, самое дело; и ему казалось, что за это дело должны взяться церковные силы. «Да не отнимется хлеб чадом»... – в обновляющую силу Слова Божия м(итрополит) Филарет твердо верил. С библейским делом, с переводом Свящ. Писания он неразрывно связал свою судьбу. И его библейский подвиг трудно оценить в должной мере. Для него лично он был связан с великими испытаниями и скорбью.

Начинавшееся богословское обновление было встречено в правящих кругах с недоверием и беспокойством. Это беспокойство внушалось не религиозными мотивами. И потому-то и раскрылось оно в мрачную политико-полицейскую интригу. Первым предметом подозрений и нападений оказалось именно Библейское общество. Нетрудно было обнажить его темные и слабые стороны. Было что-то лживое в его отношениях к Св. Синоду. Странно было изымать из ведения Синода все библейское дело и передавать его в независимую комиссию сложного вероисповедного состава, в которой пастыри Церкви заседали наряду с представителями иных исповеданий и светскими чиновниками. Мог вызывать справедливые нарекания и личный состав Общества, в котором с особенной силой

действовали исповедники крайних мистических воззрений. Но не на эти действительные недостатки было направлено внимание охранителей, и не рвением о деле вдохновлялись они. Как говорил впоследствии Филарет, «восстание против Министерства духовных дел и против библейского общества и перевода священных книг образовали люди, водимые и личными видами, которые, чтобы увлечь за собою других благонамеренных, употребляли не только изысканные и преувеличенные подозрения, но и выдумки, и клеветы»... В этом «восстании» подозрительная мучительность опиралась снова на принцип государственного верховенства. Мистическое поветрие смущало и Филарета. «Надо молиться у Господа, – говорил он в эти годы, – чтобы даровал нам человека с духом и силою Илииною, ибо надобно проповедовать покаяние и суд, с любовью и терпением Христовым, ибо надобно миловать и утешать без надежды собственного утешения»... Но бороться Филарет полагал творчеством, а не запрещением, и силою церковною, а не мерами государственными. И между правдою и злоупотреблением ясно проводил грань. Иначе думали другие. И обличение недостатков Библейского общества и «двойного министерства» они обратили в поход против самого библейского дела и против богословского просвещения вообще. Главными действующими лицами этого «восстания» были Аракчеев, адмирал Шишков и архимандрит Фотий³³⁹, поддержанные слабым и неустойчивым м(итрополитом) Серафимом. О религиозности Аракчеева вряд ли нужно говорить. Адм(ирал) Шишков, по признанию самих его друзей и сторонников, был очень близок к социнианскому образу мыслей. Архим(андрит) Фотий, при всем своем искреннем аскетизме постоянно смущаемый прелестью, в богословских понятиях был нетверд, и в качестве опоры всегда ссылался на «Православное Исповедание» Петра Могилы³⁴⁰, которое и по строю, и по содержанию менее всего могло почитаться строго православным, – это слегка смягченное побледневшее переложение с латыни. Внутренний смысл этого движения определялся, в последнем счете, именно стремлением дать «обратный ход» богословской и церковной жизни.

История этих смутных дел рассказывалась не раз. Немногое из нее следует повторить теперь. «Восстание» против «слепотствующего министра» привело к отрицанию надобности и даже допустимости перевода Свящ. Писания на русский язык. Может ли, внушал Государю адм(ирал) Шишков, «мнимая надобность сия, уронив важность Св. Писаний, производить иное, как не ереси и расколы»... У Шишкова были свои доводы: он отрицал самое существование русского языка – «как будто бы некий особой», он видел в нем только низкое и подлое, «простонародное» наречие единого славяно-российского языка. В решимости на перевод Слова Божия он видел злостное покушение, «орудие революционных замыслов», «как же дерзнуть на перемену слов, почитаемых исшедшими из уст Божиих»... И к чему переводить? Кто будет читать эти переводы, не будут ли они валяться всюду в изодранном виде... От перевода Библии Шишков обращался и к Катехизису Филарета, и к его «Запискам на книгу Бытия», где библейские и новозаветные тексты приводились в русском «переложении». Его смущало даже то, что Катехизис был отпечатан в большом количестве экземпляров (18000!), – он видел в этом ясное проявление какого-то преступного намерения. Архим(андрит) Фотий, со своей стороны, истерически обличал «болезненное и вредное» дело библейского перевода, – «сила перевода была такова, что догматы церковного учения явно испровергала или сумнение давала на истину церковного учения и преданий». И Фотий прямо нападал на Филарета, который, по его выражению, «подвизался на богоборное сонмище» и якобы «действовал на перевод Библий с таким намерением, чтобы скорее дать новый вид Слову Божию, споспешествовать тем неверию, нововведениям и всем церковным соблазнам». Катехизис Филарета он прямо называл «канавною водою». Как сообщал Филарету его ученик Григорий, тогдашний ректор Петербургской Академии и много спустя митрополит Новгородский и Петербургский, о Библейском обществе говорили, «что оно учреждено для того, чтобы ввести реформацию». Перевода Ветхого Завета и, в особенности, Моисеева Пятикнижия здесь боялись, чтобы как-нибудь не соблазнить на возвращение к

ветхозаветному обрядовому закону, на впадение в молоканство и жидовство³⁴¹ (эту мысль подал Магницкий). О Филарете в Петербурге стали «неприятно говорить», и возникло предложение удалить его на Кавказ, в грузинские экзархи³⁴²... В эти годы Филарет был в Москве и не считался с петербургскими толками и «александровской политикой». По-прежнему прямо и открыто защищал он библейское дело и доказывал, что «самое желание читать священные книги есть уже залог нравственного улучшения». На угадываемый вопрос, для чего сие новое заведение, в деле, столь древнем и не подлежащем изменению, как христианство и Библия, Филарет отвечал: «Для чего сие новое заведение? Но что здесь новое? догматы? правила жизни? Но Библейское общество не проповедует никаких, а дает в руки желающим книгу, из которой всегда истинною Церковью были почерпаемы и ныне почерпаются и православные догматы, и чистые правила жизни. Новое общество? Но сие не вносит никакой новости в христианство, не производит ни малейшего изменения в Церкви»... Спросят: «для чего сие заведение иностранного происхождения?» Но, отвечал Филарет, сколь многое у нас «не только иностранного происхождения, но и совершенно иностранное»...

Мнимым ревнителям удалось добиться запрещения Филаретова Катехизиса, под тем предлогом, что в нем «молитвы» – Символ веры и Заповеди – изложены по-русски. Русский перевод Нового Завета не был воспрещен, но библейский перевод был остановлен; и, как вспоминал впоследствии «с глубокою скорбью и ужасом» Киевский митрополит Филарет, из опасения совращений в иудейство «нашли нужным предать огню на кирпичных заводах несколько тысяч экземпляров пяти книг святого пророка Моисея, переведенных на русское наречие в СПб Духовной академии и напечатанных Библейским обществом». На эти действия, совершенные в обход Св. Синода в порядке административного пресечения и устрожения, резко и скорбно отозвался м(итрополит) Филарет. «Не знаю, о чем идет дело, но не представляется иной догадки, как что дело идет о Православии.

Непонятно, кем и как, и почему приведено ныне в сомнение дело, столь чисто и совершенно утвержденное всем, что есть священного на земли. Не великая была бы забота, если бы сомнение угрожало только личности человека, бывшего орудием сего дела; но не угрожает ли оно Иерархии? Не угрожает ли Церкви? Если сомнительно Православие Катехизиса, столь торжественно утвержденного Святейшим Синодом, то не сомнительно ли будет Православие самого Святейшего Синода? Допущение сего сомнения не потрясет ли Иерархии до основания, не возмутит ли мира Церкви? Не произведет ли тяжкого церковного соблазна?» М(итрополит) Серафим успокаивал Филарета, говоря, что о Православии нет и речи, что все сводится к языку, но отказывался «удовлетворительно ответствовать», «почему русский язык не должен иметь места в Катехизисе, а наипаче кратком, который предназначен для малых детей, не знакомых вовсе с славянским языком, а потому неспособных понимать истин веры, которые им излагаются на языке сем»... Запрещение с Катехизиса (в 1828 г.) было снято только тогда, когда все тексты были вставлены по-славянски и был выпущен русский перевод Символа, Молитвы Господней и Заповедей. М(итрополит) Филарет был тяжело потрясен этими событиями. «Дым ест глаза, – писал он своему викарию, – а они говорят: так едок солнечный свет! Задыхаются от дыма и с трудом выговаривают: как вредна вода из источника жизни! Блажен, кто может не только возводить очи свои в горы, но и вовсе бежать туда на чистый воздух, к живой воде!.. Блажен, кто может сидеть в своем углу, оплакивать свои грехи, молиться за Государя и за Церковь, а не имеет нужды участием в общественных делах приобщаться чужим грехам и умножать свои грехи!» Всего более Филарета тревожила недодуманная поспешность и вмешательство мирских лиц, «людей, не призванных ни Богом, ни начальством», и восстающих в дерзком самомнении против поставленных учителей.

Прошли года, и переменились люди. Но тревоги не улеглись. Новый обер-прокурор, С. Д. Нечаев, из старинных московских масонов, держал себя в Синоде, как министр в «Духовном департаменте». К этому времени относится проект

церковного преобразования, который м(итрополит) Филарет характеризует как попытку «учредить над Церковью какую-то протестантскую консисторию из духовных и светских лиц». Этот проект не удался. «Вдруг ни с того, ни с сего, – рассказывает Исмаилов, тогда синодальный чиновник и впоследствии прокурор Грузино-Имеретинской Синодальной Конторы, – появились жандармские доносы на архиереев и членов Св. Синода. Доносы оказывались, большей частью, ложными; архиереи оправдывались, сколько могли, но Синод сильно беспокоился и подозревал, что в доносах участвует сам обер-прокурор, задавшийся целью унижить духовное правительство». Нечаева в 1836 г. сменил граф Протасов³⁴³. Воспитанник иезуитов, окруженный помощниками и советниками из питомцев Полоцкой униатской коллегии, Протасов в своей деятельности явился выразителем какого-то своеобразного бюрократического латинизма, в котором католические симпатии странно сочетались с общим охранительным духом времени. Протасов откровенно задавался целями церковного преобразования. Все прошлое он притязательно заподозривал в неправославии и протестантизме. И, вспоминая слова Златоуста «доброе неведение лучше худого знания», на основании «неведения» стремился преобразовать прежде всего духовную школу. Изгнать вовсе философию, как «нечестивую, безбожную, мятежную науку», не удалось, но часы преподавания были сокращены. Св. Писание было взято под подозрение, еврейский язык казался символом неверия, и самое слово «герменевтика» казалось неприличным, как упоминающее о Гермесе, боге воровства... В преподавании богословия по предначертаниям Протасова должно было вернуться к старой киевской системе; в качестве катехизического образца указывалось «Православное Вероисповедание», которое в 1836 г. и было введено в семинарии в качестве особого предмета преподавания. Кроме Могилы, указывались еще «Камень Веры» (почти целиком переложенный из Беллермина и Бекана) и творения св. Димитрия Ростовского³⁴⁴, выписками из которых тщились заменить систему богословия. Преобразование духовной школы было проведено почти помимо Синода, в порядке обер-

прокурорского доклада Государю. К Синоду Протасов относился самовластно и насильственно, – синодальные собрания свелись к пустой декорации. «Светские то войдут в присутствие, то выйдут, прогуливаются, как на бульваре, и изредка заводят с нами речи, и почти всегда о пустяках», – так рассказывал присутствовавший тогда в Синоде Подольский архиепископ Кирилл. Только м(итрополиту) Филарету было по силам останавливать это своеволие «бритых раскольников», и его присутствие в Синоде тяготило первенстволюбивого обер-прокурора. В 1842 г. удалось от него освободиться, и снова по поводу библейских дел. По анонимному доносу было поднято дело о распространении в непроверенном виде литографированного перевода пророческих книг Ветхого Завета, сделанного студентами Петербургской академии на основании лекций протоиерея о. Г. Павского. Перевод с еврейского был снабжен неудачными и сомнительными примечаниями к мессианским местам. Если и слишком сильно назвать это «нечестивым», то, без сомнения, серьезных возражений он требовал. Но в его распространении был снова усмотрен преступно-мятежный умысел, было наряжено шумное следствие, разосланы грозные запросы с розыском по всей России. М(итрополит) Филарет полагал, что в удовлетворение бесспорной потребности в русской Библии, засвидетельствованной появлением «незаконного» перевода, подлежит возобновить открыто переводческое дело, под высшим смотрением Св. Синода. Он даже ограничивал свои пожелания на первое время, и предлагал сделать сперва новое издание славянской Библии с надписанием глав, с приложением словаря неудобовразумительных слов и «предохранительных толкований» на трудные места; и, вместе с тем, издавать толкование на библейские книги, начиная с пророческих, на основании отеческих толкований. Это предположение вызвало резкое противодействие Протасова, которому удалось склонить совсем одряхлевшего м(итрополита) Серафима подписать составленное в обер-прокурорской канцелярии мнение о том, «чтобы никто ни под каким видом и предлогом не отваживался посягать на переложение

Священного Писания», врученного Богом «не народу», а сословию пастырей и учителей, и распространение которого в народном употреблении угрожает «воспитанием обольстительного и, вместе, и губительного чувства независимости от Церкви и испровержением коренных начал» Православия. М(итрополит) Серафим полагал, что даже составление свода отеческих толкований было бы «излишне и опасно», т. к. «ослабило бы» благоговение, питаемое православными к святым отцам, и предметы веры сделало предметами одного холодного исследования, «будто слово Божие имеет нужду в человеческом оправдании, и народ может быть судьей в делах веры». Несмотря на серьезные возражения м(итрополита) Филарета, усмотревшего здесь дух «латинства», мнение м(итрополита) Серафима получило через обер-прокурора Высочайшее утверждение, и было издано Высочайшее повеление об «охранении книг Св. Писания в настоящем их виде неприкосновенно». М(итрополит) Филарет откровенно выразил свое негодование по этому поводу: «так дела вести нельзя и опасно», «я страшусь за последствия подобных действий, которых не желалось бы, и от которых избавить силен, всеконечно, Един токмо Верховный Кормчий Своей Святой Церкви – Господь Иисус Христос»... С этого времени Филарет уже не вызывался для присутствия в Синоде. В Москве он жил под подозрением и опалой. И при отсылке оставленных им в Петербурге вещей было сделано, как он сам выражался, «тайное изыскание, не заперты ли в сундуках ереси»... Протасов предполагал объявить славянский текст Библии не только неприкосновенным, но и «самодостаточным», наподобие латинской Вульгаты, и воспретить чтение Св. Писания мирянам. «Откуда являются такие люди, и что у них за цель, – писал м(итрополиту) Филарету Григорий, тогда архиепископ Тверской. – Одна мысль о запрещении чтения Св. Писания простым христианам приводит меня в страх. Не могу постигнуть, откуда происходит такое мнение. Не есть ли оно изобретение всегда скрытно действующих актов латинства? Или это мнение есть порождение умножающегося в наше время вольнодумства, дабы потом, как оно прежде поступало с

духовенством западной Церкви, смеяться над нами?» Это мнение угрожает расколом с церковной древностью и ее твердым убеждением «в общей обязанности читать Св. Писание», – конечно, «со всевозможным приготовлением и с надлежащим руководством».

Только в новую александровскую эпоху м(итрополиту) Филарету удалось снова поднять вопрос о переводе Св. Писания, и снова встретилось возражение и препятствие – со стороны нового обер-прокурора, графа А. П. Толстого³⁴⁵, и со стороны Киевского митрополита Филарета³⁴⁶. Доводы приводились прежние. И только после кончины Киевского митрополита в 1858 г. состоялось синодальное определение и Высочайшее повеление о русском переводе Библии. Перевод был распределен между Духовными Академиями, и после синодального просмотра пересматривался м(итрополитом) Филаретом. В 1860 г. вышло Четвероевангелие, в 1862 г. полный Новый Завет. Издание Ветхого Завета началось уже после кончины Филарета, с 1868 г. И тогда увидели свет и прежде запретные опыты перевода прот(оиерея) Павского и архим(андрита) Макария (Глухарева)³⁴⁷. Борьба за русскую Библию была борьбою за свободу православной мысли и за свободу благочестивого любомудрия. И это великое дело Филарета Московского.

Из туманной исторической дали образ м(итрополита) Филарета выступает пред нами в пророческих очертаниях. И снова оживают тревожные призраки давних лет. Многое и многое с тех пор переменилось, но старые соблазны не погасли. В новых и не менее жутких формах нависает над Церковью опасность мирского засилия, руководствуемого рвением не по разуму и не по вере. И снова приходится задумываться о правых путях воцерковления мира, того подлинного воцерковления, которое дает миру мир и благоволение, а не того мнимого, которое и в Церковь вносит мирские соблазны и раздоры. Вновь подозрительная и мнительная немощ покушается на свободу верующей мысли, и в торопливом произволе стремится подавить ее творческие движения, и дать «обратный ход» к прежним временам двусмысленного

молчания. Предчувствованные Филаретом соблазны становятся еще острее, чем в его время. Суд открылся еще более. И в этот час, лукавый и судный, филаретовы заветы могут быть источником вдохновения и ободрения. Они не устарели, но вновь юнеют, ибо сильны тем вечным пламенем веры, которым горела его скорбная и твердая душа.

19. XI –2. XII. 1927 Meudon

Тварь и тварность

Впервые: Православная мысль (Труды Православного Богословского Института в Париже). 1928. № 1. С. 176–212. Печатается по первому изданию.

Се на руках Моих написах стены твоя,
и предо мною еси присне...

Ис. 49:16

Мир тварен. Это значит: мир произошел из ничего. Это значит, что не было мира прежде, чем стал и возник. Стал и возник вместе со временем. Ибо времени не было, когда не было мира. Ибо «время от создания неба и земли исчисляется», как говорил преп. Максим Исповедник³⁴⁸. Только мир существует во времени, – в смене, последовательности, длении. Без мира нет времени. И возникновение мира есть начало времен³⁴⁹. Это начало, по разъяснению св. Василия Великого, не есть еще ни время, ни частица времени, как начало пути не есть еще самый путь. Оно просто и несложно³⁵⁰. Времени не было, – и вдруг, и сразу оно началось. Тварь возникает, *приходит* в бытие, переходит «от несущих во еже быти». Начинает быть. По выражению св. Григория Нисского, «самая ипостась твари начата изменением»³⁵¹, «самый переход из небытия в бытие есть некое движение и изменение в существующее несуществовавшего, предлагаемого по Божественному изволению»³⁵². Это первое возникновение и начало смены и дления, этот «переход» от пустоты к существованию непостижим для мысли. Но он становится понятен и представим от обратного. Мы всегда счисляем время в обратном порядке, из настоящего, из глубины времен, отступая назад во временном ряду; и только вторично умопредставляем и прямой счет. И, отступая назад, к прошлому, на некотором определенном звене, счислимом и счисляемым из середины ряда, мы останавливаемся в отчетливом сознании, что должны остановиться. Понятие начала времен и есть это требование остановиться, этот запрет нескончаемого отступления в прошлое. Неважно, можем ли мы исчислить этот предел отступления в веках и днях. Остается в полной силе самый запрет. Во временном ряду постулируется безусловно *первый* член, перед которым нет предшествующих, нет никаких звеньев, никаких моментов времени, ибо нет никакой смены, – нет самого ряда. Времени предшествует не время, но недлящаяся «высота присносущной вечности»,

celsitudo semperpraesentis aeternitatis, как выражался бл. Августин. Время началось. Но будет некогда, что «времени больше не будет» (Откр.10:6). Прекратится смена. И, разъясняет Дамаскин, «время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или, лучше, – тогда будет один не вечерний день»³⁵³. Временной ряд оборвется, в нем будет *последний* член. Но этот конец и прекращение смены не означает упразднение того, что со временем началось и во времени было и становилось, – не означает возврата или ниспадения в небытие. Времени не будет, но тварь сохранится. Тварный мир может существовать и не во времени. Тварь началась и не прекратится³⁵⁴. Время есть некий линейный *отрезок*, с началом и концом. И потому оно несоизмеримо с вечностью. Ибо время имеет начало. Но в вечности нет смены, нет и начала. *Всевременность* не совпадает с вечностью. *Полнота времен* (omne tempus) не значит еще: *всегда* (semper), как отметил уже бл. Августин³⁵⁵. Бесконечность или нескончаемость не предполагает обязательно безначальности. И тварь можно уподобить геометрической *связке лучей* или полупрямых, от начала или из некоего радианта простирающихся в бесконечность. Однажды изведенный из ничтожества и небытия, в творческом «да будет!» мир имеет *непреложное* и окончательное основание и опору своего бытия. «Творческое слово есть как адамантов мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божьей бесконечности, над бездной собственного ничтожества, – говорил митр(ополит) Филарет. – Ибо не должно воображать слово Божье подобным произносимому слову человеческому, которое, вышед из уст, тотчас прекращается и в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово Его исходит, но не проходит: *глагол Господен пребывает вовеки* (1Пет.1:25)"³⁵⁶. Бог «*во еже быти* сотвори всяческая» (Прем.1:14). И не на время, но навсегда сотворил, – своим творческим глаголом привел тварь *в бытие*. «Ибо утверди вселенную, яже не подвижится» (Пс.92:1).

Мир существует. Но он *начал* существовать. И это значит: *мира могло бы и не быть*. В существовании мира нет никакой

необходимости. Тварное существование не самодостаточно и не самобытно. В самом тварном мире нет ни основания, ни опоры для возникновения и бытия. Самым существованием своим тварь свидетельствует и вопиет о своей тварности, о своей производности и произведенности. Говоря словами бл. Августина, «вопиет, что создана, – вопиет, что сама себя не создала: потому существую, что создана; и не было меня, пока не стала, и не могла произойти от самой себя»... – Clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis...³⁵⁷ Самим существованием Своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возможно только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, «нарицающего не сущая яко сущая» (Рим.4:17). Но неожиданным образом, именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность, или «иносущие», мира Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагают *вне Бога*. И самое "*вне*" полагается только в творении, и творение «из ничего» и есть именно такое полагание некоего «вне», *полагание «другого»* – наряду с Богом. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты, – но в том смысле, что возникает рядом с Богом *вторая*, иносущная ему «сущность», или природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный и самодеятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается *совершенно новая*, внебожественная *действительность*. В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает «другое», что существуют иноприродные капли твари наряду с «безмерным и безграничным морем сущности», как выражался о Боге св. Григорий Богослов³⁵⁸. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это *расстояние природ*. Все удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой*, – οὐ τόπῳ, ἀλλὰ φύσει, по выражению Дамаскина³⁵⁹. И это расстояние никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божьей. Как говорил бл.

Августин, в твари «нет ничего, относящегося к Троице, кроме разве того, что Троица ее создала», – *nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit...*³⁶⁰ И на последних высотах молитвенного восхождения и сближения всегда остается непереходимая грань, всегда усматривается и открывается *живая двойственность Бога и твари*. «Он – Бог, а она – не Бог, – говорил преп. Макарий Египетский о душе. – Он – Господь, а она – раба; Он – Творец, а она – тварь; Он – Создатель, а она – создание, и нет ничего общего между Его и ее естеством»³⁶¹. Всякое пресуществование тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и пременение Бога в тварь. И всякое «смешение» и «слияние» природ исключается. В единой Ипостаси и едином Лице Христа – Богочеловека, при всей полноте взаимного соприкосновения (*περιχώρησις εἰς ἀλλήλας*), две природы остаются в неизменном и непреложном различии; «никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества». Расплывчатое: «из двух природ» халкидонские отцы заменяют твердым и четким: «в двух природах», – и исповеданием *двойного и двоякого единосущия* Богочеловека устанавливают незыблемое и бесспорное мерило и правило веры. Реальное бытие тварного человеческого естества как второго или другого, вне Бога и наряду с Ним, есть необходимая предпосылка для того, чтобы Воплощение совершилось без всякого преложения или превращения Божественного естества. Тварное вне Бога, но соединяется с Ним. Отцы IV века, побуждаемые арианской смутой ясно и отчетливо определить понятие твари, прежде всего, подчеркивали *иноприродность* твари Творящему, в отличие от «единосущия» при рождении, – и ставили это в связь с зависимостью творения от воли и хотения. Все сотворенное, писал св. Афанасий Великий, «нимало не подобно по сущности своему Творцу, но есть вне Его», и потому может и не существовать³⁶². Тварь «"приходит в бытие», составляясь отвне»³⁶³, и нет *никакого сходства* между возникающим из ничего и Сущим Творцом, приводящим из не сущих в бытие³⁶⁴. Творению предшествует хотение и изволение. Творение есть *деяние воли* (*ἐκ βουλήματος*) и потому резко отличается от

Божественного рождения как акта природы (γεννᾶ κατὰ φύσιν)³⁶⁵. Подобное же различие проводит св. Кирилл Александрийский. Рождение совершается «из сущности» и «по природе». Творение есть действие, и совершается не из сущности, и потому тварь инородна творящему³⁶⁶. И, завершая отеческое любомудрие, преп. Иоанн Дамаскин дает такие определения: «Рождение состоит в том, что *из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности*; творение же и создание *извне и не из сущности творящего и созидającego, и совершенно неподобно (по естеству)*». Рождение совершается по «естественной силе рождения» (τῆς υονιότητος φυσικῆς), а творение есть акт хотения и воли (θελήσεως ἔργον)³⁶⁷. Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и потому – самостоятельность и субстанциальность.

Тварь не есть явление, но «сущность». Действительность и субстанциальность тварной природы сказывается и раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее, и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: к Богу и от Бога. Эта двойственность путей не есть простая формальная или логическая возможность, но возможность *реальная*, связанная с наличием силы и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора, самостоятельную решимость и решительность избрания. Без этой самостоятельности в твари ничего не совершается. По выражению св. Григория Богослова, Бог *законоположил* человеческое *самовластие*³⁶⁸, «почтил человека свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему его семена»³⁶⁹. Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И, если путь соединения требует и предполагает ответное и встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность «древнего закона человеческой свободы», как выражался еще св. Иринеи. И для твари не закрыт путь

разъединения, путь гибели и смерти. Нет насилия благодати. И тварь может и в силах губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство. В изначальном и конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению Его жизни. Но это не есть вяжущая необходимость тварной природы. Конечно, вне Бога для твари жизни нет. Но, как удачно выразился бл. Августин, для твари *бытие и жизнь не совпадают*³⁷⁰. И потому возможно *существование в смерти*. Конечно, осуществить и утвердить себя до конца тварь может только через преодоление своей замкнутости, только в Боге. Но и не осуществляя своего призвания, и даже сопротивляясь ему, и через это растрачивая и растеривая сама себя, тварь не перестает быть и существовать. Открыта для нее возможность метафизического самоубийства, но не дано силы на самоупразднение. Тварь неуничтожима, – и не только тварь, утвердившаяся в Боге как в источнике истинного бытия и вечной жизни, но и тварь, определившая себя против Бога. «Преходит образ мира сего» (1Кор.7:31), и прейдет. Но не прейдет самый мир. Ибо создан «во ежи быти». Изменчивы, изменяемы и изменяются его качества и свойства, но непреложны истины его «стихии». И, прежде всего, непреложен «малый мир», человек, и непреложны человеческие ипостаси, творческим изволением Божиим знаменованные и изведенные из небытия. Правда, путь противления и оступничества есть путь небытийственный и погибельный. Но он ведет не к небытию, но к смерти. И смерть есть не конец существования, но *разлучение*, – разлучение души и тела, разлучение твари с Богом. Конечно, зло «не имеет сущности»³⁷¹. Зло не субстанциально, ἀνούσιον, по выражению Дамаскина³⁷². Зло имеет отрицательный и лишительный характер, есть отсутствие и лишение благобытия. И, вместе с тем, «в самом небытии оно имеет свое бытие», – ἐν τῷ μὴ εἶναι τό εἶναι ἔχει, как выражался св. Григорий Нисский³⁷³. В обмане и заблуждении корень и содержание зла. Зло, по меткому выражению одного немецкого богослова, есть «баснословящая ложь». Это – как бы вымысел, но вымысел, заряженный какой-то загадочной энергией и силой. Зло действительно в мире, и в этой действительности действительно. Зло вводит в мир новые

качества, как бы прибавляет к Богозданной действительности нечто, Богом неизволенное и не созданное (хотя и попускаемое). И эта новизна, в известном смысле «не существующая», загадочным образом действительна и сильна. «Бог смерти не сотвори» (Прем.1:13), и, вместе с тем, вся тварь повинна *оброку смерти*, рабству тления (Рим.8:20,21). Через грех вошла в мир смерть (Рим.5:12), и грех, будучи сам мнимо творческим новшеством в мире, свободным порождением тварной воли и «человеческих примыслений», мнимо творит смерть, и как бы устанавливает для твари новый закон существования, некий противозакон. И в известном смысле зло неискоренимо. Ибо вызываемая злом конечная гибель *в вечной муке*, в «воскрешении суда», не равнозначна полному уничтожению и полной отмене бытия, – такой противотворческой мощи, совершенно уравнивающей творческую волю Божию, за злом признать нельзя. Опустошая бытие, зло его не упраздняет. И вот, такая опустошенная, извращенная, лживая и ложная действительность таинственно приемлется в вечности, хотя и в муках неугасающего огня. Вечность мучений, ожидающих «сынов погибельных», с особенной остротой и резкостью свидетельствует о действительности твари как второй и внебожественной природы. Ибо она вызывается упрямым, но свободным противлением, самоутверждением в зле. Так и в становлении, и в распаде, – и в святости, и в гибели, – и в послушании, и в преслушании тварь обнаруживает и свидетельствует свою действительность, как свободный носитель Божественных определений.

Идея твари чужда «естественному» сознанию. Ее не знала античная, эллинистическая мысль. Ее забыла новая философия. Данная в Библии, она раскрывается и опознается в церковном опыте. В идее твари совмещается мотив непреложной и непреходящей действительности мира, как свободного и действенного субъекта (вернее, совокупности взаимодействующих субъектов), и мотив всецелой его несамобытности, всецелой причиненности другим, иноприродным началам. И потому сразу исключается и

допущение безначальности мира, необходимости его существования, и допущение его кончаемости. Тварь не есть ни самосущее *бытие*, ни преходящее *бывание*, – ни вечная "*сущность*", ни призрачное "*явление*". В тварности открывается великое чудо. *Мира могло бы и не быть*. И то, чего могло и не быть, для чего нет неотвратимых причин и оснований, *есть*. В этом загадка и «безумие» для «естественной» мысли. И в ней рождается соблазн разложить и притупить идею твари, подменить ее более прозрачными понятиями. Только от противного уясняется тайна твари, через исключение и запрет всех уклончивых домыслов и догадок.

Бог творит в совершенной свободе. С замечательной тонкостью раскрывает это определение «тонкий доктор» западного средневековья, Дунс Скот: *Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum* («Творение вещей совершается Богом не по какой-либо необходимости существа, или ведения, или воли, но из чистой свободы, которая ничем внешним не подвигается и тем более не понуждается к причинению»³⁷⁴). Однако, определяя Божью свободу в творении, недостаточно отвести грубые представления о принуждении, о внешней необходимости. Само собой ясно, что ни о каком внешнем принуждении речи быть не может, потому что самое «вне» только в творении впервые полагается. В творении Бог определяется только самим Собой, – к творению Он сам Себя определяет. И не так легко раскрыть отсутствие *внутренней* необходимости в этом самоопределении, в откровении Бога *ad extra*. Здесь мысль подстерегают обольстительные соблазны. Вопрос можно поставить в такой форме: относится ли атрибут Творца и Промыслителя к существенным и образующим свойствам Божественного бытия? И от отрицательного ответа обычно удерживает мысль о Божьей неизменяемости. Так именно рассуждал в свое время Ориген³⁷⁵: «Нечестиво и, вместе с тем, нелепо представлять природу Божью неподвижной или праздной, или думать, что благодать некогда не благоволит и всемогущество когда-то (ни над чем) не имело власти»³⁷⁶. Из совершенной сверхвременности и неизменности Божественного бытия Ориген, по удачному выражению Болотова, выводит, «что Богу всегда присущи все Его свойства и определения *в строгом смысле in actu, in statu quo*»³⁷⁷. При этом, «всегда» для Оригена имеет смысл вневременной вечности, а не только «всевременности». «Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без

раба, – рассуждает Ориген, – так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должно существовать все. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим, и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это, в свою очередь, значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь достойно (свойственно) Ему, но что получил только потом, путем некоторого усовершенствования. Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, через что Он называется всемогущим (Вседержителем); и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его как царя и главы»³⁷⁸. Ввиду совершенной неизменяемости Божьей «необходимо, чтобы творения Божьи были созданы Богом от начала, и чтобы не было времени, когда бы их не было». Ибо нельзя допустить, чтобы Бог во времени «от бездеятельности перешел к деятельности». Стало быть, нужно признать, «что все безначально и совечно Богу»³⁷⁹. Из диалектических сетей Оригена выйти непросто. И в самой проблематике заложена бесспорная трудность. «Когда подумаю, чьим Господом был Бог от вечности, если тварь не была вечно, – восклицал бл. Августин, – страшусь что-либо утверждать» (*Cum cogito cuius rei dominus semper fuit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco...*)³⁸⁰. Ориген усложнял вопрос своим неумением отвлечься до конца от времени как смены. Наряду с присносущей и неподвижной вечностью Божественного бытия, он воображал бесконечное течение веков, требовавшее для себя наполнения. И, вместе с тем, всякая последовательность в

определениях представлялась ему под образом реальной временной смены, и потому, выключая смену, он склонялся отрицать и самый порядок или взаимозависимость в определениях. В итоге, он утверждал больше, чем только «совечность» мира Богу, – он *утверждал необходимость* Божественного самораскрытия *ad extra*, *необходимость* извечного откровения и излияния Божьей благодати на «другое», *необходимость* присносущего осуществления всей полноты и всех возможностей Божьей мощи. Иными словами, исходя из понятия неизменяемости Божьей, Ориген приходил к признанию необходимости соприкоснувшегося и безначального Божественного «не-Я» как соусловия и коррелята Божьей полноты и жизни. И в этом вся острота вопроса. *Мира могло бы и не быть*, – в полноте своего смысла, это возможно только тогда, если Бог может и не творить. Если же Бог творит неизбежно, для полноты Своего бытия, тогда миру должно быть, тогда не могло бы не быть мира. Если и отбросить оригеновскую мысль о бесконечности протекшего действительного времени и признать начало времен, остается под вопросом, не принадлежит ли *хотя бы мысль о мире* к безусловной необходимости Божественного бытия. Пусть реальный мир возник со временем, и было, когда его не было, когда не было временной смены. Но образ мира в Божественном ведении и воле не остается ли вечным и присносущим, сопричастным непреложно и неотразимо к полноте Божьего самопознания и самоопределения? И на это указывал против Оригена еще св. Мефодий Олимпский, подчеркивая, что Божественное несовершенство не может зависеть ни от чего, кроме Самого Бога, кроме Его природы³⁸¹. Конечно, Бог творит, единственно, по благодати Своей, и в благодати Божьей единственное основание Его откровения «другому» и самого бытия этого другого, как преемника и предмета этой благодати. Но не должны ли мы мыслить это откровение вечным? И, если должны, – ибо Бог живет в вечности и неизменяемой полноте, – то не значит ли это, что, по крайней мере, «образ мира» от вечности и неизменно соприсутствует Богу, и притом, в неизменяемой полноте своих конкретных определений?.. Нет ли здесь

«необходимости ведения или воли»? Не значит ли это, что в вечном Самосозерцании Бог необходимо сосозерцает и то, *что Он не есть*, что есть не Он, но другое? Не связан ли Бог в своем извечном Самосознании образом Своего «не-Я», хотя бы только как возможного? И в своем Самосознании не принуждается ли Он мыслить и созерцать Себя творческим началом и источником мира как предмета и причастника Своего благоволения? И, с другой стороны, на всем мире лежит Божественная печать, печать непреложности, отблеск Божьей славы. Божье смотрение о мире, неизменный и непреложный Промысл Божий сообщает миру и полную стойкость, и премудрый строй, и некую необходимость. И это мешает понять и почувствовать, что мира могло бы и не быть. Кажется, мы не можем представить себе мира несуществующим без того, чтобы ввести какую-то нечестивую *случайность* или *произвольность* в его существование и возникновение, противоречащие и оскорбительные для Премудрости Божьей. Не ясно ли, что должно быть для мира достаточное основание, *cur sit potius quam non sit*? И это основание должно заключаться в непреложном и извечном изволении и повелении Божьем. Не выходит ли при этом, что, раз мир невозможен без Бога, то и Бог невозможен без мира? И трудность только отодвигается, но не снимается, если ограничиться ссылкой на хронологическое начало действительного существования мира. Ибо, при этом *возможность* мира, *идея мира*, Божественный замысел и изволение о нем остаются вечными и как бы соприисущими Богу.

И нужно прямо сказать, такие допущения равнозначны введению мира во внутритроичную жизнь Божества, как соопределяющего начала. И мы должны их твердо и решительно отвергнуть. Идея мира, Божественный замысел и изволение о мире, конечно, *вечны*, но в каком-то смысле *не совечны* и *не соприисущны* Ему, ибо «разделены» от Его «сущности» Его *хотением*. Лучше сказать, Божественная идея мира вечна *иной* вечностью, нежели Божье существо и самосознание. Как ни парадоксально это различие видов или типов вечности, оно необходимо для выражения бесспорного

различия между *существом (природой)* Божьим и *волей* Божьей. Это различие не вносит в Божественное бытие никакого раздвоения, но «богоприлично» выражает отличие *воли* и *природы*, основное различие, столь остро раскрытое отцами IV века. Идея мира имеет свое основание *не в существе, но в воле* Бога. Бог не столько имеет, сколько *измышляет* идею твари³⁸². И «измышляет» ее в совершенной свободе, и только в силу этого всесвободного измышления и изволения как бы «становится» Творцом, – правда, от века. И, однако, Он мог бы и не творить. Такое «воздержание» от творения нисколько не изменило и не обеднило Божественной природы, не означало бы никакого умаления или ущерба, как и творение мира не обогащает Божьего бытия. Так, от противного, мы можем приблизиться к уразумению творческой свободы Божьей. В каком-то смысле для Бога безразлично, есть мир или нет, – в этом и состоит безусловное всеблаженство или вседовольство Божье, Божественная автаркия. Отсутствие мира означало бы некое вычитание конечного из бесконечного, что должно быть незаметно. И обратно, творение мира есть как бы прибавление конечного к бесконечному, что тоже не дает увеличения. Божью мощь и Божью свободу следует определять как силу творить и созидать, но и как безусловную *власть не творить*. Все эти слова и предположения, конечно, недостаточны и неточны. Все они имеют характер исключений, отрицаний и запретов, а не прямых и положительных определений. Но они нужны для исповедания опыта веры, в котором приоткрыта тайна Божественной свободы. С терпимой неточностью можно сказать, что Бог мог бы допустить или потерпеть вне Себя полное небытие, полное отсутствие существования. Таким предположением не умаляется, но, напротив, четко оттеняется вся безмерность Божественной Любви. Бог творит от безусловного избытка Своих щедрот и благодати, и в этом сказывается Его хотение и свобода. И в этом смысле можно сказать, что мир есть некий *излишек*, и, притом, излишек, нисколько не обогащающий Божью полноту, – нечто сверхдолжное и сверхприданное, чего могло бы и не быть и что есть только через высочайшую и всесовершенную свободу и

неизреченное хотение Божье. Это и значит, что мир тварен и есть «дело хотения» Божьего, θελήσεως ἔργον. Никакое внешнее откровение не принадлежит к необходимому строю внутрибожественной жизни. И творческое откровение не вынуждается благостью Божьей. Оно совершается в совершенной свободе, хотя и в вечности. Поэтому нельзя сказать, что Бог *начал* творить, начал быть, стал Творцом, хотя «быть Творцом» и не принадлежит к определениям Божественной природы, к которой принадлежит Троиединство Ипостасей. В присносущей неизменяемости бытия Божьего нет никакого возникновения, становления, последовательности. И, однако, есть некоторый и всесовершенный строй, до известной степени познаваемый и выразимый в порядке определений и имен Божьих. В этом смысле св. Афанасий Великий³⁸³ и говорил, «что для Бога созидать есть *второе*, а *первое* – рождать», что «то, что от естества» *предваряет* «то, что от изволения»³⁸⁴. Внутри самой совечности и неизменяемости Божественного бытия необходимо проводить различения. В безусловно простой жизни Божьей есть безусловный идеальный или логический порядок (τάξις) Ипостасей, необратимый и непереместительный, уже по одному тому, что есть «единое начало» или «источник» Божества, – и есть счисление: *первое, второе и третье* Лицо³⁸⁵. И подобно этому, можно сказать, что Троический строй *предшествует* воле и мысли Божьей, ибо воля Божья есть общая и нераздельная воля Пресвятой Троицы, как и все действия («энергии») Бржьи. Но, более того, Троичность есть внутреннее самооткровение естества Божьего, всеблаженное и преисполненное. Таким же откровением являются и свойства Божьи. Но Бог свободен в их конкретном раскрытии. Непреложная воля Божья свободно полагает тварь и самую идею твари. Было бы соблазнительной погрешностью называть «измышление» Богом мира «идеальным творением», ибо идея мира и мир идей о мире в целом суть *в Боге*, ἐν τῷ θεῷ, и в Боге ничего тварного быть не может. Но это двусмысленное понятие «идеального творения» с большой ясностью выражает всю полноту различия между необходимостью Троического бытия и свободой Божественного

замысла – изволения о твари. Есть здесь безусловное и неснимаемое различие, отрицание которого ведет к представлению о всем домостроительстве, как о *существенных* актах и состояниях, с *необходимостью* раскрывающих Божественную природу, и, тем самым, к возвышению мира, хотя бы только «умного мира» (χόσμος νοητός), на ненадлежащую степень. Можно, с терпимой смелостью, сказать, что в Божественной идее твари есть некоторая контингентность. И что, если она извечна, то вечна *не вечностью существенной*, но *вечностью свободной*. Свободу Божьего замысла – изволения для самих себя – мы можем пояснить предположением, что эта идея могла бы не быть положена вовсе. Конечно, это – casus irrealis, но в нем нет внутреннего противоречия. Конечно, раз Бог «измыслил» или положил эту идею, у Него были для того основания. Однако прав, думается, был бл. Августин, воспевающая искать «причину воли Божьей»³⁸⁶. Ибо Она ничем не вяжется и не предопределяется. Божественная воля ничем не понуждается «измышлять» мир. От вечности Божья мысль, воспевал св. Григорий Богослов, «созерцала вожденную светлость доброты Своей, равную и, равно, совершенную светозарность трисиянного Божества... *Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира*, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что будет, и что было, и что есть теперь... Для Бога все сливается в одно, *и все держится в мышцах великого Божества*»³⁸⁷. «Вожденная светлость Божественной доброты» не могла быть умножена «образами мира», и только по преизбытку Любви Ум «составляет» их. Они не принадлежат к Троической светозарности, они полагаются волей и хотением. И самые «образы мира» есть излишек и *сверхприданный дар или даяние* Всеблаженной Любви. В самом изволении мира сказывается безмерная Божья свобода.

По выражению св. Афанасия, «Отец творит все словом в Духе»³⁸⁸, – творение есть совокупное и нераздельное действие Пресвятой Троицы. И творит Бог *мыслью*, и мысль становится

делом, – говорит преп. Иоанн Дамаскин³⁸⁹. «Он созерцал все прежде его бытия, от вечности умопредставляя в уме Своем, и каждая вещь получает бытие в определенное время, согласно с *Его вечной изволяющей мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план*³⁹⁰. Эти образы и прообразы предстоящих вещей есть *»предвечный и неизменный совет»* Божий, в котором «начертано все, предопределенное Богом и неукоснительно совершающееся, прежде его бытия»³⁹¹. Этот «совет» Божий вечен и непреложен, предвечен и безначален, ибо неизменно все Божественное. И это – *образ Божий*, второй вид образа, – образ, обращенный к твари³⁹². Дамаскин ссылается при этом на св. Дионисия. Прообразы, говорит Ареопагит, *«суть сущетворные основания, совокупно предшествующие в Боге, что богословие называет «предопределениями» и божественные, и благие изволения, определительные и творческие для всего существующего, согласно которым Сверхсущий и предопределил, и произвел все сущее»*³⁹³. Эти прообразы и идеи, поясняет преп. Максим Исповедник, суть *«самосовершенные и вечные мысли вечного Бога»*³⁹⁴. Этот предвечный совет есть Божий замысел и изволение о мире. И со всей строгостью его нужно отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса, и «переход» от «замысла» (ἐννόημα) к «деянию» (ἔργον) не есть процесс в Божественной идее, но – возникновение, созидание и новополагание реального внебожественного субстрата, множественности тварных субъектов. Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, трансцендентна ему. Мир творится *по идее, согласно* прообразу, – есть его осуществление; но не этот прообраз есть субъект становления. Прообраз есть норма и задание, положенное в Боге. А задание обращено к другому, вне Бога. Это различие и расстояние не снимается никогда. И потому *вечность прообраза*, непреложного и никогда не вовлекаемого во временную смену, совмещается с временной начальностью и становлением носителей предвечных определений. «Вещи, пока они не стали, как бы не были», –

говорил бл. Августин, – *utique non erant*. И поясняет: и были, и не были прежде, чем стали; «*были в ведении Божьем, и не были в их собственной природе*», – *erant in Dei scientia, non erant in sua natura*³⁹⁵.

По разъяснению преп. Максима, тварные существа, «*суть образы и подобия Божественных идей*»³⁹⁶, которым они «причастны»³⁹⁷. В творении Творец осуществляет, «сущетворит и изводит» Свое, предсуществующее в Нем от вечности, ведение³⁹⁸. В творении изводится из «не сущих» новая реальность, которая становится *носителем* Божественной идеи, и осуществить ее должна в своем собственном становлении. При таком понимании всецело преодолевается пантеистический уклон платонической идеологии и стоической теории «семянных слов». Для платонизма характерно отождествление «сущности» в каждой вещи с ее Божественной идеей, – наделение субстанций абсолютными и вечными (безначальными) свойствами и предикатами, и введение «идей» внутрь вещей. Напротив, надлежит со всей строгостью различать *тварное* ядро вещей от *Божественной идеи* о вещах. Тогда и самый последовательный логический реализм освобождается от пантеистического привкуса: реальность общего будет все же только тварною реальностью. Вместе с тем, преодолевается и панлогизм: мысль о вещи, и Божественная мысль – замысел вещи, не есть ее «сущность» или ядро, хотя и самая сущность «логична» («словесна»). Божественный образ в вещах не есть их «субстанция» или «ипостась», не есть носитель их свойств и состояний. Скорее, его можно назвать *истиной вещи*, ее *трансцендентной энтелехией*. Но *истина вещи* и *сущность вещи* совсем не совпадают³⁹⁹.

Исповедание безусловной тварности и несамодостаточности мира приводит к различению в Боге двоякого рода определений и актов. Конечно, мы здесь касаемся предлогов нашего разумения, все слова становятся немymi и неточными, получают апофатический, запретительный, не катафатический, изъявительный смысл. Но святоотеческий пример ободряет в умозрительном исповедании веры. И, как говорил митрополит Филарет, «надобно..., чтобы мы никакую, даже втайне сокровенную, премудрость не почитали для нас чуждой и до нас не принадлежащей, но со смирением устрояли ум свой к Божественному созерцанию»⁴⁰⁰. В своем умозрении мы только не должны переходить пределов положительного откровения и должны ограничиваться истолкованием опыта веры и правила веры, не притязая на большее, чем опознание и вскрытие тех внутренних предпосылок, через которые для нас становится возможным исповедание догматов как умозрительных истин. И нужно сказать, к проводимым нами различениям побуждает весь строй вероучения. В сущности, они уже даны в древнем и исконном различении «теологии» и «икономии». С самого начала христианской истории отцы и учителя Церкви стремились ясно и четко разграничить определения и имена, сказуемые о Боге в порядке богословия – в порядке домостроительства. За этим стоит различие "естества" и "воли". И с этим связано различие в Боге «сущности», «естества» и «того, что около естества», «что относится к естеству». Различение, но не разделение.

«То, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам, – по выражению Дамаскина, – не естество Его, но то, что относится к естеству» (οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν)⁴⁰¹, «нечто, сопровождающее Его природу» (τὶ τῶν παρεπόμενων τῇ φύσει)⁴⁰². И «что есть Он по сущности и естеству, это совершенно непостижимо и неведомо»⁴⁰³. Дамаскин выражает здесь всегдашнюю и основную мысль

восточного богословия: сущность Божья непостижима, а доступны познанию только силы или действия Божьи⁴⁰⁴. И, стало быть, есть некое действительное различие между ними. Это различие связано с отношением Бога к миру. Бог познается и постигается только в меру Своей обращенности и к миру, только в Своем Откровении миру, в Своей «икономии» или домостроительстве. Внутрибожественная жизнь заграждена для твари «светом неприступным» и познается только в порядке запретительного, «апофатического» богословия, через исключение недостаточных и небогоприличных определений и наименований. В письменности доникейского периода это различие нередко получало характер двусмысленный и нечеткий. Космологические мотивы примешивались к определению внутритроичных отношений, и Вторая Ипостась определялась обычно с точки зрения явления или откровения Бога миру, как Бог Откровения, как творческое Слово. И постольку непознаваемость и сверхпостижимость относилась к Отчей Ипостаси, неоткрываемой и неизреченной. Бог открывается только в Логосе, в «Слове изреченном» (λόγος προφορικός) как «в идее и действенной силе», исходящей для устройства твари⁴⁰⁵. С этим связан субординационизм в доникейском богословском раскрытии Троичного догмата. Только отцы IV века в завершенном Троическом богословии получают твердую опору для четкого раскрытия учения об отношении Бога к миру. В делах и творениях Божьих открываются совокупные и нераздельные «действия» (ἐνεργεῖαι) Троицы Единосущной. Но единая «сущность» (οὐσία) Троицы Нераздельной остается за пределами познания и постижимости. Творения, по выражению св. Василия Великого, открывают Божью силу и премудрость, но не самое существо⁴⁰⁶. «Мы утверждаем, – писал он Амфилохию Иконийскому, – что познаем Бога нашего по действиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя действия Его до нас нисходят (αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν), сущность Его остается неприступной». И действия многообразны, а сущность проста⁴⁰⁷. Сущность Божья для человека недомыслима и неизреченна, и ведома только

Единородному и Духу Святому⁴⁰⁸. По выражению св. Григория Богослова, существо Божье есть «Святая Святых, закрываемое и от самих Серафимов и прославляемое Тремя Святынями, которые сходятся в единое Господство и Божество». И весьма несовершенно может тварный ум «оттенить» некий малый «образ истины» в безмерном море Божественной сущности, и не потому, что Бог есть, но потому, *что окрест Его*» (ἐκ τῶν περὶ αὐτόν)⁴⁰⁹. «Божье естество, совершенно непостижимое и ни с чем не сравнимое, – говорит св. Григорий Нисский, – познается только через действия»⁴¹⁰, и не естество, но действия разъясняют все наши слова о Боге⁴¹¹. Естество Божье непостижимо, неименуемо и неизреченно. Множественные и относительные имена, сказуемые о Боге, называют не естество Его или сущность, но *свойства Божьи*. Но свойства Божьи не суть только умопредставляемые или мыслимые признаки, образующие наше человеческое понятие о Боге, – это не отвлечения или примышления. Это – *силы и действия*, действительные, существенные и животворящие обнаружения Божественной Жизни, действительные образы *отношения* Бога к твари, связанные с образом твари в вечном ведении и совете Божьем о ней. И это есть «ведомое Бога» (Рим.1:19: τὸ γινωστὸν τοῦ θεοῦ). Это есть как бы особая область нераздельного, но «многоименитого» Божественного бытия, «божеское просияние и действие», (ἡ θεία ἔλλαμψις καὶ ἐνέργεια), как вслед за «Ареопагитиками» выражается Дамаскин⁴¹². По апостольскому слову, «невидимая бо Его от создания мира творенми помышляема видима суть, и *присносущая сила Его и Божество*» (Рим.1:20: ἥ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης). И это есть откровение или явление Божье: «Бог бо *явил* есть им» (5.19: ἐφάνέρωσεν). Толкуя апостольские слова, преосв. Сильвестр правильно поясняет, что «становятся видимыми не в обманчивом каком-либо, а, конечно, в истинном смысле, не воображаемое только, а в действительности существующее невидимое Божье присутствие, и не призрачная только, а действительно вечная Его сила, и не в мысли только людей, а на самом деле, в действительности сущее Его Божество»⁴¹³. Видимо, ибо явлено и открыто. Ибо Бог не призрачно или из

отдаления, но действительно везде присутствует, – «Иже везде Сый и вся исполняяй, Сокровище Благих и Жизни податель». Это промыслительное вездеприсутствие (отличное от «особенного» или благодатного присутствия Божьего *не везде*) есть *особый* «образ существования» Божьего, отличный от «образа Его существования по Своему собственному естеству»⁴¹⁴. И, вместе с тем, образ существенно действительный или сущий, – и действительное присутствие, а не только *omnipraesentia operativa, sicut agens adest ei in quod agit*. И, если мы «не особенно понимаем», по выражению Златоуста⁴¹⁵, это таинственное вездеприсутствие и этот образ бытия Божьего во внешнем, то, вместе с тем, не подлежит спору, что Бог «всюду находится весь и всецело», «весь во всем», как говорил Дамаскин (ὁλον ὀλικῶς πανταχοῦ ὄν, ὁλον ἐν παντί)⁴¹⁶. Животворящие действия Бога в мире есть *сам Бог*, что исключает разделение, но не снимает различия⁴¹⁷. В раскрытой и систематической форме каппадокийское учение о «сущности» и «действиях» мы находим у неведомого автора таинственных «Ареопагитик», определивших все дальнейшее развитие византийского богословия. Мнимый Дионисий исходит из строгого различия «божественных имен», определяющих внутрибожественную и Троичную жизнь, и выражающих отношение Бога к внешнему⁴¹⁸. Но оба порядка имен говорят о непреложной Божественной действительности. Внутрибожественная жизнь сокрыта от постижения, познается только в отрицаниях и запретах⁴¹⁹, и «кто, видев Бога, понял, что он видел, не Его он видел»⁴²⁰. И, вместе с тем, Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в твари, в своих силах и идеях, – в «промышлениях и благостях, которые исходят от несообщимого Бога изобильным током и которым причащается существующее»⁴²¹, в «сущетворных исхождениях» (οὐσιολοιόν πρόοδον), в «благотворящих промышлениях» (ἀγαθολοιόν πρόνοιαν), отличных, но не отдельных от «сверхсущей сущности» Божьей, от самого Бога, как выражается в схолиях преп. Максим⁴²². Основание этих «исхождений» и как бы исхождения Божьего в Своих промышлениях из Самого Себя (ἐξω εαυτοῦ γίνεταί) – в благости и любви⁴²³. Эти силы не

сливаются с тварными вещами и не суть эти вещи, но их основания и животворящие начала, – прообразы, предопределения, «слова» (λόγοι) и изволения о них, которым они причастны и должны «причащаться»⁴²⁴. Это – не только «начало» и причина, но и задание, и влекущая, запредельная и сверхпредельная цель. Нельзя сильнее, чем в «Ареопагитиках», выразить сразу и различие, и нераздельность Божественной сущности и Божьих сил (το ταυτόν καὶ το ἑτερον)⁴²⁵. Божьи силы, это – лик Божий, обращенный к твари. Не нами воображаемый лик, – не то, что мы видим и как мы видим. Но сущий и живой взор Самого Бога, которым Он изволяет, и животворит, и хранит всячески, – взор всемогущей крепости и сверхизбыточной любви.

Последний чекан учение о силах или действиях Божьих получает в византийском богословии XIV века и всего более у св. Григория Паламы. Он исходит из различения *благодати* и *сущности*. «Божественное и боготворное просияние и благодать не есть сущность, но действие Божье» (ἡ θεία καὶ θεοποίησις ἑλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ)⁴²⁶. На ряде Константинопольских соборов XIV века понятие Божественной энергии получает четкое определение. Есть действительное различие между *сущностью* Божьей и *действием*. Это различие сказывается прежде всего в том, что сущность безусловно несообщима и недостижима для тварей. Твари достигают и приобщаются только действий Божьих. Но через это причастие приходят в подлинное и совершенное общение и единство с Богом, получают «обожение»⁴²⁷. Ибо это есть «естественная и нераздельная сила и действие Божье» (φυσική καὶ ἀχώριστος ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ)⁴²⁸, – «общая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога»⁴²⁹. Действие Божье *исходит из сущности*, но, исходя, *не отделяется от* нее. «Исхождение» (προίεναι) означает «неизглаголанное отличие», не нарушающее «преестественного единства»⁴³⁰. Действие Божье не есть самая сущность Божья, но не есть и акциденция (συμβεβηκός). Ибо оно неизменно и совечно Богу, предсуществует твари и открывает о ней творческую волю Божью. В Боге есть не только сущность, но и

то, что не есть сущность, хотя не есть и акциденция, – Божья воля и действие, – Его сущее, существенное и сущетворное промышленное и власть⁴³¹. Св. Григорий Палама подчеркивает, что непризнание действительного различия между «сущностью» и «энергией» стирает и делает неясной грань между рождением и творением, – и то, и другое оказывается актами сущности. И, как выражался св. Марк Эфесский, бытие и действие тогда вполне и всецело совпадают в равной необходимости. Тогда снимается различие между «сущностью» и «хотением» (θέλησις), тогда Бог только рождает и не творит, не изволяет. Тогда становится неясным различие между предведением и созданием, и тварь оказывается совечно сотворенной⁴³². Сущность есть внутреннее *самобытие* Божье, действие – Его отношения к другому (πρὸς ἕτερον). Бог *есть* Жизнь и *имеет* Жизнь, *есть* Премудрость и *имеет* Премудрость и т. д. Первый ряд выражений относится к несообщимой сущности, второй – к нераздельно разделяемым действиям единой сущности, нисходящим на тварь⁴³³. Ни одно из этих действий не ипостасно, не самоипостасно, и их неисчислимая множественность не вносит никакой сложности в Божественное бытие⁴³⁴. Совокупность Божественных «действий» образует Его предвечную волю, Его замысел-изволение о «другом», Его творческий предвечный совет. Это – сам Бог, но не Его пресуществленная сущность, а Его воля⁴³⁵.

Различение «существа» и «действия» или, можно сказать, – «естества» и «благодати» (φύσις и χάρις) соответствует таинственному различию в Боге «необходимости» и «свободы», понимаемых «богоприлично». В таинственном существе Своем Бог «необходим», не необходимостью принуждения, конечно, но некоей необходимостью естества, которая, по выражению св. Афанасия Великого, «выше и первоначальнее свободного избрания»⁴³⁶. И с дозволительным дерзновением можно сказать: Бог не может не быть троичным в лицах. Троичность Ипостасей выше воли Божьей, есть как бы «необходимость», или «закон», Божественного естества. Эту внутреннюю «необходимость» выражает и понятие «единосущия», и понятие всецелой нераздельности Трех Лиц, как сопребывающих и

сопроницающих друг друга. По суждению преп. Максима Исповедника, было бы неправильно и бесполезно вносить понятие воли во внутреннюю жизнь Божества, для определения отношения Ипостасей, ибо Лица Пресвятой Троицы существуют вместе выше всякого отношения и действия, и Своим бытием уже определяют отношение⁴³⁷. Общая и нераздельная, «естественная» воля Божья свободна. В действовании и действиях Своих Бог свободен. И потому надлежит при догматическом исповедании взаимных отношений Божественных Ипостасей найти такие выражения, при которых исключаются все космологические мотивы, всякое отношение к тварному бытию и его судьбам, к творению и ново-творению. Ибо не Божественное домостроительство или откровение Божье есть основание Троического бытия. Тайна внутрибожественной жизни должна быть представлена в совершенном, но «богоприличном» отвлечении от домостроительства, и Ипостасные свойства Лиц должны быть определены вне всякого отношения к бытию твари, но только по отношению между Собой. Этим нисколько не затеняется живое отношение Бога, именно, как Троичного в Лицах, к твари, не закрывается различие в отношении различных Ипостасей к твари. Но этим устанавливается верная перспектива. Весь смысл догматического раскрытия в церковном вероучении изначально данного ведения о Божестве Христа сводится к последовательному отвлечению всех предикатов, относящихся к Его Божественному снисхождению, характеризующих Его как Творца и Искупителя, как Демиурга и Спасителя, для того, чтобы понять Его Божество в свете внутренней жизни Божеского естества и сущности. Творческое отношение Слова к миру прямо исповедуется в Никейском символе, – *Им же вся быша*. Не только потому быша, что Слово – Бог, но и потому, что Слово есть Слово Божье, Бог-Слово. И, вместе с тем, никто иной, как Великий Афанасий, с величайшей твердостью и остротой исключает демиургический момент из учения о Рождении Слова. Рождение Слова не предполагает бытия, ни даже замысла о мире. Если бы мир и не был сотворен, Слово было бы в полноте Своего божества, ибо Слово есть Сын *по естеству*

(ὁὶός κατὰ φύσιν). «Если бы угодно было Богу не творить тварей, тем не менее, было бы Слово у Бога, и в Нем был бы Отец», – говорил св. Афанасий; и при том, что тварям невозможно получить бытие иначе, как через Слово⁴³⁸. Твари созданы Словом и через Слово, «по образу» Слова, «по образу образа» Отчего, как выражался еще св. Мефодий Олимпский⁴³⁹. Творение предполагает Троичность, и печать Троичности лежит на всей твари. Именно поэтому и не подобает вносить космологические мотивы в определение внутритроичного бытия. И, вместе с тем, можно сказать, Троичностью исчерпывается естественная полнота Божьей сущности, и потому замысел-изволение о мире есть *творческий акт*, деяние воли, – *излишек* Божественной любви, дар и благодать.

Различение имен, называющих Бога в себе, Бога как Сущего и Бога в откровении, домостроительстве, действии, – не есть только субъективное различие в силу нашего образа, расчленяющего умопредставления; оно имеет объективный и онтологический смысл и выражает безусловную свободу Божественного творчества и действия. И это относится и к домостроительству спасения. Совет Божий о спасении и искуплении есть совет вечный и превечный, «предвечное определение» (Еф.3:11), «домостроительство тайны, от века в Боге сокровенной» (Еф.3:9). Сын Божий от века предопределен к Воплощению и Кресту, и потому есть «Агнец, предуведенный прежде сложения мира», «Агнец, законченный от сложения мира» (1Пет.1:19,20; Откр.13:8). Но это «предопределение» (πρόθεσις) не принадлежит к «естественной» необходимости Божьей природы, не есть «дело природы, но образ домостроительного снисхождения», как выражался Дамаскин⁴⁴⁰. Это – деяние Божественной любви, – *также возлюби Бог мир...* И потому определения, относящиеся к домостроительству спасения, не совпадают с теми, которыми выражается ипостасное бытие Второго Лица. В Божественном Откровении нет необходимости. И это выражает понятие Божественного всеблаженства. Откровение есть дело любви и свободы, и потому оно не вносит никакого изменения в Божественное естество⁴⁴¹. Не вносит именно потому, что для него нет

«естественных» оснований. Все основание мира — в Божественной свободе, в свободе любви.

От вечности Бог измышляет образ мира. И это *свободное* изволение есть *непреложный* совет. Но эта непреложность свершившегося изволения нисколько не говорит о его необходимости. Непреложность Божественной воли коренится в Его высочайшей свободе. И потому она не связывает свободу и в твари. Может быть, здесь уместно вспомнить схоластическое различие *Absoluta* и *potentia ordinata*.

И сообразно замыслу-изволению Божьему из не сущих «водружается» тварь и с ней время. Во временном становлении тварь должна придти свободным восхождением своим в меру Божественного о ней смотра, в меру предвечного образа и предопределения о ней. Для твари Божественный образ мира всегда остается запредельным и потусторонним *по природе*. Она *связана* с ним непреложно и неразлучно, связана в самом противлении своем. Ибо этот «образ», или «идея», твари есть, в то же время, воля Божья (θελητική ἐννοια) и сила Божья, которою создана и содержится тварь; и благоволительный совет Творца не упраздняется непослушанием творения, но через это непослушание становится или оказывается для отступивших судом, силой гнева, огнем пополающим. В Божественном образе и совете содержится «всякая тварь», т. е. каждая тварная ипостась в ее нерушимом и неповторимом лике. Бог от вечности видит и изволяет каждого и всех во всей полноте конкретной судьбы и облика, попусцием созерцая и грех. И, если, по тайнозрению преп. Симеона Нового Богослова, в будущем веке «Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого глаза не сводя, так что каждому из них будет казаться, что на него Он смотрит, беседует с ним и приветствует его», и при этом, «пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, инаковым для другого»⁴⁴², – подобным образом в изволяющем совете своем Бог от вечности видит все бесчисленные мириады тварных ипостасей, изволяет их и каждой предъявляет Себя инаковым, и в этом состоит «неразделяемое разделение» Его благодати, или

энергии – «тысячеипостасной», по дерзновенному выражению св. Григория Паламы⁴⁴³, ибо тысячам и тьмам тысяч ипостасей она благоволительно уделяется. Каждая ипостась запечатлена особым лучом Божьей изволяющей любви и воли в самом бытии и существовании своем. И в этом смысле в Боге есть все, – в «образе» (ἐν ἰδέᾳ καὶ παραδείγματι), но не *по природе* своей, бесконечно удаленной от несозданного естества. Это удаление пронизано Божьей любовью, Его непроницаемость снята в Воплощении Слова. Но оно остается. *Образ твари* в Боге запределен тварному естеству и не совпадает с «образом Божьим» в твари. В чем бы ни полагать «образ Божий» в человеке, он есть характеристика и момент его сотворенного естества, – *он тварен*. Это – некое «подобие», отражение⁴⁴⁴. Но над образом всегда сияет Первообраз, иногда радостотворным, иногда грозящим светом. Сияет, как призвание и норма. В твари над ее естеством поставлено сверхприродное задание, задание свободного и в свободе утвержденного причастия и общения с Богом. Это задание превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте. Это задание есть призыв, и призыв, осуществимый только через *самоопределение* и подвиг твари. Потому реален в своей свободе и свободен в своей реальности процесс тварного становления, и в нем свершается и сбывается небывшее. Ибо он направляется *заданием*. В нем есть место для творчества, для новосозидания, – и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового. Область творчества определяется противоположностью *естества* и *задания*. В известном смысле и задание «естественно» и свойственно свершителю творческих актов, так что выполнение этого задания есть, некоторым образом, и осуществление субъектом *самого себя*. И, вместе с тем, это «я», творчески осуществимое и осуществляемое, не есть «естественное» и эмпирическое «я», – так что такое «осуществление себя» есть разрыв и скачок из порядка естества в порядок благодати. Ибо это осуществление есть стяжание Духа, причастие Богу. Только в этом «общении» с Богом человек становится «собой», а в разобщении с Богом и в замыкании себя ниспадает ниже самого себя. Но, вместе с тем,

не из себя сам себя осуществляет. Ибо задание запредельно естеству, есть требование живой и свободной встречи, и соединения с Богом. Мир иносушен Богу. И потому только через тварное становление осуществим замысел Божий о мире, – ибо этот замысел не есть субстрат или субстанция, становящаяся и самоисполняющаяся, но мера и венец для становления другого. Поэтому, с другой стороны, тварный процесс не есть развитие или не только развитие. Его смысл не в том, чтобы раскрыть или проявить врожденные или «естественные» задатки, или не только в этом. И к тому же, последнее и высшее самоопределение тварного естества изливается в пламенеющем порыве к преодолению самого себя, κίνησις ὑπὲρ φύσιν, – по выражению преп. Максима⁴⁴⁵. И на это влечение отвечает помазующее нисхождение благодати, венчающее тварный подвиг. Предел и цель тварного стремления и становления – в *обожении* (θέωσις), или *боготворении* (θεοποίησις). Но и в нем сохранится непреложная грань естеств, – исключается всякое пресуществование твари. Правда, по выражению св. Василия Великого, сохраненному св. Григорием Богословом, тварь «имеет повеление стать богом»⁴⁴⁶. Но это «боготворение» есть именно *общение* с Богом, *причастие* (μετουσία) Его жизни и дарам, и, через то, достижение некоторых свойств, богоподобных и богообразных. Помазанные и запечатленные Духом люди становятся *сообразными* Божьему изволению о них, *сообразными* Божественному своему образу, или *прообразу*, и через то «сообразными Богу» (σύμμορφοι θεῷ)⁴⁴⁷. Через Воплощение Слова начаток человеческого естества привит непреложно к Божественной жизни, и всякой твари открыт путь к общению этой Жизни, путь *усыновления* Богу. По выражению св. Афанасия, Слово «стало человеком, чтобы в Себе обожить (θεοποίησθαι) нас»⁴⁴⁸, чтобы «сыны человеческие стали сынами Божьими»⁴⁴⁹. Но это «обожение» совершилось в том, что Христос, Слово Воплощенно, сделал нас «духоприемными», «приготовил нам как вознесение и воскресение, так и вселение и присвоение Духа»⁴⁵⁰. Через «плотоносного Бога» мы соделались «духоносными человеками», сынами «по благодати», «сынами Божьими в

подобии Сына Божьего»⁴⁵¹. И, таким образом, вновь обретено то, что было утрачено в грехопадении, когда «преступление заповеди возвратило человека в его «естественное состояние»⁴⁵², над которым он был поднят в первом усыновлении, или рождении от Бога, совпадавшем с первотворением⁴⁵³. Любимое выражение св. Афанасия и св. Григория Богослова⁴⁵⁴ θεόν γενέσθαι находит себе дополняющее истолкование в речениях двух других святых каппадокийцев: ὁμοίως πρὸς τὸν θεόν⁴⁵⁵. Если св. Макарий Египетский и говорит об «изменении» духоносных душ «в Божеское естество», о «причастии Божеского естества»⁴⁵⁶, то это причастие он понимает, как κράσις δι' ὅλον, т. е. как некое «смешение» двух, при сохранении свойств и сущности каждого⁴⁵⁷. И к тому же, он подчеркивает, что «Божественная Троица вселяется в душе, которая, при содействии Божественной благодати, блюдет себя чистой, – не как Она Сама в Себе есть, ибо неместима для всякой твари, – но по мере способности и удобоприемлемости человека»⁴⁵⁸. Четкие формулы и здесь установились не сразу, но с самого начала со всей четкостью сознавалась непреходимая грань природ и проводилось различие между понятиями κατ' οὐσίαν или κατὰ φύσιν и κατὰ μετουσίαν. Полную твердость понятие «обожение» получило тогда, когда раскрылось до конца учение о «действиях» Божьих. В этом отношении выразительно учение преп. Максима. *«По благодати, а не по естеству совершается спасение спасенных»*⁴⁵⁹ и, если *«во Христе по существу обитала телесно вся полнота Божества, то в нас, по благодати, неполнота Божества»*⁴⁶⁰. Грядущее и чаемое «обожение» есть *уподобление по благодати* (καὶ φανῶμεν αὐτῷ ὁμοιοὶ κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέωσιν)⁴⁶¹. И, становясь участниками Божественной жизни «в единстве любви», «всецело и целостно сопроникаясь с целым Богом» (ὅλος ὁλῶ περιχώρησας ὀλικῶς τῷ θεῷ), усваивая *все Божественное*, тварь остается вне существа Божьего (χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος)⁴⁶². И всего примечательнее то, что обожаящую благодать преп. Максим прямо отождествляет с изволением Божьим о творении, с творческим «да будет»⁴⁶³. В подвиге стяжания Духа человеческая ипостась становится

носителем и сосудом благодати, как бы пропитывается и пронизывается Ею, и в этом исполняется творческая воля Божья, для того и изведшая не сущее во еже быти, чтобы *прियाть приходящих* в общение Свое. И самое творческое изволение о всех и о каждом есть уже нисходящий ток благодати. Но не все отверзают Толкующему Творцу и Богу. В свободе должно ответным движением раскрыться человеческое естество, преодолеть замкнутость природы и, можно сказать, в самоотречении *прियाть* ту таинственно страшную и неисповедимую сугубо естественность, ради которой и создан мир. Ибо создан он, чтобы быть и стать Церковью, Телом Христовым. В том смысл истории, чтобы свобода твари ответила *приятием* на предвечный совет Божий, ответила и словом, и делом. В обетованной сугубо естественности Церкви от начала утверждена действительность тварного естества. Тварь есть *другое*, вторая природа, изволенная, и из ничтожества изведенная Божьей свободой для свободы. В свободе должна она стать сообразной той творческой мере, через которую она и есть, и движется, и существует. Она не есть эта мера, но и эта мера еще не есть она. Таинственным образом человеческая свобода становится неким «ограничением» Божьего всемогущества, ибо не в насилии, а только в свободе благоволит Бог спасать тварь. Тварь есть *другое*, и потому в ней самой должен совершиться процесс восхождения к Богу, и совершиться ее силами, конечно, Богу споспешествуя. В Церкви увенчивается тварный подвиг, и спасается, восстанавливается в своей полноте и действительности тварь. И в Церкви повторяется или, вернее, продолжается тайна и чудо двух естеств. Как Тело Христово, Церковь есть некое «восполнение Христа», – по выражению Святителя Феофана, «подобно тому, как древо есть исполнение семени»⁴⁶⁴. И неразрывно соединена Она со Своим главою. «Как в раскаленном железе мы, обыкновенно, видим не железо, потому что свойства железа совершенно закрываются огнем, – говорит Николай Кавасила в своем «Изъяснении Божественной литургии», – так, если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том самом виде, как Она соединена с Христом и участвует в

плоти Его, то увидели бы Ее не чем другим, как только Телом Господним»⁴⁶⁵. В Церкви через единение с Христом в Духе навсегда утверждена и укреплена тварь.

Медон под Парижем 1927

Идея творения в христианской философии

Впервые (на фр. яз.): L'idée de la création dans la philosophie chrétienne // Logos: Revue Internationale de la Synthèse Orthodoxe. 1928. № 1. P. 3–30. Печатается в переводе с первого издания.

Horror est intendere in eam,
horror honoris et tremor amoris
Augustini Confessiones XII. 14⁴⁶⁶

Философия для верующего есть исповедование веры, умозрительное осмысление христианских догматов. Это не означает, что в догматических сокровищницах Святой Церкви можно почерпнуть четкие ответы и определенные формулы для всех вопросов метафизики. Верующий философ не избавлен от необходимости выйти на дорогу поиска. Но его отправная точка будет совсем иной, чем у неверующего или недоверчивого философа. Его отправной точкой будет Божественное Откровение, данное и хранимое в харизматическом опыте Церкви, заключенное в Писании, в Символе веры, у святых отцов, в литургическом действе. Вот неиссякаемый источник вдохновения для мысли, источник не внешний и не навязанный чьей-то волей. Философ-христианин живет в Церкви, участвует в ее жизни. Метод христианской философии не есть метод согласования и примирения истин природы с законами веры. Христианский мыслитель не делает различий между верой и разумом. Христианская философия *начинается* с истин веры и в них обнаруживает свет разума. Можно сказать, что христианские догматы уже содержат в себе в качестве предпосылок всю метафизику, метафизику истинную и неоспоримую. Дело философа-христианина найти, определить и объяснить эти послышки. Это умозрительная интерпретация христианского символа веры. Представление об аскетизме, предварительное аскетическое знание дает больше, чем любая методология. Опыт философа, претворяясь в религиозную практику, преобразуется *качественно*. Поскольку главным

объектом догматического опыта является Иисус Христос, можно сказать, что вся христианская философия – это лишь умозрительное истолкование христологического догмата, Халкедонского догмата

Религиозный опыт есть *встреча двух*. В этой встрече выражена высшая трансцендентность Бога, *абсолютная двойственность* Бога и творения. Даже на самых высших ступенях мистического восхождения происходит встреча *двух сущностей разной природы*. Между Богом и творением существует абсолютная дистанция, и это *дистанция по природе* (πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπῳ ἄλλα φύσει)⁴⁶⁷, как говорит преп. Иоанн Дамаскин⁴⁶⁸. Никакое претворение человеческой природы в божественную невозможно, как невозможно никакое слияние или смешение различных природ. Даже соединившись в единой личности Христа, две невидимые природы не теряют своего непреодолимого различия, и каждая из них сохраняет собственный способ существования. И послание Священного Халкидонского собора, где говорится о *двойственной принадлежности* Христа – Богу Отцу, как божественной сущности и людям, как человеческой сущности – утверждает *действительное существование второй природы – иной, внебожественной природы Христа*. Две различные природы, встретившись, соединились самым тесным образом в одной неделимой ипостаси. Но, несмотря на их идиоматическую общность (ἀντίδοσις ἰδιωμάτων ὅτι περὶχώρησις εἰς ἀλλήλας)⁴⁶⁹, несмотря на их неразрывное слияние, это *две природы*. Их соединение – это новый, недавно свершившийся факт, это новое деяние любви и свободной божественной воли, которое не следует необходимо ни из Божественной сущности, ни из организации тварного человека. Поэтому Воплощение стало возможно без какого-либо преобразования Божественной природы. Божественная природа не преобразуется, *но иная природа приобщается к Божественной Жизни*. Следовательно, существуют две отдельных, различных природы, каждая из которых обладает собственной реальной сущностью, собственным способом бытия.

Дуализм Бога и мира – это не просто логическая антитеза абсолютного и относительного, бесконечного и конечного; в данной антитезе эти понятия относительны и взаимодополняемы – они могут существовать только в паре. Это также и не двойственность принципов. По той причине, что творение не является самостоятельным принципом, несмотря на то, что оно, как подлинная реальность, существует и вне Бога. Но это реальность производная – природа ее гетерономна, зависима по своей сути, она не несет в себе причины собственного бытия – *curpotius sit quam non sit*, – не может существовать сама по себе. Творение есть субстанция по-преимуществу относительная, смежная, но все же реальная и нетленная *субстанция*, иная, внебожественная субстанция. Без сомнения, факт творения свидетельствует о существовании Бога, как высшей Первопричины мира. «Вот, наконец, есть небо и земля. Они вопиют, что были созданы, – говорит св. Августин. – Они вопиют и о том, что создали себя не сами: раз мы существуем, значит, мы были созданы. Мы не существовали до бытия, как, если бы могли создать себя сами»⁴⁷⁰.

Без Бога, без Его творческой воли мир не может ни возникнуть, ни существовать. Причина и основа мира лежат *вне* его: в Божественной воле. Существование мира есть чудо Божественной любви и милосердия. Хотя то, что этот мирок может существовать рядом с Богом, для Которого он ничто, – само по себе загадка. К чему это парадоксальное дополнение абсолютной бесконечности Божественной Сущности? Тайна, неразрешимая загадка бесконечной любви.

Итак, тварь существует *рядом с Богом* – как *якобы самостоятельная* реальность, поскольку подлинность бытия и собственной сущности твари в первую очередь подтверждается ее *свободой*. Свобода – это больше, чем воля предпочесть пассивность или выбор; возможность выбора есть ее начало и обязательное условие. Перед тварью открыты два пути: *к Богу и от Бога*, путь *единения* и путь *разделения*. Человек должен самостоятельно сделать выбор и самостоятельно определиться через этот выбор. В послушании и непослушании, в честном приобретении и (тайном) воровстве другого проявляется и

осуществляется та же свобода. Два пути представляются не как формальная или логическая возможность, но как возможность действительная. И человеку даются силы не только для выбора, но и для преодоления избранного пути и настойчивости в выборе. Без сомнения, восхождение к Богу возможно лишь при условии встречного Божественного снисхождения, если мы сподобимся такой благодати. Но даже милость Божия не лишает человека свободы, потому что Бог ничего не совершает в человеке без его на то соизволения. «Древний закон человеческой свободы, – говорит св. Ириней, – отрицает всякую нарочную или насильственную благодать». С другой стороны, путь отлучения – это путь к пропасти и вечной смерти. Итак, тварь наделена способностью к онтологическому самоубийству и силами для его осуществления. Тварь должна *добровольным старанием* приблизиться к Богу, но может *добровольным же старанием* и отлучиться от Него. В такой свободе выражается *сущностная реальность* тварного естества. Без сомнения, тварь создана и предназначена к стяжанию Божественной славы через единение с Богом. Но стяжание этой славы не является *необходимостью* для *тварного естества*. Скорее, можно сказать, что оно является нормой, вне которой тварь не может осуществить себя, ибо осуществить себя для твари означает превзойти самое себя; но пренебрежение этой нормой не влечет необходимо за собой уничтожение твари. Существует призвание, – но не неизбежное предназначение – твари к свободе. Тварь есть предмет совершенно реального процесса, и ей дано образовывать себя самостоятельно, по своей свободной воле.

Тварь может осуществить себя, только выйдя за собственные границы, – она может стать собой, лишь поднявшись над своей собственной природой – через стяжание благодати и единение с Богом. Но даже, если тварь не достигает этой цели, если она сбивается с пути, упорствует, противится Божественному призыву, и по своему упорству и противлению в определенном смысле *перестает жить*, – она ничуть не перестает существовать. «Ибо *быть* для нее означает не то же, что *жить*»⁴⁷¹. Тварь вольна совершить

онтологическое самоубийство, но не имеет власти уничтожить себя, освободиться от существования. Тварь нерушима в своем существовании и в своих составных формах, и она никогда не уничтожится: это истинно не только для тварей, сподобившихся вечной жизни в Боге, но и для тварей, отлучившихся от Бога, восставших против Бога и упорствующих в своем отлучении и противлении. Мир сотворенный не будет уничтожен. Через fiat⁴⁷² Творца он неизбежно обречен на вечное существование. У Бога были свои причины создавать мир, и создавать его таким, каков он есть. Бог создал его, чтобы он сподобился Его славы, Его радости, чтобы он причастился Божественной жизни. Бог привел его к жизни вечной, а не на какое-то время. А, если твари не хотят *подняться навстречу* Богу, отступают от Него, закон творения от этого не меняется, но *цель*, которую Бог поставил перед своими тварями, остается недостигнутой: они пребывают в своих узких границах, но им не дано опуститься ниже той таинственной черты, что отделяет существование от несуществования. Упорство в отлучении становится затем причиной адских казней, и эти муки *будут вечными*, ибо закон Божий дан раз и навсегда. Было бы непростительной оплошностью воображать, будто Бог обрекает грешников на вечное существование *ради наказания*. Это вечное существование непосредственно следует из высшей непреложности первоосновного закона, которым мир был создан из небытия – чтобы никогда не исчезнуть. И, если для праведных эта непреложность, это предназначение к вечному, не имеющему конца существованию, воплотится в Царствии небесном, источнике высшей радости и блаженства, – для нечестивых, которые своей несправедливой волей отказываются от вечной Жизни, она станет источником бесконечных мучений. Разумеется, путь отлучения и противления есть смертный путь, но это путь действительный и вечный. Тварь не может уничтожить себя сама. Нет исхода вне существования для тех, кто был вызван из небытия Божественной волей и мудростью. Вечная смерть – это не возвращение в небытие, не прекращение существования, а *порочный способ существования*. Путь зла есть путь вечной гибели, но

погибель эта – не полное уничтожение. Несомненно, в некотором смысле, зло – это не более, чем ущербное или недостаточное бытие, оно не имеет собственной сущности и природы, оно «несущностно» – ἀνούσιον, как говорит св. Иоанн Дамаскин⁴⁷³, – но оно действительно, как активная сила, и более того, оно действительно в своих результатах, разрушительных, но вполне определенных. Зло носит отрицательный или губительный характер, но оно совершенно реально в своей ужасающей пустоте. Оно обладает таинственной силой подражать созиданию, но плодом этого подражания является разрушение. Зло опустошает и извращает, и в том случае, если оно продолжает быть, продолжают быть и все опустошения и извращения – и хуже того: извращенное существование переходит в вечность – без сомнения, вечность адскую. Зло – это пустота небытия, но пустота совершенно действительная. Оно поглощает существа. Зло – это больше, чем отсутствие бытия, это *положительное небытие*. Зло производит в мире *новые сущности* – ложные, но действительные и явные сущности. Зло обладает ложно-созидательной силой. Оно способно *добавить* новых качеств тому, что создано Богом: сотворить то, что не сотворено Богом, чего не пожелал сотворить Бог, и Бог терпит это не из потворства и благоволения, но просто по Своему попущению. «Бог не сотворил смерти... Ибо Он создал все для бытия» (ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων; ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα)⁴⁷⁴ (Прем.1:13,14)⁴⁷⁵. Но мир находится в рабстве у тления (ἡ δουλείας τῆς φθορᾶς⁴⁷⁶, Рим.8:21), и грехом смерть войдет в мир (καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν)⁴⁷⁷ (Рим.5:12). Грех, как новое *ложно-приобретенное качество* бытия в мире, есть свободный и добровольный продукт твари, именно грех сотворил смерть и подчинил ей всякую тварь. Грех установил в мире новые законы. Когда это ложное приобретение человека предстанет на Страшный Суд, силе Божией Любви не преодолеть ни упорства «сынов погибели», ни разрушений, произведенных грехом. Парадоксальным образом вечные муки ада подтверждают сущностную реальность твари.

Твари наделены способностью к противлению и упорством в непослушании Богу. В стремлении ли к Богу, в отлучении ли от Него, в благодати ли, на пути ли к гибели, тварь являет свою подлинную сущность, свободу своего существования. Тварь можно определить, как *сущность, не имеющую в себе самой причин быть, могущую вовсе не быть у не могущую самостоятельно начать быть, которой необходим Иной для того, чтобы быть, имеющую начало, но не имеющую конца* – ни через саму себя, ни через Бога.

Мир начался. Он имел хронологическое начало. Без сомнения, мир создан *не во времени, а вместе со временем*, – *procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*, – говорит св. Августин⁴⁷⁸. В православном вероисповедовании Иисус Христос «есть Творец не одних вещей, но и времени, в которых они обрели существование»⁴⁷⁹. Во времени, как в действительной последовательности и длительности, существуют одни твари. *Не будь созданного мира – не было бы и времени*. Сотворение мира есть также и сотворение времени. Впрочем, мир может существовать и вне времени, и настанет день, когда он перейдет в чудесное бытие, где «времени больше не будет» (Откр.10:6); но пока такой образ бытия совершенно невообразим для нас. После воскресения не станет череды минут, дней и ночей, но для праведных наступит день вечный, будет по-преимуществу день безвечерний, по выражению преп. Иоанна Дамаскина, – а для неправедных – бесконечная ночь⁴⁸⁰. *Придет конец* и череде мгновений, и смене времен, но их окончание не будет окончанием существования тварной природы. У времени было начало, был свой первый предел. Начало времен мы можем лишь вообразить, восстановив временную цепочку, уходящую в прошлое, – *на этой точке, как мы предполагаем, мы должны будем остановиться...* Она будет самым первым пределом, прежде которого никаких пределов не было, не было никаких временных отрезков, потому что не было времени. Не имеет значения, можно ли осуществить подобную операцию на практике, можно ли определить начало мира в веках. Но предполагаемая отправная хронологическая точка – понятие совершенно доступное. Время

не началось во времени. Однако оно началось. Это было *чистое начало* – начало всего, что начинается, что началось с перемены и выхода из небытия. Мы не можем вообразить себе прямо этот переход из небытия к бытию, так же, как и переход от Божественной вечности, – «присносущей высоты вечности» – *celestudine semperpraesentis aetemitatis*, как говорит бл. Августин, к продолжительности и последовательности времени⁴⁸¹. Но мы можем вообразить себе обратное – невозможность бесконечного движения назад. Между вечностью и временем лежит *hiatus* – абсолютная зияющая пропасть.

Мир существует. Но он не мог начать существовать сам по себе. Он не имеет в себе ни причины для начала существования, ни опоры для его продолжения. Напротив, в его существовании есть элемент *чистой случайности*. Вполне могло статься, что мир не существовал бы. В несуществовании мира нет никакого абсурдного противоречия. Существование мира случайно, это чистая и абсолютная случайность. Мир не есть реальность, существование которой необходимо. Напротив, можно определить тварь как *реальность, которая могла бы не существовать вовсе*, поскольку существование ее зависит от причины, находящейся вне ее, и более того, от причины совершенно свободной. Бытие мира есть *истина факта* (по выражению Лейбница)⁴⁸², – а не логическая истина, следующая из умозрительных аксиом. Невыводимость этой истины логическим путем составляет характерное свойство творения. В необходимой цепи событий имеется абсолютный разрыв. И в этом разрыве обычному сознанию видится нечто парадоксальное и загадочное – поскольку ум всегда ищет необходимые причины всякого бытия. Но бытие мира не имеет в себе причин, существование которых предполагало бы обязательное существование мира...

Нужно выделить две составляющие идеи творения. Сразу скажем, что творение исключает *всякую единосущность* производящей причины и производного явления. Мир был сотворен – иными словами, был *выведен из небытия*, из абсолютного ничто. Актом творения из пустоты была создана *совершенно новая реальность*. Своим созидательным "*fiat*" «Бог

назвал несуществующее как существующее» (καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα⁴⁸³; Рим.4:17). Творение противостоит всему созданному из себя, имеющему причиной свою собственную природу. Вечным порождением Бог, в силу *плодотворности Своей природы*, τῆς γονιμότητος φυσικῆς⁴⁸⁴, по выражению св. Иоанна Дамаскина, породил Глагол единосущный. Природная плодотворность есть способность порождать *из самого себя*, из *своей сущности* или *своего естества* – *единосущных себе*, ὁμοιον κατὰ φύσιν, ὁμοιον κατ' οὐσίαν⁴⁸⁵. В этом есть некая естественная необходимость. Порождение происходит изнутри Божественной природы. Но творение есть *волевой* и совершенно свободный акт (θελήσεως ἔργον⁴⁸⁶). Творением Бог вызвал к существованию совершенно *инокродные* Себе явления, ἀνόμοιον παντελῶς⁴⁸⁷. Он вывел их из небытия, – переводя все из не сущего к бытию силой Своей мысли и воли, – и мысль Его стала творением⁴⁸⁸. Как плод воли, а не Божественной сущности, творение отнюдь не единосущно и даже не сходно с Творцом. «В твари нет ничего, сродного с Троицей, кроме того, что она создана Троицей», – говорит бл. Августин⁴⁸⁹. «В природе Бога и души нет ничего общего», – сказал св. Макарий Египетский⁴⁹⁰. Мир создан чистой и абсолютной свободой, *ex mera libertate*⁴⁹¹. Дунс Скот⁴⁹², «доктор тонких наук», выразил эту идею с утонченной точностью: «Бог создал явления не по требованию сущности, предведения или воли, но лишь от полноты, и ничто внешнее не принуждало Его создать то, что Он создал (*Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scietiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessatur ab aliquo extra se ad causandum*)⁴⁹³. Всякое *внешнее* принуждение, влияние исключается, ибо *до творения не существовало ничего* вне Бога, как не существовало и самого «вне». Творение есть *первое установление «вне»* по отношению к Богу, – установление не какого-то предела или ограничения Божественной природы, но просто *иной природы*, вызванной к бытию рядом с Богом. В творении Бог определяется *лишь Самим Собой*. Более того, – Он не определяется и *никакой внутренней необходимостью*. Бог – это не обязательно Бог-

Создатель. Он мог вовсе ничего не создавать, и это нисколько не умалило бы Его высшей полноты и беспредельного совершенства. Никакое откровение себя *ad extra*⁴⁹⁴ не является необходимым для Божественной природы в силу абсолютного полновластия Бога. Тем более, оно не является необходимым для Божественной любви. В Своем полном и бесконечном блаженстве Бог совершенно самодостаточен. Скорее, чудо то, что Бог стал творить. Нет никакой необходимой или побудительной связи между Божественной природой (или сущностью) и законом творения. Отсутствие твари нисколько не умаляет абсолютной полноты Божественной Сущности, бескрайности этого Океана Сущности, *τι πέλαγος ουσίας ἄπειρον καὶ ὁρίστον*⁴⁹⁵, как говорит св. Григорий Назианзин⁴⁹⁶. Бог не имел начала, и Ему не будет конца. Он пребывает в «неподвижном сиянии вечности»⁴⁹⁷. И Его бесконечное настоящее – это не время, а вечность⁴⁹⁸. Бог совершенно неизменен и неподвижен, – в Нем «нет и тени перемен» (*παρ' ὃ οὐκ ἔνι παραλλαγή ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*⁴⁹⁹, *Иак.1:17*) Он не может ничего приобрести, ни утратить. И можно сказать, что тварный мир есть *абсолютное излишество*, нечто *дополнительное*, чего могло бы не быть вовсе. Всомогущество Божие нужно определять не только лишь как высшую власть создавать, но и как *абсолютную власть вовсе не создавать*. Бог мог бы допустить, чтобы вне Его не существовало ничего. Творить и не творить для Бога одинаковое благо, и бесполезно докапываться до причины Божественного выбора, ибо акт творения не был обусловлен даже милосердием Бога и Его бесконечным совершенством. «Творящая Сущность» – это не главное и не определяющее качество Бога; Бог творит в неограниченной свободе. Но тут кроется очень серьезное затруднение.

Если Бог не Творец по Своей природе, *начал ли Он творить?* Нелепое и недостойное предположение, ибо Бог выше каких бы то ни было перемен... Но, если *Он не начал быть Творцом*, если Его творческая воля является вечной, следовательно, Он творит в вечности, и тварь *так же вечна*, как и Бог? Еще более нелепое утверждение, ибо характерное

свойство твари как таковой – иметь начало, от небытия переходить к существованию... *Nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura*⁵⁰⁰, – говорит бл. Августин⁵⁰¹, – мир был начат – вместе с самим временем. А Бог не начинал творить. Вот совершенно явное противоречие!

Творческая мысль Бога вечна. Божественная Сущность не обладает *никакой продолжительностью*, в Ней нет *никакой действительной последовательности* мгновений, где одно стоит после или прежде другого. «Ваши годы не уходят и не приходят», – восклицает бл. Августин. «Ваши годы пребывают все одновременно, ибо они пребывают...» «Ваши годы как день один», а день ваш – это не каждый день, а именно день сегодняшний, и ваш сегодняшний день не уступает место завтрашнему, так же, как не следует за вчерашним⁵⁰². «Бог, – говорит преп. Иоанн Дамаскин – созерцал все прежде творения, мысля вне времени, и все приходит в свое время по Его замыслу, неподвластному времени, но который есть *предопределение, образ и тип*» (κατά τήν θελητικήν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοίαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα⁵⁰³). Преп. Иоанн Дамаскин приводит здесь слова Ареопагита и св. Григория Назианзина. «Типы, – говорит Ареопагит, – суть *причины тварных* существ, бытие которых вкупе предварено в Боге, теологи называют это предопределением, *благими божественными* законами, которыми Сверхсущий предопределил и *сотворил* все сущее, и которые являются определяющими и созидательными для тварей»⁵⁰⁴. Эти типы и идеи, говорит преп. Максим Исповедник, являются «*совершенными и вечными мыслями Бога вечного*» (αἱ ἰδέαι καὶ τὰ παραδείγματα ἄπερείσι νοήσεις αὐτοτελετές αἰδίοι τοῦ αἰδίου θεοῦ)⁵⁰⁵.

Итак, в Боге живут *вечные идеи*, являющиеся образами временных вещей. И эти *образы или типы*, – изображения и образцы [парадигмы] – составляют *превечный Божественный творческий совет*, воля его предвечна и всегда находится в одном и том же положении⁵⁰⁶. «Божественное представление о каждом существе, которому предстоит получить от Него жизнь, и есть *форма, замысел*, или, по выражению св. Дионисия,

предопределение этого существа. Действительно, образ того, чье существование предопределено и что должно необходимо существовать, заранее начертан в «Божественном совете». Поскольку Бог прост и неизменен, заключает преп. Иоанн Дамаскин, Его совет и Его мысль могут быть только вечными (ἄτρεπτον γάρ τὸ θεῖον, καὶ ἡ βούληδις αὐτοῦ ἄναρχος⁵⁰⁷), *безначально*⁵⁰⁸... Бог создал тварей в соответствии со Своей *превечной* идеей (προαιώνιος ἐδουλήθη)⁵⁰⁹... Но *эта идея содержит в себе лишь образ, эскиз, замысел, лишь предложение* творения. Это отнюдь не само творение, не его *сущность*. Твари, говорит бл. Августин, существовали и не существовали до того, как были созданы; они существовали в Божественном предведении, но не существовали в собственной природе. *Haec igitur antequam fièrent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant quae non erant?.. Proinde, antequam fièrent, et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura*⁵¹⁰.

Бог *вообразил или изобрел* мир превечный, но мир не вечен, тем более не равновечен Богу⁵¹¹.

Мир начал существовать, перешел к бытию вместе со временем и во времени. И от начала его *истекло конечное число мгновений*. Нужно провести очень четкое различие между *Божественной идеей* творения и *сущностью* сотворенного мира. Меж ними лежит абсолютная *пропасть, различие в природе*: не существует постепенного или необходимого перехода от одного к другому. Творение есть осуществление Божественного замысла, Божественного образа, но не путем развития или эволюции этого образа. Идея творения неподвластна ходу времени. Бог творил *по* Своему замыслу, но не *от* Своего замысла. Божественный замысел стоит всегда *вне* творения, как *трансцендентный план*. Божественная идея есть вечный *прототип* замысла Божьего, в соответствии с которым образовалось все снаружи. Идея мира *лежит в Боге*, а мир *лежит вне Бога*. Глубочайшее заблуждение пантеистов состоит в том, что они отождествляют *идею и сущность*: тогда получается, что сам божественный замысел развивается во времени и подлежит изменениям во времени; тогда получается, что сама сущность вещей является Божественной, а вещи есть

данное в сущности откровение Бога. Мы же, напротив, настаиваем на том факте, что *идея не несет в себе зародыша вещей*. Этот зародыш происходит из небытия, он – плод творения. Идея вещей есть их *трансцендентный*, а не *имманентный* образ или норма. Творение заключается в том, что Бог вызывает из небытия *новую сущность*, которая *несет в себе Его идею и может, и должна реализовать ее в своем собственном развитии*. Тварный мир – это внешняя объективизация Божественного замысла, но не сам замысел⁵¹².

Пойдем далее. Без сомнения, Божественная идея является вечной и предвечной, она предшествует абсолютно всему. Но и внутри неизменной божественной вечности нужно провести различия. В триединстве Бога есть идеальная последовательность, незыблемая иерархия ипостасей. Можно также сказать, что Троица, как основа, «предваряет» Божественную волю и замысел, поскольку воля Бога есть общая воля Св. Троицы. Более того, триединая основа есть внутреннее откровение Божественной сущности, – она в высшей степени необходима – и, возможно, нет ничего столь необходимого, как единосущная и неделимая Пресвятая Троица. Полная нелепость допускать, что Троицы не существует. Так же нелепо полагать, будто Бог не обладает мышлением, мудростью и волей. Но он располагает ими в совершенной свободе. Это бесконечная свобода *в частностях*. С допустимой приближенностью можно сказать, что Бог не имел идеи творения в вечности, скорее, Он *породил или выдумал эту идею в вечности*. Нельзя утверждать, что Он создал эту идею, потому что в Боге нет ничего сотворенного, – а идеи живут в Боге, ἐν τῷ Θεῷ. Но это приблизительное понятие идеального творения достаточно ясно показывает всю разницу между необходимым существованием Божественных Личностей и произвольным – можно ли сказать *случайным*? – существованием Божественной идеи творения. Идея творения как некое *вне Бога, "не-Я" Бога*, несколько не связана с внутренней необходимостью Божественной сущности – она не порождена в силу «природной плодотворности» Бога – иначе она стала бы «четвертой ипостасью» – кощунственное

допущение! Она была порождена в высшей свободе, но навечно. Дерзнем сказать, что эта идея могла и не появиться. Разумеется, это лишь формальная неосуществившаяся возможность. Итак, Бог *выдумал* эту идею – иными словами, у *Него были высшие причины* ее создать. Но Он не был к этому принужден – даже Собственным милосердием, даже Своей бесконечной любовью. Святотатственное заблуждение воображать, будто Бог сотворил мир по такой же необходимости, с какой Он любит Самого Себя. Любовь Божия, милосердие Божие не могут возрасти от созерцания всех существ, которых только можно вывести из небытия, чтобы они приобщились Божественной благодати. Бесконечное Божие блаженство также не может быть умалено отсутствием этих существ, и даже отсутствием идеи их сущности. Бог самодостаточен. Он – самодовлеющ (αὐταρκός) по превосходству. Он не нуждается ни в каком, даже воображаемом, даже вымышленном «не-Я». Бог не мыслит антитезами. Ему не нужно противопоставлять Себя другим, не нужно возвышаться над другими. Бог абсолютно свободен по отношению ко всевозможным тварям. Ничто не довлеет над Его волей. И, более того, Бог свободен *по отношению даже к возможности* существования тварей. Таким образом, существует очень четкое различие между *необходимостью Божественной природы и абсолютной свободой Его благодетельной воли*. Это различие не есть разделение. Нет никакого разделения, никакого разграничения в Божественной жизни. В Божественной воле раскрывается Божественная природа. Примерами учений святых отцов нам позволено сделать такие различия: «Бог изобрел или вообразил силы небесные и ангельские, – καὶ τὸ ἐννόημα ἔργον ἦ, – говорит св. Григорий Назианзин⁵¹³. Вообразил, мыслит (ἐννοεῖ), это точное слово. В вечности, «до» творения, говорит св. Григорий, Божественная мысль «созерцала горячо вожденное сияние Его милосердия, равное и равносовершенное сияние триединого Божества, известное одному Богу и тому, кому Он соизволил его явить. Разум, породивший мир, в высших же идеях искал *формы этого мира*»⁵¹⁴... Эти формы не причастны

сверхъестественному сиянию триединого Божества. Творческое устремление Богаечно, но не единично Богу. Это не значит, что оно случайно, просто оно свободно⁵¹⁵. Тут наступает предел нашему логическому познанию, и всякое слово становится слабым и неточным, – слова приобретают, скорее, апофатический, запретный или исключительный, чем катафатический и позитивный характер. Но мы не можем отвлечься от умоизобразительного исповедования нашей веры. Мир, даже как *Божественная идея*, – это абсолютное излишество, дополнительная данность или, скорее, *дополнительный дар*, свободный и добрый дар всемогущей Божественной свободы и беспредельной любви. Это означает, что мир был создан. Для тварного сознания в этом есть нечто загадочное, парадоксальное и противоречивое. Тварный ум всегда ищет необходимые причины, неизбежно замыкаясь на себе. Идее творения абсолютно чужд такой подход. Мир, несомненно, имеет Причину, высшую и достаточную. Но это Причина, данная в абсолютной свободе выражения и проявления. Если творение не может существовать без творца, то творец может и не творить. Это не просто возможность не следовать идеальному плану, это возможность вовсе не создавать этого плана. Хотя этот план вечен, как и все замыслы Божией воли. Но нужно различать *два вида вечности: основную вечность*, в которой пребывает одна Троица, и *случайную вечность* свободных деяний Божией Благодати.

С неизбежной для нашего ограниченного сознания приблизительностью мы различаем в Боге Божественную природу и то, что относится к этой природе. Это различие, *но не разделение*. Все, что мы понимаем под Божественным, по словам преп. Иоанна Дамаскина, раскрывает не Его природу, но лишь *то, что к ней относится* (ὁσα δὲ λέγομεν ἐπὶ Θεοῦ κατ' φατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλῶν)⁵¹⁶. Преп. Иоанн Дамаскин опирается здесь на идеи патристики IV века. По словам св. Афанасия, Бог обнаруживает Себя во всем через Свою силу и милосердие (καὶ ἐν πασι μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἐξὼ δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν)⁵¹⁷. И во всем он – по своей благодати и силе, далее,

вне всего – по собственной природе⁵¹⁸, *пребывая при этом вне всего по Своей Собственной природе.*

По мнению преп. Василия и преп. Григория Нисского, в мире действует и проявляется лишь Божественная «энергия», как сила Божественной доброты. Нам в нашей связи с Богом понятна и доступна лишь эта энергия⁵¹⁹. *Но она и есть Сам Бог.* Глубины Божественной сущности, пребывающей в недоступном свете (φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, 1Тим.6:16), сокрыты от нас навек. Но ясно, что Бог открыл ее Своими деяниями в мире: в этих деяниях мы можем созерцать Его вечное Божество и силу (τὸ ὑνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς... καθορᾶται ἡ τε αἰδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης⁵²⁰, Рим.1:19,20). Но природа Божия неизменна и недоступна нам. Она, как говорит св. Василий⁵²¹, доступна только Самому Богу. Нам известны лишь деяния Господни – «нечто, происходящее из Его природы», по словам преп. Иоанна Дамаскина, τὶ τῶν παρεπομένων τῇ φύσει⁵²², «нечто, сопутствующее Ему», та περὶ αὐτόν, говорит св. Григорий Назианзин⁵²³. Все, что мы способны понять в Боге, не принадлежит Его собственной природе, которая выше всякого познания. Мы всегда соприкасаемся только с Его Благодатью, но в ней и есть Он Сам: Он нисходит в нас через Свою «энергию», но мы сами никогда не можем приблизиться к Его природе, говорит св. Василий⁵²⁴. Хотя Благодать не отделена от Бога, она есть Сам Бог. Можно сказать, что она – *обращенный вовне, ad extra*, к твари, лик Господа или созидающая и охраняющая Десница Божия. Это не пустые метафоры. Существует одно непреодолимое различие: Божественная природа необходима, и необходимо все, что единосущно Ему, то есть одна Святая Троица; Благодать же произвольна... «Он может все, что хочет, но Он не хочет всего, что может. Ибо Он может допустить гибель мира, «но Он ее не хочет», говорит преп. Иоанн Дамаскин⁵²⁵.

Природа Божия и *Благодать* Божия неразделимы в единстве Божественного Бытия – но мы должны различать их. Это различие заложено уже в самом древнейшем разделении *теологии* и «*экономики*», θεολογία и οἰκονομία. Святые отцы и учителя Церкви с самого начала проводили строгое различие

между тем, что сказано о Самом Боге и тем, что сказано о *Его произвольном снисхождении*. Это различие выражено в противопоставлении *Божественной природы и Благодати*. Св. Григорий Палама, изучив все святоотеческие писания на эту тему, разделял сущность и деяние Божии, ουσία и ἐνέργεια. На Константинопольских соборах 1341, 1347, 1351 и 1352 гг. было выработано очень четкое учение о Божественных «энергиях», противники которого были преданы анафеме⁵²⁶. Действительно, между сущностью (или природой) Бога и Его энергией есть большая разница⁵²⁷. Божественная сущность абсолютно несообщаема тварям, абсолютно недоступна им, ἀμεθεκτή⁵²⁸. Но в Боге есть нечто такое, что можно сообщить, чему могут причаститься и твари, – это высший источник и принцип всякого (θέωσις, θεοποίησις⁵²⁹): Благодать, множественные и многообразные Божественные «энергии». Тварь не может приобщиться самой природе Бога, но лишь Божественной Энергии, и, причащаясь этой Благодати, может вступить в самую подлинную и тесную связь с Богом (οὐ τῇ μεθέξει τῆς αὐτοῦ φέσεως, ἄλλα τῇ μεθέξει τῆς αὐτοῦ ἐνεργείας⁵³⁰)⁵³¹. Благодать нетождественна Божественной сущности, она есть Божественная Энергия (ἡ θεία καὶ θεοποιός ἐλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ θεοῦ⁵³²)⁵³³ – *природная и неотъемлемая Энергия* (φυσική καὶ ἀχώριστος ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ θεοῦ)⁵³⁴. Единая Энергия триипостасной природы (ἡ κοινὴ τῆς τριπλοστάτου φύσεως θεία δύναμις τέ καὶ ἐνέργεια)⁵³⁵, исходя из Божественной Сущности, при этом не отделяется от Нее. Понятие «*исходит*» показывает непреодолимое различие между Божественной природой и энергией, и неразделимость их сверхъестественного союза (ἐνῶσις θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀσύγχυτος... καὶ διαφορὰ ἀδιάστατη)⁵³⁶. Божественная Энергия отличается от внутренней сущности Бога, не отделяясь от нее⁵³⁷. Не будучи этой сущностью, она, тем не менее, не является случайной (οὔτε γὰρ οὐσία ἐστὶν, οὔτε συμβεβηκός)⁵³⁸, – ибо она абсолютно неизменна (ἀμεταβλητόν) и не имеет ни начала, ни конца. Божественная Энергия предвечна, она, безусловно, существует раньше мира⁵³⁹. Это вечное откровение созидательной воли Божьей. Но это и Сам Бог. В Боге есть

сущность и то, что не является ни сущностью, ни случайностью. Это вечное могущество Божье⁵⁴⁰. Различение Божественной сущности и энергии было введено для того, чтобы обозначить границы нашего познания о Божественном. Мы познаем Бога лишь в Его сверхъестественных отношениях с творением, нам известна лишь Его «экономия». Это различие можно продлить. Необходимо строго запретить себе воображать эти отношения как отвлеченную формальность. Различение Божественной природы и Благодати не чисто субъективно, оно не зависит исключительно от нашего несовершенного ума. Оно носит прилагательный характер. Это различие существует в Божественной реальности. *Бог присутствует* в своих отношениях с тварью. Эти отношения – *истинная реальность*. Они – не просто представление, которое мы составляем о Нем. И это присутствие в виде Благодати отлично от обычного Божьего всемогущества, которым поддерживается существование всякой твари. Таинственным образом *есть различные степени Божественного Присутствия*. Но Бог никогда не раскрывает Своей тайной сущности. Ибо Божественная природа не связана с миром необходимыми внутренними узами, она недоступна пониманию и непреложна⁵⁴¹. Отрицание «случайности» в Боге наводит на мысль, что всякая «экономия» есть сущностное деяние Бога. Св. Григорий Палама категорически отвергает этот кощунственный вывод. Отрицание различия между сущностью и энергией в Боге сводит на нет и различие между порождением и творением, поскольку и одно, и другое суть деяния сущности. Следовательно, нет никакой разницы между Божественной сущностью и волей. Исчезает также четкое различие предведения и настоящего творения: разве настоящее творение не станет само по себе вечным и непреходящим (ἀνάρχως⁵⁴²), если будет тождественно Творцу?⁵⁴³ Этих нелепых выводов можно избежать лишь путем тщательного разграничения сущности и энергии в Боге. Божественная Энергия – это созерцательная и плодотворная сила Бога (ἡ θεατική δύναμις καὶ ἐνέργεια τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότος, καὶ αὐτοῦ ἔξουσία, καὶ ἡ πρόνοια)⁵⁴⁴, – ἡ ποιητική τῶν ὄντων πρόνοια⁵⁴⁵, как говорит преп.

Максим Исповедник⁵⁴⁶. В сущности или природе Бог необходим – непреходящей необходимостью Божества. В Своих же делах или в Своей Благодати Он бесконечно свободен. Поэтому нужно тщательно избегать проникновения космологических идей в исповедование веры в Троицу. Такие идеи вносят элемент случайности во взаимосвязь Божественных Ипостасей, нарушая, таким образом, совершенную единосущность Пресвятой Троицы. Необходимо подобрать точные выражения для определения чуда Троицы как вечного закона Божественной сущности, не считаясь ни с какими «экономическими», космологическими и даже сотериологическими идеями. Несомненно, Троица повсюду являет себя в «экономии», – но Божественная экономия *не является условием существования Троицы*. «Бог есть Троица» – это не «экономическая», а «теологическая» характеристика: характеристика Божественной *сущности*, а не отношения Бога к чему бы то ни было. Ученые и богословы первых четырех столетий нашей эры искали и нашли классические формулировки, отражающие это различие и исключающие присутствие всякой «экономии» в учении о Троице. Чтобы лучше понять и исповедовать в адекватных понятиях подлинную Божественность Сына, нужно исключить из учения о Логосе не только идеи Плотина и Филона, но и все христологические элементы.

Впрочем, в ходе теологического размышления, отправной точкой будет личность воплощенного Слова. Но при этом нужно, отойдя от христологии, сформулировать символ веры в Троицу. Отношения Трех Божественных Ипостасей нужно рассматривать вне всякой связи с замыслом и воплощением творения, впадшего в грех, спасенного или стяжавшего святость. Хотя созидательная роль Божественного Слова не подлежит сомнению, она подтверждена свидетельством евангелиста Иоанна, она выражена в Никейском символе: *и ничто из того, что было сделано, не было сделано без Него*, – не только потому, что Он – Бог, но и потому, что Он есть Слово и Сын, и ипостась Божественной Мудрости. *Но этот момент созидания необходимо исключить, когда речь идет о Сыне*.

Даже если бы мир не был создан, Сын тем не менее существовал бы во всей Своей истинной и единосущной Божественности, ибо Он – Сын по природе, κατὰ φύσιν. Это одна из главных мыслей св. Афанасия. *«Слово Божие обрело существование не из-за нас; напротив, это мы получили существование, благодаря Ему... Не ради нашего убожества Он, Всесильный, получил жизнь от Единого Отца, чтобы послужить орудием и нашего сотворения. Избави Бог помыслить такое! Не таково истинное учение! Даже если бы Бог не соизволил создать тварей, – не менее истинным было бы то, что Слово было у Бога, и что Бог – это Отец»*. Хотя «без Слова тварям невозможно было получить жизнь», – «невозможно получить жизнь иначе, чем через Него» – Его собственная ипостасное бытие ни в коей мере не зависит от созидательной воли Отца, сотворившей мир. И кощунство – полагать, будто и *«Сам Сын получил жизнь ради нас»* и что Отец, любя нас, создал Его ради нас⁵⁴⁷. Твари могут быть созданы только Словом, но Слово не порождено исключительно для создания тварей. Ипостасную природу и свойства Слова нужно рассматривать в связи с внутренней жизнью Божественной Сущности, независимо от судеб мира. Никейская теология утверждает, что Троица существовала бы и без всякого творения, – но в сотворенном мире мы во всем наблюдаем проявления Святой Троицы и можем даже приписать некоторые Божественные деяния разным Лицам Троицы.

Точно таким же образом нужно остерегаться любых сотериологических идей; разумеется, Божественный совет об искуплении и воплощении является *вечным законом* (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων⁵⁴⁸, Еф.3:11) – это «экономия» чуда, сокрытого в Боге от начала времен (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ⁵⁴⁹) – закон и предведение Божье (τῇ ὠρισμένῃ βουλῇ καὶ προϋνώσει τοῦ θεοῦ⁵⁵⁰, Деян.2:23). Сын Божий был предназначен к Воплощению и даже к Распятию в вечности, и в силу этого вечного закона Он – «Агнец, закланный от создания мира» (τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Откр.13:8), и вечный Первосвященник⁵⁵¹, «священник вовек по чину

Мелхиседека», имеющий священство непреходящее, ἀπάρατον εχει την ιεροσύνην⁵⁵² (Евр.5:6; 7:3,17,21,24; 12:21). Но это предопределение не относится к внутренней жизни святой Троицы; – оно, предопределение (πρόθεσις), есть свободное деяние Благодати, милосердия Божьего, а не деяние Его сущности. Путь Воплощения не был навязан Божественной воле, – для того, чтобы Бог был Богом истинным, Воплощения не требовалось. Это «плод «экономического», а не природного снисхождения», – говорит преп. Иоанн Дамаскин⁵⁵³. Более того, Слово является священником лишь в силу Воплощения, – до Воплощения Оно им не было. Воплощение, предопределенное в вечности, осуществилось лишь в последние времена, и настоящее воплощение стало новым актом, не существовавшим до того, как «Слово стало плотью». В общем, всякое откровение, всякая «экономия» есть проявление высшей и абсолютной свободы Бога. Оно нисколько не является необходимым. Бог не нуждается во внешнем откровении. Он ничего не может им приобрести. Это то, что мы можем назвать *божественной случайностью*. Но это случайность для Бога. Поскольку Бог избрал и создал творение, все совершается по Его замыслу и предведению. Вечный закон этой случайности – *неизменный закон*, ибо воля Божия неизменна и неколебима. Но не нужно отождествлять эту *неизменность с природной необходимостью*. Напротив, неизменность Божьей воли основана на Его высшей свободе, ибо Его неизменное решение принято в полной свободе и навек. Эта неизменность отнюдь не отменяет самой свободы. Можно здесь вспомнить о схоластическом различии абсолютной и направленной власти, – *potentia absoluta u potentia ordinata*.

Бог вообразил или породил идею творения в вечности. И в начале времен Он вывел из небытия новую жизнь, – вместе со временем, тварь была вызвана из абсолютного небытия, пустоты, к жизни. Началась чередa времен. В историческом процессе тварь, или, скорее, твари, должны быть осуществлены в соответствии со своими прототипами по Божьему замыслу. Но эти прототипы совершенно не навязаны тварям как необходимость. Твари живут далеко не только по физическим

или природным законам. Они должны осуществить себя свободно, и добровольными усилиями. *Это не зерно, которое должно прорасти, а проблема, которую надо решить.* Можно сказать, что это *высшая "энтелехия"*. По этой причине исторический процесс является *онтологическим эпигенезом*. Эпигенез – это творение по образу. Разумеется, существуют низшие твари, которые подвержены эволюции, задача которых заключается в развитии и реализации потенциала, заключенного лишь в их собственной сущности: это природа. Но человек выше природы, и именно в ней проявляется, *развивается* от вечности или бесконечности времен. В ней раскрываются изначально заложенные возможности. Всякая сущность реализует себя. Это путь пантеизма – религиозного или атеистического. Мир абсолютен, а Абсолют является миром и *реализуется*, главным образом, через жизнь и мировой процесс. Это метафизика необходимости, вселенской единосущности, эволюционной последовательности, полной имманентности. Второй тип может быть охарактеризован идеей творения. Мир был сотворен, это означает, что существует абсолютная трансцендентность между Богом и *иной*, сотворенной Им в полной свободе природой, которая обладает волей к реализации в соответствии с Божественными замыслами, способностью сопричащаться Богу, способностью творить и создавать себя. Человек есть исполнитель сущности, который по Божественному милосердию призван свободно распоряжаться силами, данными ему для реализации. Если он не способен стать собой без участия благодати, то и благодать не может помочь ему без участия и согласия его воли, без его добровольного смирения. Ибо человек принадлежит *иной*, внебожественной природе. Исторический процесс дуалистичен, он определяется соучастием благодати и человеческой свободы и таинственным слиянием их энергий. А человеческая свобода основана лишь на факте тварности человека.

Идея творения – это более, чем ответ христианской мысли на вопрос о происхождении человека. Это основная идея всякого умозрительного исповедования христианской веры⁵⁵⁴.

Медон 1927, Пасха

Оправдание знания

Впервые: Вестник Русского Студенческого Христианского Движения. Париж, 1928. № 7. Июль. С. 1–6. Печатается по первому изданию.

О каждом из нас говорится в притче о талантах⁵⁵⁵. И нужно сознаться, есть что-то роковое и притягательное в соблазнах лукавого и ленивого раба. Труден и тесен путь христианской жизни, всегда есть склонность облегчить, упростить его для себя. Так рождается ложное и уклончивое смирение, смирение от малодушия и испуга. В существе своем оно есть ни что иное, как дерзость. Ибо разве не дерзость помышлять в сердце своем, будто Господь требует от нас чего-то лишнего, без чего и можно, и лучше обойтись? Разве не дерзость укрываться от Божьего зова в своей немощи и бессилии? От такого мнимого, пугливого смирения часто еще труднее освободиться, чем от прямой дерзости. Приходится бдительно испытывать самих себя, следить за собой, чтобы в самом отречении и смирении найти праведную и четкую меру.

Есть соблазн опрощения. В последнем счете он сводится к воздержанию от творческого участия в тех или иных областях жизни. Для такого воздержания бывают разные основания, – иногда отрицание возможности воцерковления и освящения определенных сторон жизни, иногда признание их безразличия или их естественной, необработанной правды. Все эти мотивы перекрещиваются друг с другом. Практически аскетическая безразличность или подозрительность оборачивается своеобразным попустительством, пафосом обмирщения. Освобождение некоторых областей жизни от обязательства полного и преискренного оцерковления в последнем счете равнозначно изъятию их из-под религиозного испытания и наблюдения, оставлению их на свободе и произволе необработанных, неосвященных природных сил. В действительности, это есть замолчанный отказ от освящения и преображения мира. Это не значит, что неправоделен аскетический путь, путь отречения от мира. Но есть аскетизм

праведный и есть аскетизм неправедный. Истинный, подлинный христианский аскетизм мужественен, не есть бегство или отказ от мира, не есть забвение о нем. Праведный аскетизм – это наступление на мир ради обновления и восстановления той благословенной правды, которая есть во всей твари, созданной Божественной любовью и помазанной Божьим благоволением. Истинный аскетизм есть не только борьба с миром, но и борьба за мир, – с тем, чтобы ничто в мире не осталось необращенным, не возвращенным ко Христу, к Отцу Небесному. И вдохновляется такой подлинный аскетизм именно любовью ко всей твари. В нем нет места для безгливости и гнушения. Гнушение миром есть языческий соблазн, питаемый каким-то странным дерзким малодушием. Часто он вспыхивает бессознательно и прикрывается благочестивыми оправданиями. И тем более нужно обнажать, разоблачать его.

Соблазн опрощения, как и все соблазны, многообразен; в разные времена он раскрывается по-разному. Но с особенной остротой, кажется, открывается он в области мысли, в области разума. Здесь он особенно хитро и двусмысленно маскируется и прикрывается. В наши дни именно в этой области он оживает с новой силой, и порождает множество недоразумений, которые не так-то легко и просто рассеять.

В своей книге «Об ересьх вкратце» преп. Иоанн Дамаскин среди лжеучений называет, между прочим, ересь гносимахов. Гносимахи – это враги знания, «борющиеся со знанием». По-русски их можно назвать старинным резким, но выразительным именем невегласов. Невегласы – это невежды и простецы, гордые и самодовольные своим неведением и невежеством, и не только не стремящиеся его духовно перерасти, но с упрямым подозрением отвергающие самую надобность и допустимость знания. По характеристике Дамаскина, «они отвергают необходимость для христианства всякого знания. Они говорят, что напрасное дело делают те, кто ищет каких-либо знаний в божественных писаниях, ибо Бог не требует от христианства ничего, кроме добрых дел. Итак, хорошо, чтобы всякий жил возможно проще и не заботился ни о каком догмате,

относящемся к знанию»... Об этих древних гносимах мы не знаем никаких исторических подробностей.

Речь идет не о каком-то определенном и органическом историческом движении, не о замкнутой секте, но о типическом и повторяющемся соблазне религиозного самоопределения.

На первый взгляд для многих даже не видно и не понятно, что в этом отвержении знания еретического, обманного, лживого. Не в таких ли, и подобных, суждениях так часто многие из нас искренно думают исповедовать свое благочестие и благоговение, свое смирение и воздержание от суетных мудрований, от напрасных и препретельных словес... Разве не в простоте, не в «нищете духовной» правый путь, путь блаженств евангельских? Разве «буйством проповеди» не посрамлена и не отменена «мудрость мира»? И не говорил ли еще Тертуллиан⁵⁵⁶, что «нет нам нужды в любознательности после Христа Иисуса и в исследовании после Евангелия». Ибо верой прекращается искание. И для многих из нас кажется и покажется неожиданным и странным, что именно вера и благочестие утверждают необходимость знания и налагают на каждого долг познавать. В лучшем случае, мы склоняемся видеть в познании нечто сверхдолжное, допустимое, но небезопасное излишество, роскошь для немногих, для любителей. И редко кто понимает, что долг познания входит необходимым слагаемым в состав всеобщего и всеобязательного христианского послушания.

С древних пор и до нашего времени знание приходится защищать от подозрений. Для этих подозрений есть видимые основания. Несомненно, что область знания полна трудностей и соблазнов, что в самом познавательном пафосе есть всегда внутренняя опасность извращения, самонадеянности, горделивого самопревозношения. Правда и то, что исторически «знание» слишком часто оборачивается против веры и благочестия, ведет на веру наступление и поход. Но в этом сказывается только общая диалектика и лукавство греха, проникающего во все области человеческого существования и жизни. Мысль часто согрешает, но можно ли сказать, что самая мысль греховна? Допустимо ли снимать с разума долг воцерковления и лишать мысль права на освящение? В

подозрительности к разуму бессознательно оживает в тонком виде древняя аполлинариева ересь. Аполлинарий Лаодикийский⁵⁵⁷ полагал, что мысль человеческая необходимо согрешает, и «невозможно, чтобы не было греха в помышлениях человеческих», и потому отрицал во Христе Богочеловеке наличность человеческого ума. В борьбе с Аполлинарием великие отцы IV века с полной ясностью обличили заблуждение и погрешность аполлинариевых мудрований. Разум, «владычественное в нас», в составе целостной и полной человеческой природы был воспринят Воплотившимся Словом, и через это уврачеван, исцелен. Для разума не только открылся, но и стал необходимым, обязательным путь освящения, или, как предпочитали говорить древние отцы, «обожения», путь полного и преискренного сообразования с Христом, с «умом Христовым». Познание отныне входит в состав христианского самоосуществления каждого человека, каждого верующего, – познание Бога в Его откровении, в делах Его, познание всего существующего, как дела рук Божьих, Его премудрости и любви. Никто не смеет снять с себя этой задачи и призвания; уклонение от нее есть несправедливое самоущербление, нарушающее цельность человеческого существа. История святоотеческой мысли есть яркое свидетельство и пример того, как освящался и воцерковлялся разум, как истина Христовой веры раскрывалась, именно, как «свет разума», как разум истины и истина разума. Истины веры превышают меру естественного разума и неведомы в своей последней полноте. Но это, скорее, таинство, нежели тайна, – таинство высочайшей премудрости и разума, озаряющее и освещающее бесконечным ведением и смыслом тварную мысль. В отеческом любомудрии, т. е. в благодатной философии, «апостольское проповедание» раскрывалось, именно, как «свет в просвещение языков», как высший смысл и ведение. Было бы несправедливой погрешностью преувеличивать педагогический мотив святоотеческого учительства. Иногда говорят, что философствовали святые отцы по нужде, для отражения ложных человеческих мудрований; они только приспособлялись к неизбывной беспокойной мысли и облекали

истины веры в умозрительную ризу. В таком суждении нет не только правды, но и правдоподобия. Святые отцы потому и боролись с кривомыслием, что для мысли есть правая мера, и мера не молчания и умирания, но мера исповедания и обновления откровенным светом. Не косной памятью, но творческим восприятием должна усваиваться откровенная истина, как закваска действительного преображения взыскующего Истину человеческого ума. Для великих учителей древней Церкви умозрительное Богопознание было образом благочестия, образом Богопочтения и Богослужения, – и в этом на все времена установлена непреложная мера и мерило. Не случайно, что печатью яркого богословского ума запечатлено все церковное богослужение, что древние молитвословия непрестанно пробуждают именно и мысль, призывают и ее к хвалительному созерцанию. Творения великих подвижников и аскетов православного Востока пронизаны изнутри пафосом умозрения и познания, – и очищение ума есть одна из последних и высших задач подвижнического дела. Очищение, но никогда не отсечение; преображение, но никогда не пренебрежение... «Можно ли равнодушно видеть многих из чад веры, живущих в таком неведении о том, во что они веруют, что им точно можно сказать сказанное Самарянам: вы кланяетесь, Его же не весте (Ин.4:22)», – так спрашивал в одной из проповедей своих приснопамятный Филарет Московский. И в другом слове поучает: «Если и, напротив, скажут тебе, что стремление к совершенству есть мечтательство, что любовь к мудрости есть дерзкое мудрование, что размышление о вере, поучение в законе Божьем, чтение слова Божьего им не нужно или опасно: вслушайтесь внимательно, походит ли сие на глас Ангельский, на учение духовное, на проповедь небесную? Сличите с ним истинный и чистый глас Пророческий: *блажен муж, его же воля в законе Господни, и в законе Его поучится день и ночь (Пс.7:2)*. Сличите с сим учение Божественного Учителя: *испытайте писания (Ин.5:39)*. Сличите с сим проповедь Апостола: *слово Христово да вселится в вас богато во всякой премудрости учаще и вразумляюще себе самих (Кол.3:16)*. Сличите с сим пример Марии: никто не

запретил юной Деве Израилевой читать книгу Исаии Пророка и над ней размышлять о Еммануиле⁵⁵⁸... Ибо христианство не есть гордость или невежество, но Божья мудрость; и, удаляясь от мудрости, куда приближается человечество? Разве к бессловесной природе?»

Конечно, путь христианского ведения есть путь смирения, и начинается самоиспытанием, познавательной аскезой. Но сознание немощи и ограниченности естественных познавательных сил не должно перерождаться в мнительность, подозрительность и испуг. Смирение закаляется и укрепляется верующей надеждой. В пугливой мнительности нет духовной твердости. Напротив, за ней скрывается загнанная вглубь болезнь, как бы «разум» не вспугнул веры, не разложил непосредственной цельности души. Это, своего рода, бегство в неведение, и бегство по маловерию. Подлинная вера не смущается и не боится; она полна дерзновения в своем смирении, ибо полна надежды. И «исследование» не становится излишним от веры, не отменяется «уверенностью в невидимом, как в видимом». Разум призван к возрастанию, к деланию, а не ко сну и смерти. Познавательное опрощение тем более опасно, что разум и мысль не могут заснуть и смолкнуть. Самая подозрительность к мысли есть уже размышление. И уклонение от прямого и откровенного познавательного делания, в действительности, оборачивается не чем иным, как распушенностью и беспризорностью мысли, произволом и обмирщением. Нельзя каждому в равной мере вменять долг богословского раздумья, и никогда не следует забывать о трезвении и бдении ума. Но опрощение не есть простота, и подлинная простота ума приобретается в великом умном подвиге, а не дается от рождения сразу. И есть что-то в полном смысле противоестественное, когда люди, живущие умственной жизнью и даже избирающие ее себе в удел, только на богословие налагают лукаво-смиренный запрет. В действительности, богословствуют и они, и богословствуют часто криво и по произволу, совершая беспечный и безответственный разбор в священной сокровищнице предания и веры. Как часто встречаются в среде таких «гносимахов»

прикрытые и неопознанные заблуждения и лжеучения, по одной прикровенности своей никогда не преодолеваемые и не изживаемые... Какая смута понятий открывается в современном сознании, нисколько не умиряемая внешним держанием за христианские формы... В суровые судные часы общественной жизни это немощное невегласие сказывается в тяжелых потрясениях и соблазнах. Много примеров приводить не приходится. Достаточно напомнить немногое. Как часто по произволу зачеркивается чуть ли не вся ветхозаветная история, как нечто несущественное в деле спасения, и этим незаметно искажается весь смысл Божественного домостроительства. Как смутно представляется самый Богочеловеческий лик Сына Божия, ставшего Сыном человеческим, и весь смысл Его дела сводится к нравственной проповеди... Как мало переживается тайна Церкви и жизнь таинств... Как беспомощно кружится мысль вокруг вопросов о зле, о загробной жизни... На все эти вопросы не может не отвечать себе человек, и под предлогом благоговения отвечает на них вкривь и вкось, действительно, волнуясь всяким ветром учения. И еще хуже, если от испуга он действительно уклоняется от этих вопросов, погружается в безразличный сон. Как многие близки к бессознательному адогматизму в вере, к догадке, что в благочестии самые догматы не нужны и суть не что иное, как напоминание о тайне для острастки. В итоге, слагается какое-то мозаичное мировоззрение, облекаемое мертвенными бытовыми формами и совершенно лишенное животворящего церковного духа. На защиту этого мнимого христианского мировоззрения так часто встают даже с изуверским рвением. Сокровищница Откровения, Священное Писание и Священное Предание, из ложной осторожности замыкается, и мысль питается случайными впечатлениями, бродячими мыслями и произвольными догадками.

Нужно прямо и твердо сказать о призвании нашего времени к богословию. Для нас, а не для еретиков, писано Слово Божье, писаны творения отцов. Странное дело, мы не боимся светской литературы, часто совсем премрачной и больной, – и в бесстрашии отравляемся, – и боимся богоглаголивых учений, и

удаляемся от них – в заблуждение. Учение веры дано нам не только для защиты, но и для возрастания, не только для сохранения, но и для того, чтобы мы жили и дышали им. Мы стали возвращаться в Церковь. Возвращаться приходится всем – и родившимся, и живущим в Церкви, ибо большей частью нашего существования мы все еще вне Церкви. В этом возвращении должна участвовать и мысль. Это нужно для полноты и твердости нашего воцерковления. Это нужно еще и потому, что таковы потребности нашего времени. Лжеименное знание, заболевшая мысль воздвигает запинание на правду веры. Русская душа осаждена неверием во имя мнимой мудрости. И снять эту осаду мы сможем только тогда, когда возмужаем в мудрости истинной и, с помощью Божьей, сумеем показать все богатство сокровенной премудрости Христовой, просвещающей и озаряющей весь состав человеческий. Бог владеет только смелыми, дерзающими во имя Его, с надеждой на вышнее выступление. Испытание сомнением и неверием разрешится только в творческом исповедании истины и правды. И да обновится путь благовествующих ведение Христово. Да избавимся от всякого неведения, забвения, малодушия и окамененного нечувствия, чтобы прийти в разум неизреченной Божьей славы...

1928. V.29-VI.12

Евхаристия и соборность (Из книги о Церкви)

Впервые: Путь (Париж). 1929. № 19. Ноябрь. С. 3–22.
Печатается по первому изданию.

Никто же да рыдает убожества,
явися бо общее царство...
(Из Пасхального огласительного слова)

Святая Евхаристия совершается в память о Христе. И, прежде всего – в воспоминание о Тайной Вечере, когда Господь установил, и Сам впервые совершил святейшее таинство Нового Завета с учениками Своими и дал заповедь: сие творите в Мое воспоминание... Но это не только воспоминание. Вспоминают о бывшем и прошедшем, о том, что некогда случилось и чего уже нет. А Тайная Вечера не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до века, – «*дондеже приидет*»... Это исповедуем мы каждый раз, приступая к евхаристической чаше: *Вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими*... Продолжается, не повторяется. Ибо едина жертва, едино приношение, един Иерей, «приносящий и приносимый»... «И ныне предстоит тот же Христос; Кто приготовил ту трапезу, Тот же приготовляет и эту теперь», – говорит Златоуст. И прибавляет: «Та трапеза, за которой было установлено таинство, ничем не полнее каждой последующей, потому что и днесь совершающий вся и преподающий есть Он, как и тогда».

В этом открывается тайна соборности, тайна Церкви. Апостол таинственно говорил о Церкви как о «полноте», или «исполнении» Христа (Еф.1:23: τὸ πλήρωμα). И Златоуст объяснял, что «полнота» значит дополнение – Церковь есть некое восполнение Христа, Который есть лишь Глава в Своем Теле. «И значит: тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело»... Тело Христово, Церковь, становится, исполняется во времени. Подобным образом и каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецелое отображение единой великой Евхаристии, совершенной Спасителем в навечерии Его вольных страданий на Тайной Вечере. Как говорил Златоуст, каждая Евхаристия есть жертва всецелая, – «ее приносим и мы теперь, тогда принесенную и никогда не оскудевающую»...

Всегда и везде единый Христос, «и там всецелый, и здесь всецелый»...

Как Вечный Первосвященник, Спаситель «непрестанно совершает для нас сию службу», говорит проникновенный византийский литургист Николай Кавасила⁵⁵⁹. Не так, что снова Он сходит на землю и воплощается или вселяется в освящаемых Дарах, – «не так, что вознесшееся Тело нисходит с неба»... В Вознесении Своем Христос, сидящий оттоле одесную Отца, не отлучается и от земли, и «пребывает неотступно» – в Церкви Своей. Как говорил Златоуст, «Христос и нам оставил плоть Свою, и с нею же вознесся». В том смысле страшного и неисповедимого евхаристического преложения, что таинственным действием Святого Духа, ниспосланного в мир Сыном от Отца, неизреченно исполняется Пречистое Тело Христово. И в этом таинство. Не повторяется жертва, не повторяется заколение... «Эта жертва, – говорит Кавасила о Евхаристии, – совершается не через заколение в то время Агнца, но через преложение хлеба в закланного Агнца». По силе молитвенного призывания Церкви наитием Духа предложенные Дары освящаются, – Его благодатной силой изъемятся из тленного круговорота естественной жизни. Честные Дары приемлются в пренебесный жертвенник Божий и становятся истинною плотию и кровию Христа; и через это воспринимаются в единство Ипостаси Бога Слова. Это – тело Богочеловека, рожденное от Девы, пострадавшее, воскресшее, вознесенное, прославленное. Это – сам Христос, – «во двою естеству неслитно познаваемый...»

«Он сказал в начале: да произведет земля былие травное, – объясняет Дамаскин, – и даже доньше она, по орошении дождем, производит свои прозябания, возбуждаемая и укрепляемая божественным повелением. Так и здесь Бог сказал: «Сие есть тело Мое, и сия есть кровь Моя, и сие творите в Мое воспоминание»; и по Его всесильному повелению так и бывает, пока Он не придет... И через призывание является дождь для этого нового земледелия, – осеняющая сила Святого Духа».

Это «новое земледелие», по дерзновенному выражению Дамаскина, есть некое космическое таинство, освящение природы – в предварение и предначатие того грядущего и великого обновления, когда Бог будет всем во всем. Это – начаток нового неба и новой земли. Во святой Евхаристии земля уже ныне становится небом: ибо «теперь возможно видеть на земле тело Царя небес», – замечает Златоуст. И, однако, это не есть самодовлеющее физическое, природное чудо, не есть только преобразование вещества. Ибо совершается евхаристическое чудо ради человека, и совершается через человеческое естество Воплотившегося Слова. Евхаристия есть «врачевство бессмертия», *φάρμακον ἀθάνασις*, по выражению еще св. Игнатия Антиохийского⁵⁶⁰, – «врачевство жизни», «врачевство нетления»... Это нетленная и бессмертная пища для человека. Это, прежде всего, – трапеза. И, принимая телесно евхаристические Дары, мы преискренно соединяемся со Христом, со Христом-Богочеловеком. Ибо Плоть Господа, одушевленная и живая, через единство Ипостаси Воплощенного Слова, уже обожена, есть «тело сущего над всеми Бога», по выражению Златоуста. По силе неизменного и нераздельного единства двух естеств в лице Богочеловека, через евхаристическое вкушение, «через смешение плоти и крови», как выражается Дамаскин, «мы становимся причастниками Божества Иисусова». И для телесно духовного существа, каким создан человек, нет иного пути и средства к соединению с Богом, – как то открыл нам Сам Господь: «если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, не будете иметь в себе жизни» (Ин.6:53).

Созидавая Церковь Свою, в таинственном предварении Своих спасительных страданий, Господь устанавливает на Тайной Вечере святейшее таинство Нового Завета и раскрывает ученикам, что это есть таинство единства и любви. О любви учит и назидает апостолов Спаситель в ту ночь. И говорит о любви как о силе соединяющей. Он говорит о Себе как о Новом и Втором Адаме – как Новый Адам Господь есть Путь для человеков, в Нем и через Него приходящих к Отцу. И таинственный Дом Отца, в котором обители многие суть, это –

сам Господь, в Теле Которого, в Церкви, верующие в Него благодатною силой любви соединяются в таинственной сотелесности с Ним и между собою. И соединяются через таинство Плоти и Крови, – по Его собственному слову: «ядый Мою плоть и пий Мою кровь, во Мне пребывает и Я в нем» (Ин.6:56). Апостольское учение о Церкви как о Теле Христовом передает, прежде всего, литургический опыт, выражает евхаристическую действительность: «Един хлеб, и мы многие единое тело, ибо все причащаемся от единого хлеба» (1Кор.10:17). Златоуст объясняет: «Мы – самое то тело. Ибо, что такое хлеб? Тело Христово... Чем делаются причащающиеся? Телом Христа... Не много тел, но одно тело»...

В святой Евхаристии верующие становятся Телом Христовым. И потому, Евхаристия есть таинство Церкви, «таинство собрания», «таинство общения», *μυστήριον συνάξεως*, *μυστήριον κοινωνίας*. Евхаристическое общение не есть только духовное или нравственное единство, не только единство переживания, воли и чувства. Это – реальное и онтологическое единство, осуществление единой органической жизни во Христе. Самый образ Тела указывает на органическую непрерывность жизни. В верующих, в силу и в меру их соединения со Христом, открывается единая Богочеловеческая жизнь – в общении таинства, в единстве животворящего Духа. Древние отцы не колебались говорить о «естественном» и «физическом» общении, реалистически объясняли евангельский образ Лозы виноградной. «Сотелесными и единокровными Христу» называет св. Кирилл Иерусалимский⁵⁶¹ причастников евхаристической трапезы. В едином Теле Своем, говорил св. Кирилл Александрийский⁵⁶², посредством таинственного благословения Христос делает верующих воистину сотелесными Себе и между собою, «чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и между собою, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность»... «Для того Он смешал Себя с нами и растворил тело Свое в нас, – говорит Златоуст, – чтобы мы составили нечто единое, как тело, соединенное с главою. И это есть знак самой сильной любви... Я восхотел быть высшим братом. Я ради вас

приобщился плоти и крови. И эти плоть и кровь, через которые Я сделался сокровенным с вами, я опять преподаю вам». В Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность. Верующие становятся «сочленами» во Христе, и через это – сочленами друг другу. Созидается новое, кафолическое человечество, – род христианский. «Все – один Христос, как единое тело из многих членов», – говорит преп. Симеон.

Евхаристия есть кафолическое таинство, таинство мира и любви, и потому, единства. *Mysterium pacis et unitatis nostrae*, по выражению бл. Августина. Это – вечеря любви. Как воистину Вечерею любви была Тайная Вечеря, когда Господь открыл и показал ученикам «превосходнейший путь» любви совершенной, – по образу Его любви: «как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин.13:34). И более того, – по образу Троической любви: «как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас: пребывайте в любви Моей» (Ин.15:9). Заповедь любви Господь возводит к тайне Троического единства, – ибо эта тайна есть любовь; «и это имя угодно Богу паче всякого другого имени», – замечает св. Григорий Богослов. Заклячая Свою прощальную беседу в Первосвященнической молитве, Спаситель молится о соединении и единстве верующих в Него: «Да будут все едины, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да будут и они в Нас едины... Я в них и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (Ин.17:21,23). Для нас, разделенных и обособленных, это соединение по образу Троицы, Единосущной и Нераздельной, возможно только во Христе, в Его любви, в единстве Его Тела, в общении Его чаши. В единстве кафолической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср.: Деян.4:32). И это единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом таинстве. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, – потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви. И

евхаристическое общение есть исполнение и вершина Церковного единства.

Евхаристическое таинодействие есть, прежде всего, общая и соборная молитва. *Publica et communis oratio*, говорил св. Киприан Карфагенский, – «и когда мы молимся, то молимся не за одного, но за весь народ, потому что мы, весь народ, есмы одно»... Молимся за весь народ, и молится весь народ... Это сказывается уже во внешней форме молитвословий: мы молимся... «Молитвы благодарения также суть общие», – замечает Златоуст. Их приносит таинодествующий священнослужитель, но приносит их от всего народа, от Церкви, от собрания верных. От лица Церкви, от лица всего церковного народа приносит он святое возношение; и молится не от себя, но от народа, – как от народа приносятся и подлежащие на алтаре Дары. «Еще приносим Тебе словесную сию и бескровную службу, и просим, и молим, и умоляем: ниспосли Духа Твоего Святаго на нас и на подлежащие дары сии»... И народ скрепляет это «таинственное» (скорее, чем «тайное») моление и призывание своим согласием: «Тебя поем, Тебя благословляем, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш»... Это не пассивное согласие, не молитвенный аккомпанемент, – это свидетельство нераздельного единодушия и тождества в молитве. Церковь говорит устами священнослужителя. Но только священник смеет возносить молитву народа, потому что только он Божественною благодатию облечен правом и дерзновением говорить за всех. Это право и этот дар имеет и получает он не от народа, но от Духа Святаго, в порядке преемственного священноначалия; но получает его для народа, как некий корифей церковного хора, – имеет его как дар служения, как один из даров во многообразии церковных дарований.

Молитвенное «мы» означает не только множественное число. Но, прежде всего – духовное единство предстоящей Церкви, нераздельную соборность молитвенного обращения. *«Иже общия сии и согласныя даровавый нам молитвы»*, – обращается Церковь в одной из евхаристических молитв. Ибо

молитва верных должна быть «симфонической» молитвой, должна приноситься «едиными усты и единым сердцем». И не так, чтобы просто слагались между собою частные, личные и обособленные молитвы. Но так, чтобы уже и каждая слагающая молитва освобождалась от личной ограниченности, переставала быть только личной и становилась общей и соборной. То есть, чтобы каждый молился не по себе, но, именно, как член Церкви, ощущая и сознавая себя сочленом церковного тела. Это дается в мире и любви. Потому и предваряется в литургическом чине молитва возношения призывом к любви и молитвой целования: «Возлюбим друг друга...» И разумеется при этом не немощная и исключительная только человеческая любовь, но та новая любовь, о которой учил Спаситель, – любовь о Христе и во Христе, и любовь Христа ради. Не естественное влечение, но благодатная сила, изливаемая в сердца наши Духом Святым (Рим.5:5). В Церкви любовь преображается, получает онтологическую полноту и реальность. Потому и становится возможным «любить близких, как самого себя», – так любить возможно только во Христе, Которого верующий взор открывает и в каждом ближнем, в «едином из малых сих», и только силою жертвенной любви Христовой. Эта любовь не терпит ограничения и предела, не может и не хочет быть замкнутой, одинокой. Перестает быть желанным и сладким всякое личное благо. И это есть подобие любви Христовой, никого не отсекающей от своей полноты. С силою говорил об этом Златоуст, объясняя молитву Господню. Да будет воля Твоя как на небеси и на земли! Это значит: «как на небе, говорим мы, нет ни одного грешника, так и на земле пусть не будет ни одного; но во всех, говорим мы, укорени страх Твой и всех людей сделай ангелами, хотя они и наши враги, и супостаты»... С такой любовью надлежит приступать к страшному евхаристическому тайнодействию. «Ибо предлежит общая для всего мира очистительная жертва», – замечает Златоуст. И открылось общее царство...

Есть кафолический размах и дерзновение в литургической молитве. «Еще приносим Тебе словесную сию службу о вселенной», – молится Церковь. И литургические прошения

объемлют весь мир, как уже получивший благословение Божие. В молитвах Церковь стремится к поименному перечислению всего своего состава, прославленного и немощного, живых и усопших. И в этом именовании всех тех, за кого церковный народ должен и хочет помолиться, освящается и утверждается начало личности. Евхаристическое именование живых и усопших означает утверждение каждой индивидуальности в едином и соборном теле Церкви. «И даждь им место и пребывание в царствии Твоем», по выражению древней александрийской литургии, τόπον καί μόνην. И мы просим Бога восполнить немощь и пробелы нашей памяти: «и тех, кого мы не помянули по неведению и по забвению, или по множеству имен, Сам помяни, Боже, ведый возраст и звания каждого, знающий каждого от чрева матери Его»... И общею молитвою о «всякой душе христианской», и о всех усопших в надежде воскресения к жизни вечной мы свидетельствуем и скрепляем свою волю ко всеобъемлющей, безъизъятной молитве. И, мало того, евхаристическая молитва с любовным вниманием охватывает всю полноту и всю сложность жизненных положений и состояний, всю сложность земной судьбы. На всю жизнь призывается благословение и милость Божия, ибо все объемлется и объято любовью Христовой: «Сам буди всем для всех, ведый каждого, и прощение его, и дом, и нужду его»... Вся жизнь созерцается во Христе. И Церковь молится: «Помяни, Господи, принесших Тебе сии дары и тех, о ком, и через кого, и за кого они принесли их. Помяни, Господи, плодоносящих и добро делающих во святых Твоих церквях, и помнящих об убогих... Помяни, Господи, находящихся в пустынях, и горах, и пещерах, и ущельях земли... Помяни, Господи, благочестивейших и благоверных царей... Помяни всякое начальство и власть... Помяни предстоящий народ и неprisутствующих по благословным причинам, и помилуй их и нас по множеству милости Твоей: сокровищницы их наполни всяким добром, супружества их сохрани в мире и единомыслии, младенцев воспитай, юность наставь, малодушных утешь, рассеянных собери, заблудших обрати... мучимых духами нечистыми освободи. Сопровождай плавающих, сопутствуй

путешествующим, покровительствуй вдовам, защити сирот, избави пленных, исцели больных. Помяни, Боже, находящихся на суде, и в ссылках, и в рудниках, и во всякой скорби и нужде, и беде, и всех нуждающихся в великом Твоем милосердии, – и любящих нас, и ненавидящих, и заповедавших нам, недостойным, молиться за них. И весь народ Твой, Господи Боже наш, помяни и на всех излей богатую Твою милость»... Эта молитва возносится по освящении Даров, пред лицом самого Христа. И завершается это любовное поминовение прошением о единодушии и о мире, о мире всего мира: «Прекрати раздоры церквей, останови смятение народов, разруши силою Святаго Твоего Духа восстание ересей. Приими нас всех во Царствие Твое и, показав нас сынами света и сынами дня, даруй нам мир Твой и любовь Твою... И даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевать всецтимое и великолепное имя Твое»... Так молится весь народ, и молится за весь народ.

И это не только единство молитвы. В Евхаристии незримо, но действительно открывается полнота Церкви. Каждая литургия свершается в связи со всей Церковью и как бы от ее лица, не только от лица предстоящего народа, – как и полномочие тайнодействовать священнослужитель имеет в силу апостольского преемства, и, тем самым, от апостолов и от всей Церкви, и постольку от самого Христа. Ибо каждая... «малая Церковь» есть не только часть, но и стяженный образ всей Церкви, неотлучный от ее единства и полноты. И потому во всякой литургии таинственно, но реально соприсутствует и соучаствует вся Церковь. Литургическое священнодействие есть некое обновляющееся Богоявление. И в нем мы созерцаем Богочеловека Христа, как Основателя и Главу Церкви – и с Ним всю Церковь. В евхаристической молитве Церковь созерцает и сознает себя единым и всецелым Телом Христовым. Внешним знаком этого созерцаемого единства являются частицы, полагаемые во время проскомидии на святом дискосе окрест св. Агнца, приготовленного для освящения. «В сем божественном образе и действии священной проскомидии, – объясняет Симеон Солунский⁵⁶³, – мы видим, некоторым

образом, самого Иисуса, созерцаем и всю единую Церковь Его. В средоточии всего видим Его, истинный свет, вечную жизнь... Ибо Сам Он присутствует здесь под образом хлеба, посередине. Частицей с правой стороны изображается Матерь Его, с левой – святые и ангелы; и внизу – благочестивое собрание всех, уверовавших в Него. Здесь великая тайна... Бог посреди людей, и Бог посреди богов, получивших обожение от истинного, по естеству, Бога, воплотившегося ради нас. Здесь будущее царство и откровение вечной жизни».

И это не только образ, не только священный символизм. Литургическое поминовение имеет тайнодейственную силу, – потому совершается оно только о верных, о членах Церкви (хотя молится Церковь и о «внешних», об отступивших и не ищущих Бога, но – не в святом возношении). Ибо, продолжает Симеон Солунский, «частица, принесенная за кого-либо, лежа близ божественного хлеба в то время, как он священнодействуется и прелагается в тело Христово, и сама тотчас становится причастною освящения; и, быв положена в потир, она соединяется с кровию. Поэтому и на душу, за которую принесена, низводит благодать. Здесь как бы совершается мысленное приобщение; и, если человек благочестив, или и если грешен, но покался, то он невидимо душою принимает общение Духа»... И, таким образом, в евхаристическом поминовении укрепляется онтологическое срастание верных во Христе. Это не магическое действие, это – действие спасительной благодати Крестной, приемлемой и усвояемой каждым в меру чистоты и достоинства. Ибо может быть причащение св. Тайн и во осуждение. Только любовь человека усваивает любовь снисходящего Бога. И Христос преподает Себя не только тем, кто телесно причащается Плоти и Крови Его из рук священства. Через евхаристическое тайнодействие Он преподает Себя и отсутствующим, – «как Сам знает». Это и есть духовное, или «мысленное» приобщение. Ибо смысл приобщения – в соединении с Богочеловеком через плоть Его; и в соединении не только телесном, но и душевном, и духовном. Обратно, всякое соединение со Христом есть некое приобщение и, тем самым, прикосновение Его пречистого и

прославленного Тела. «Всякий покой душ и всякая награда за добродетель, и великая, и малая, – говорит Кавасила, – есть не что иное, как сей хлеб и сия чаша, которой равно причащается и род живых, и род мертвых, – каждый соответственным для себя образом». И, таким образом, в Евхаристии снимается грань смерти, грань смертного разлучения, – усопшие соединяются с живущими в евхаристическом единстве, в единстве трапезы Христовой. Евхаристическое поминовение не есть только воспоминание, но – видение, созерцание апостольского общения во Христе. Потому и приносится молитва о всех, что «этой священной жертвою все вместе, и ангелы, и святые люди и соединились со Христом, и освятились в Нем, и через Него соединяются с нами», – говорит Симеон Солунский. И каждый раз, совершая евхаристическую службу, мы созерцаем и переживаем это совершенное единство и молимся от лица всего призванного и спасенного человечества. Молимся как Церковь – молится вся Церковь.

Евхаристия есть некое онтологическое откровение о Христе и о Церкви, – о Христе в Церкви. «Тайны означают и Церковь, – говорит Кавасила, – так как она есть тело Христово и члены отчасти» (1Кор.12:27). И продолжает: «И указывается Церковь Тайнами не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнями дерева ветви и, по слову Господа, как виноградную лозю указуются отрасли; ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним... Ибо верные, через сию кровь, уже живут жизнью во Христе, истинною соединены с тою Главою и облечены сим телом».

Евхаристия, скорее, гимн, нежели молитва, – отсюда и самое имя: «благодарение». Конечно, это – Голгофа, и на престоле предлежит Агнец закланный, Тело ломимое и Кровь изливаемая. Но и Голгофа есть таинство радости, не страха, таинство любви и славы... Ныне прославился Сын Человеческий (Ин.13:31). И, если по недостойнству трепещем пред Крестом, то трепещем от благоговения, изумевая перед несказуемой

полнотою Божественной любви. Ибо «начало, и середина, и конец креста Христова – все одна любовь Божия», – говорил митр(ополит) Филарет. Се бо явился крестом радость всему миру... И во грехах наших трепещем, но радуемся и песнославим, и воспеваем победную песнь, песнь хвалы и благодарение: «за все, что знаем и чего не знаем, за явные и неявные благодеяния, совершившиеся на нас». Во всем литургическом тайнодействии, во всех молитвословиях звучат победные и благодарственные тона. Это вход Царя Славы... Мы созерцаем и вспоминаем не только Голгофу, но «и все, совершившееся ради нас, – крест, гроб, тридневное воскресение, восшествие на небеса, седение одесную, еще второе и славное пришествие»... Мы созерцаем не только распятого и страждущего Христа, но и Христа воскресшего и взошедшего в премирную славу – Начальника жизни, Победителя смерти. Евхаристия есть знамение победы, знамение совершившегося спасения, спасения от тления, победы над смертью. Это таинство примирения, – любви, а не скорби, прощения, а не суда. Христос пострадал, но воскрес; и смертью Своею смерть разрушил... Воскрес после вольной страсти, и на прославленном теле Господа остались «язвы гвоздинные», которые осязал Фома. Но воскрес Христос и взошел во славу. И смерть Его стала для нас воскресением. Об этом радуемся и благодарим. «Благодарим Тебя и за службу сию, которую Ты сподобил принять от рук наших»... Ибо в этой страшной службе мы соединяемся со Христом и приемлем Его жизнь, и Его крестную победу.

По выражению Кавасилы, «все тайноводство есть как бы одно некое тело истории», «единый образ единого царства Спасителя». Евхаристия есть образ всего Божественного смотрения. Потому благодарственное воспоминание охватывает всю полноту творения, всю полноту дел Божественной Премудрости и Любви. Литургическое созерцание преисполнено космическим пафосом, ибо во Христе, в Воплощении Слова и в Воскресении Богочеловека, исполнилось и завершилось предвечное изволение Бога о мире. В Воплощении Слова совершилось освящение вещества, и мы приносим начатки

вещества, от злаков и от плода лозного, для евхаристического освящения. В нем восстановился образ и подобие Божие в человеке, и мы созерцаем в праведниках и святых обетованное и чаемое «обожение» человека, как свершившееся, и о нем радуемся и благодарим. В святых Церковь созерцает свое исполнение, видит Царствие Божие, пришедшее в силе. И радуется о них, как о величайшем из даров Бога человеку. Это – ее члены, в подвиге добром достигшие Христова покоя и взошедшие в радость Господа своего. «Мы все одно тело, хотя одни члены светлее других», – замечает Златоуст. И прежде всего и особенно вспоминает Церковь Богоматерь, «корень сей божественной жертвы» – по человечеству. В Евхаристии мы причащаемся Плоти, от Нее рожденной, – в некотором смысле, и Ее плоти; и через то таинственно становимся Ее сынами, и Она – Матерью Церкви, как Матерь Христа, Главы Церкви. «Слово сие истинно, – дерзновенно свидетельствует преп. Симеон Новый Богослов, – ибо плоть Господа есть плоть Богородицы»... В Воплощении Слова воссоединился мир земной, человеческий, с миром горним, ангельским; и в литургии мы молимся и песнославим купно с небесными силами, «иже херувимы тайно образующе», – хор человеческий вместе с собором ангельским... И приносим, и повторяем немолчную серафимскую песнь, – «потому что через Христа Церковь ангелов и человеков сделалась единою», – объясняет Симеон Солунский. Ангельские силы сослужат земному тайнодействию, «желают приникнуть в таинстве Церкви»... Так, в Евхаристии смыкаются и пересекаются все планы бытия: космический, человеческий, серафимский. В ней мир открывается как подлинный космос, единый и объединенный, собранный и соборный. Мысль восходит к началу мира и следит его судьбу. «Ты привел нас из небытия в бытие, и павших снова восставил, и не перестал совершать все, пока не возвел нас на небо и даровал нам будущее царство», – молится Церковь. И открывается во Христе для всех путь «к полноте Царства».

В Евхаристии соединяются начало и конец, евангельские воспоминания и апокалиптические пророчества, – вся полнота Нового Завета. В Апокалипсисе есть много литургического, –

Вечеря Агнца. И в литургическом чине уже горят краски будущего века. Это начинающееся преображение мира, начинающееся воскресение его к жизни вечной; и, обратно, можно сказать: Воскресение жизни и будет вселенской Евхаристией, трапезой, вкушением жизни. «Потому и назвал Господь наслаждением святых в будущем веке трапезой, – объясняет Кавасила, – чтобы показать, что там нет ничего более этой трапезы». «И Иисус совершеннейшая жертва, – говорит Симеон Солунский, – будет среди всех святых Своих, для всех мир и единение, священник и священнодействуемый, объединяющий всех и со всеми соединяющийся». В Евхаристии предваряется исполнение или полнота Церкви, то совершенное единство человечества, которого мы чаем и ждем в жизни будущего века, – хотя и тогда будет оно умалено и ограничено зловольным противлением твари... Евхаристия есть предварение и начаток воскресения, – по обетованию Спасителя: «ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин.6:54). Это – надежда и залог воскресения, «обручение будущей жизни и царствия». В Евхаристии мы касаемся преображенного мира, входим в небеса, касаемся будущей жизни. «Приобщающиеся этой крови, – говорил Златоуст, – стоят вместе с ангелами, архангелами и горними силами, облеченные в царскую одежду Христову и имея духовное оружие. Но этим я еще не сказал самого великого: они бывают облечены в самого Царя»... Это совершается внутри эмпирического мира, в истории; и, вместе с тем, это конец и отмена истории, победа над разделяющим и убегающим временем. По объяснению преп. Максима, все в литургии есть образ будущего века и означает «конец этого мира». С особою силой и дерзновением говорил об этом Николай Кавасила. «Хлеб жизни, Евхаристия, сам жив, и ради него живы те, кому он преподается... Хлеб жизни сам движет питаемого, и изменяет, и прелагает его в Самого Себя... Когда изливается в нас Христос и соединяет с нами Самого Себя, Он пременяет и преобразует нас в Себя, как малую каплю воды, влитую в беспредельное море мира... Когда Христос приводит к трапезе и дает вкушать Свое Тело, Он всецело изменяет

получившего таинство и преобразует в собственное свойство; и персть, приняв царский вид, бывает уже не перстию, но телом Царя, блаженнее чего нельзя и помыслить... Лучшее одерживает верх над слабейшим, и Божественное овладевает человеческим, и, как говорит Павел о воскресении: *пожертво бывает мертвенное жизнью (2Кор.5:4)*... Это – последнее таинство. Нельзя простираться далее, нельзя приложить большего»...

И с тем большей силой чувствуем мы грань и разрыв между преображенным и непреображенным, между священным и мирским, – острое противоречие между тишиною предельного таинства и раздором окружающего мира. В храме веет тишина вечной любви. А вокруг храма бушует мирское море. Церковь остается все еще только островом в воздвигаемом житейском море. Это сияющий, лучезарный остров; и над ним сияет и горит Божественное Солнце Любви, Sol Salutis. Но мир остается без любви и вне любви; и как бы не хочет и не приемлет истинной любви. И в душе христианской вскрывается горькое раздвоение. В литургическом опыте есть пафос молчания, жажда тишины, жажда уединенных созерцаний. Всякое ныне житейское отложим попечение... И в этой потаенности есть непреложная правда. Путь к евхаристической чаше ведет через суровое самоиспытание, через затвор наедине со своею совестью пред лицом Божиим. И благоговение стремится оградить святыню от суеты мира сего, – не бо врагом Твоим тайну повем... Как на горе Преображения, в литургическом опыте, так много Божественного света, что не хочется возвращаться и входить назад в суету мира. И, вместе с тем, любовь не терпит бездействия: и пафос единения и единства, собранный в литургическом бдении, не может не изливаться в делах. Дела любви продолжают богослужение, ибо и они, в собственном смысле, суть богослужение, служение и хвала Богу – Любви. Потому из Евхаристии открывается путь к житейскому подвигу, к исканию мира для мира, – «Исполнение Церкви Твоей сохрани... мир миру Твоему даруй», – с таким прошением «в мире» исходим мы из храма, как с миром должны и входить в него... С волею, чтобы стал весь мир Божиим миром, сияющим

исполнением всеблагой воли Всеблаженного Бога. И служение мира становится задачей для причастников Чаши мира. Раздор мира не может не тревожить и не ранить христианского сердца, – и особенно, раздор мира о Христе, разлад христианского мира, разделение в евхаристической трапезе. В этом раздоре и разделении есть скорбная тайна, тайна человеческой измены и противления. Это страшная тайна, ибо раздирается нетленный хитон Господень, Его Тело. Побеждает этот разлад только любовь, любовь Христова, действующая в нас Духом мира. То правда, что, сколь бы много ни делали мы для «соединения всех», всегда оказывается мало. И путь в Церковь рассыпается на множество путей, и кончается он за пределами исторического горизонта, в невечернем царствии будущего века. Странствие окончится тогда, когда придет Царь и откроется торжество.

И дотол с тоскою будет звучать молитва Церкви об исполнении. Как звучит она с первых дней: «Как этот хлеб, некогда рассеянный по горам, был собран и стал единым, собери Церковь Твою от концов земли во Царствие Твое!»

Да придет Царствие Твое! Да будет воля Твоя, якоже на небеси, и на земли!

1929. III. 11/24 Неделя Православия

Жил ли Христос?

Впервые: отд. издание в серии брошюр «Христианство, атеизм и современность» (Париж: ИМКА-Пресс; Варшава: Добро, 1929. № 7). Печатается по первому изданию.

Ко всей христианской истории относятся эти горькие и жуткие слова, сказанные евангелистом о Христе: «Пришел к своим, и свои не приняли Его» (Ин.1:11)... Спаситель был встречен в мире сомнением, недоверием и прямой злобой. Он был отвергнут, предан, поруган и убит. И Своим ученикам Он предсказал в мире скорбь, ненависть и гонение. Начиная с первых дней апостольского благословения, сбывается это пророчество. Церковь странствует на земле, среди вражды и противления. «Свет пришел в мир, но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин.3:19)... И в наши дни открывается снова восстание мира против Христа. Если еще совсем недавно многие этого не видели и не понимали, то только потому, что не хотели или боялись видеть. Теперь еще страшнее не видеть, теперь нельзя уже не видеть и не смотреть. Наступило время, когда от каждого требуется прямой ответ о его уповании, требуется исповедание и твердый выбор. Противохристианское движение прорвалось с силой на историческую поверхность и оказалось у власти. Неверие стало открытым и откровенным. И перед этим воинствующим и уже ничем не прикрытым наступлением многие колеблются и теряются, чувствуют себя беспомощными и безоружными, – не знают, что и как ответить, не умеют ответить даже самим себе. В этой растерянности сказывается духовная незрелость и маловерие. И маловерие безответно перед натиском неверия. Но слабость верующих еще не свидетельствует о слабости самой веры.

Неверие выступает под именем науки, выдает себя за единственное действительное знание, за его высшую ступень. И слишком часто, и слишком многие готовы с этим согласиться и уступить. У иных упорное нежелание сдаться и отступить оборачивается только подозрительностью и испугом перед знанием, чем только прикрывается смутная мысль, что

действительно для знания неизбежно разрушать и разлагать веру. В действительности, на имя знания неверие притязает облыжно и без всякого права. В действительности, неверие есть «обратная вера», и «вера» слепая и пристрастная. В неверии совсем нет подлинной воли к знанию, нет той внутренней осторожности и свободы, которыми именно и живет, и движется подлинное знание. В неверии всегда дышит недобрая страсть. Обычно, неверие проистекает именно из неведения и нечувствия, – и всегда из неведения о своем неведении, а потому, из неумения и нежелания удостовериться. В основании неверия всегда лежит сужение духовного кругозора, притупление внутреннего зрения. Неверие опирается на предвзятые мнения, необоснованность которых прикрывается желанием, чтобы они были основательны. Еще бл. Августин чутко отметил, что отрицание Бога всегда опиралось на тайное желание, чтобы Бога не было... В неверии есть своя кажущаяся убедительность; доводы неверия иногда представляются сильными, – представляются сильными для тех, кто слаб... Противостоять этому мнимому и лжеименному знанию может только тот, кто умеет ему противопоставить твердое и действительное знание, – оно раскрывает истину веры. В прямой и непосредственной очевидности веры бесспорное свидетельство против неверия. Для того, кто прямо и твердо из живого опыта удостоверен в истинности определенного суждения о предмете, тем самым обличается призрачность и ложность противных мнений. Вера есть опыт, и очевидность верующего опыта исключает самую возможность сомнения, – в очевидном не сомневаются... Верующий не нуждается в обосновании, оправдании или доказательствах своей веры. Он не нуждается и в опровержении возражений и доводов против нее. В самой своей вере он имеет прямое свидетельство истины. И его уверенность не зависит от опровержения противных мнений. Об этом хорошо говорил еще Ориген в предисловии к своей защитительной книге «Против Цельса». «Гораздо лучше поступит тот, кто, прочитав случайно книгу Цельса, вообще не будет чувствовать никакой нужды в опровержении этой книги», – говорит Ориген. И ссылается на

пример самого Господа. «Когда против Него лжесвидетельствовали, Он молчал; и когда Его обвиняли, не давал никакого ответа. Он был убежден, что вся Его жизнь и дела, совершённые среди иудеев, сильнее речи, сказанной в обличение ложных свидетельств; сильнее слов, высказанных в опровержение обвинений... На Иисуса постоянно лжесвидетельствуют, и, при существующей злобе, среди людей не бывает момента, когда бы Его не обвиняли. И Он, однако, и доныне отвечает на все это молчанием, не возвышает голоса в ответ»... Таким вступлением к своей обширной защитительной книге Ориген хочет предостеречь от того, чтобы веру ставить в зависимость от доказательств и доводов. Защита имеет условный и ограниченный смысл. Она снимает осады с истины, раскрывает призрачность и неубедительность возражений. Но этого еще мало для действительной веры. К ней ведет другой путь, путь прямого, а не косвенного удостоверения. И только в нем и самая защита получает последний и нерушимый устой. Побеждается сомнение не доводами, а верой, – видением веры, опытом истины.

Христианство открылось в мире как великая радость, – и, вместе с тем, как проповедь покаяния. Для нового евангельского вина требовались новые мехи, – требовался подвиг и духовное обновление. И этому воспротивилась упрямая и стропотная человеческая воля. Христианская проповедь раздалась впервые в умиравшем и старческом мире. Чем больше и *лучше* узнаем мы теперь жизнь той эпохи, тем яснее открывается все богатство и сложность апостольского выражения: исполнение, полнота времен... (Гал.4:4). Христианское благовестие было современно и своевременно: в нем насыщались все жгучие и томительные искания древнего человека. Эта современность и своевременность христианской «благой вести», ее соответствие «духу времени» настолько велики, что у многих является соблазн и самое христианство понять и представить, как одну из естественных, языческих религий, исторически выросших в то время. Но при этом от внимания ускользает обратная сторона. Как ни близки, казалось, были и еврейскому, и эллинскому сознанию и сердцу

истины христианского благовестия, оно встречало здесь какой-то упрямый, стихийный отпор, воспринималось как что-то чужое, загадочное, неслыханное, непонятное и враждебное. И дело здесь не столько в гонениях со стороны государственной власти. Гораздо выразительнее то глухое общественное противление, которое сказывалось и во взрывах народной ненависти, и в клеветнических изветах на христианские общины, и в полемической борьбе с христианским учением. Все это свидетельствует о трудности для старого, иудейского и языческого, сознания усвоить и воспринять церковное учение, которое в чем-то основном и главном оказывалось совершенно новым, небывалым и непривычным, и потому требовало решительного обновления, «рождения свыше». Это смутное сознание совершенной новизны евангельского откровения сквозит во всей борьбе мира с Церковью, и в формах прямого отрицания, и в попытках искажающего приспособления евангельского благовестия к старым и привычным религиозным представлениям. В этой новизне христианства свидетельство его божественного происхождения, – не от людей, но от Бога. Противится этой новизне стропотное сознание, и вместо того, чтобы подвергнуть себя испытанию нового божественного откровения, стремится его подчинить своему собственному суду. В этом начало и корень лжеучений, – начиная с самой ранней поры, христианские ереси всегда были попытками приспособить христианство к естественному и дохристианскому сознанию: и в этом смысле ереси всегда «реакционны», выражают упрямую косность и отсталость мысли, не могущей и не желающей вполне оторваться от прошлого и переродиться вполне. И в своем содержании ереси всегда представляют некое урезывание и усечение истинного церковного учения и веры, растеривание изначального богатства, борьбу с открывшейся во Христе полнотой. Через всю христианскую историю проходит эта борьба, – замолчанное неприятие «благой вести», неприятие в формах искажения и подмены.

К нашему времени вокруг образа и лика Христова накопилось великое множество лжесвидетельств, сомнений и отрицаний. Отвергается Его божественное достоинство. Берется

под сомнение вся евангельская история и ее историческая достоверность. И делаются попытки объяснить христианство без Христа. В последние годы делается попытка отвергнуть вовсе историческое существование Христа и превратить Евангелие в миф, не опирающийся ни на какие действительные события. С особенной резкостью и силой это лжетолкование проведено в книге немецкого профессора философии А. Дрекса⁵⁶⁴, которой автор дал вполне откровенное заглавие «Миф о Христе» (первое немецкое издание вышло в 1909 г.). Недавно эта книга издана и в русском переводе в целях безбожной и богоборческой пропаганды. Автор притязает говорить от имени науки, а его русские переводчики и издатели выдают его книгу за последнее достижение свободного знания; впрочем, их мало интересует собственное мировоззрение Дрекса, они просто пользуются его книгой для своих целей, учитывают ее как агитационное средство. Дрекс и сам, в сущности, агитатор. В своей книге он не столько исследует, сколько проповедует, и проповедует новую, философскую религию. Во имя этой новой религии он и отвергает христианство; Дрекс совсем не безбожник и в материализме видит злейшего и опасного врага. Он ищет новых религиозных форм и новой веры. Он совсем не ученый и не историк, а именно проповедник, взбудораженный и одержимый грезой о новом религиозном, и именно религиозном, перевороте. Именно как агитатор Дрекс и выступал долгое время в Германии от имени так называемого «Союза мнистов»⁵⁶⁵, своеобразной мнимо-религиозной общины. Он совсем не исследователь, который ищет и обосновывает истину, взвешивая и испытывая доводы. Он проводит свою предвзятую мнимо-религиозную идею и старается подкрепить ее причудливым и безответственным подбором всевозможных ссылок и сопоставлений, которые могут создать впечатление достоверности. И, нужно сказать, в науке выступление Дрекса было встречено негодованием, и его книга была заклеимлена стыдом и позором. Даже очень вольнодумные противники христианства, стоящие, однако, на почве научного знания, с отвращением и недоумением говорят о том беззастенчивом

произволе, с которым Древс и его сторонники подбирают и подделывают свидетельства и факты, – видят здесь только «плохую шутку», «смесь смутных мыслей и ребячества». Древса, выдвинутые против него, возражения и упреки не смутили и не вразумили, – не потому, что они были неудачны или слабы, но потому, что он не умеет и не хочет их услышать и в них разобраться. У него не хватает терпения для самопроверки и исследования. В его книге дышит страсть и одержимость, ненависть и злоба против христианства. И против этой одержимости и беснования доводы разума бессильны. Успех и удачу проповедь Древса имеет среди недоученной и темной массы, в той среде, где острое и кощунственное слово ценится дороже твердого и веского довода. И массы зажигает она зловещим возбуждением.

Это нужно запомнить прежде всего: книга Древса совсем не отражает действительного состояния науки, совсем не передает тех выводов, к которым приводит спокойное и беспристрастное научно-историческое исследование. И потому, прежде всего, она подлежит обличению и опровержению с научной точки зрения, с точки зрения научно-исторического метода, самые элементарные правила которого она попирает и нарушает. Именно поэтому она и была встречена единодушным негодованием со стороны ученых самых различных религиозных и философских настроений и убеждений. Древс не столько доказывает, сколько утверждает. Место доказательства у него занимают натянутые сближения, произвольные домыслы и догадки, в которых спутываются все времена и сроки. Возможное и действительное Древс плохо различает; трезвому историческому восприятию у него мешает беспокойное и игривое воображение. У него очень слабо чутье исторической действительности. И, вместе с тем, не любовь, или хотя бы бескорыстный интерес к истине движет им, но вражда, – вражда и ненависть к Христу и к христианству. В этом и разгадка его относительного успеха.

Основную мысль мифологической теории Древса можно выразить очень коротко. Христа не было никогда. Евангелие ни в каком смысле не есть история, но миф, в котором

скрещиваются и переплетаются разнообразные легендарно-мифические сказания, иудейские и языческие, о божественных спасителях. И только впоследствии этот миф был принят за историю, за исторический рассказ о действительных событиях. Почитание небесного Бога Иисуса существовало и в дохристианскую эпоху в некоторых иудейских сектах, и с этим культом связано богословие ап. Павла, ничего не знавшего и не говорившего об историческом Иисусе. Нужно прямо сказать: ни одно из этих положений даже приблизительно не обосновано Древсом. И, прежде всего, решительно ничем не доказано существование какого-то дохристианского культа Иисуса, о котором Древс говорит на основании совершенно фантастического перетолкования библейского рассказа об Иисусе Навине и неясных позднейших свидетельств о сектах уже христианского времени. Разбирать, – или, вернее, разоблачать – доводы и доказательства Древса было бы напрасным трудом. Они распадаются сами собой, как только мы поставим предварительный вопрос: можно ли без прямого и вопиющего противоречия с бесспорными историческими свидетельствами сомневаться в историческом существовании Христа? Так спрашивать себя, это значит ставить вопрос прямо и по существу. Все построения Древса теряют точку опоры, если показано, что исторические свидетельства о Христе имеют характер непосредственного отражения действительности. Все мифологические построения Древса рушатся перед лицом бесспорных показаний самовидцев, в которых ясно сказывается живое соприкосновение с личностью Иисуса. Древс отрицает все такие исторические свидетельства, отводит или устраняет их. Но в этих отводах нет никакой убедительности, они совершенно произвольны, – и, прежде всего, совершенно неправдоподобны. В действительности, даже с точки зрения самой придирчивой исторической критики, оснований сомневаться в историческом существовании Иисуса Христа не больше, чем для того, чтобы заподозрить действительность любого исторического лица, даже из совсем близкого прошлого. Основное положение Древса исторически неправдоподобно, и это, прежде всего, следует показать. Вопрос этим еще не

исчерпывается до конца. По отношению к каждой черте евангельского образа Христа, каждому событию Его жизни вопрос возникнет снова. Но самое жало мифологической теории уже будет притуплено и стерто. Конечно, вопрос веры еще не решен. И не доводами исторического порядка его решать. Бесспорность исторического существования Христа еще не предрешает вопроса, Кто был Он. И на этот вопрос отвечает только опыт веры. В ответах на этот вопрос колебались еще собеседники и совопросники Спасителя; и не плоть и кровь, но Отец Небесный открывал самим апостолам истинное ведение о Его лице (ср. Мф.16:17). И, по свидетельству ап. Павла, «никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12:3). Узнать Христа может только вера. Но веру для сомневающихся может облегчить и укрепить и ясное сознание, что перед лицом исторических свидетельств невероятно и неправдоподобно сомневаться, был ли Христос, – что такое сомнение есть насилие над здравым историческим восприятием, и питаться может только пристрастием и упрямством воли.

1. Свидетельство апостольской проповеди

Апостольская проповедь, как она закреплена в книге Деяний и в Посланиях, с самого начала была проповедью и благовестием об «историческом Иисусе», исходила из факта и событий Его действительной жизни и на этом основывалась. Все ударение здесь лежало именно на определенном единичном историческом событии, все внимание было обращено к живой личности Христа Иисуса. Такой же реалистический характер имеют послания ап. Павла, закрепляющие в письмена основные черты его устного благовестия. Тот же характер исторического повествования и исторического изображения имеет Четвероевангелие, «четыреобразное Евангелие», как его называли уже в древности. Это именно рассказ о жизни, проповеди, делах и чудесах, о смерти, о воскресении Спасителя, Господа Иисуса Христа. И совершенно справедливо говорит один из самых известных современных историков Церкви Ад. Гарнак⁵⁶⁶: «Кто на основании того, что дают первые три Евангелия, даже если мы подвергнем их самой строгой исторической критике, не чувствует, что в них открывается могучая, покоряющая сердца Личность, которую нельзя выдумать, тот неспособен по источникам воспринимать историческую и личную жизнь, и отличать ее от вымысла»... Ибо в Евангелии слышится голос самовидцев. Евангелие и есть, прежде всего, живой образ Христа, обвеянный и согретый личным воспоминанием и преданной любовью. С Евангелием и совпадало, в основном, содержание первопрестольской проповеди. Личное отношение к Христу, память о жизни и общении с Ним определяли весь ее тон и содержание. Это была проповедь очевидцев. И самое имя апостолов первоначально ограничивалось кругом самовидцев Господа, которые были Его спутниками и слушателями во время Его земного пути, от Крещения Иоаннова до дней Крестной смерти и Воскресения, и в Его личном призвании и посольстве, от Него имели основание и опору своих благовестнических полномочий (ср. Деян.1:21–22). Апостолы исходят всегда из конкретных исторических

фактов и событий, и затем раскрывают и объясняют смысл свершившегося и происшедшего, и его спасительную силу. Они оживляют в сознании своих слушателей, воспроизводят перед их благочестивым взором образ Христа и затем раскрывают, Кто был Он. И вся неповторимость и чрезвычайность этого исторического образа заключается в том, что Он, видимый и воспринимаемый как человек, был *не только* человек, но Сын Божий и Спаситель мира. Потому и не вмещается образ Христа в земные, только человеческие рамки, перерастает их, и в исторических гранях открывается нечто сверхисторическое и сверхземное. Но сами эти грани никогда не стираются и не расплываются, никогда не меркнут исторические, человеческие черты. В том весь пафос и смысл апостольской проповеди, что она есть *рассказ*, рассказ о виденном и слышанном, – «что мы слышали, что мы видели своими очами, что рассматривали и осязали руки наши» (1Ин.1:1). Рассказ – о том, что сбылось и случилось, и что произошло в определенных условиях времени и места. И случилось небывалое: *Слово плоть бысть* (Ин.1:14), – Сын Божий стал Сыном человеческим, «и образом обретеся яко человек» (Флп.2:5). Сын Божий стал и был человеком, – в этом средоточие евангельской проповеди. И лик вочеловечившегося Господа прежде всего и начертан апостольской рукой в Евангелии. Это лик человеческий, но не только человеческий, ибо Иисус, которого многие видели и слышали, ходили за Ним и обращались с Ним, был не только человек, но и Бог. Но Он был и действительный человек. Человек вполне и не только человек, – в сочетании обоих утверждений весь смысл, вся тайна Евангелия и проповеди апостольской.

Первая апостольская проповедь, записанная на страницах книги Деяний, проповедь ап. Петра в самый день Пятидесятницы, опирается на исторические факты. «Иисуса Назорея, мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами, и чудесами, и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздивши руками, убили... Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы

свидетели... Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли» (Деян.2:22–23,32,36). И о том же, и так же проповедует апостол снова при исцелении хромого: «Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись перед лицом Пилата, когда он полагал освободить Его» (Деян.3:13 и след.; ср. 4:10,27; 5:30). И снова, в доме Корнилия сотника, в Кесарии, ап. Петр проповедует так: «Вы знаете происходившее по всей Иудее, начиная от Галилеи, после крещения, проповедованного Иоанном. Как Бог Духом Святым и силой помазал Иисуса из Назарета, и Он ходил, благодворя и исцеляя всех, обладаемых дьяволом, потому что Бог был с Ним; и мы свидетели всего, что сделал Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что, наконец, Его убили, повесивши на древе» (Деян.10:37–39 и дальше). Время, когда записаны Деяния апостолов, приблизительно определить нетрудно. Это было до разрушения Иерусалима (Веспасианом в 70 г.)⁵⁶⁷, о чем нет и намеков в книге, – этим определяется низший хронологический предел, позже которого было бы неправдоподобно отодвигать ее написание. Рассказ книги Деяний обрывается на прибытии ап. Павла в Рим, и можно думать, что книга писана именно в первые года его римских уз, и до его мученической кончины. В книге Деяний, таким образом, перед нами свидетельство Церкви шестидесятых годов. И это свидетельство об «историческом Иисусе», об Иисусе Назорее, распятом и воскресшем.

К тому же времени относится и свидетельство ап. Павла. Он не был прямым учеником Спасителя во время Его земной жизни и проповедовал языкам, жившим вдали от Палестины, куда весть о Христе приходила через чужое посредство. И с тем большей силой бросается в глаза, что ап. Павел проповедует Христа и о Христе, а не только передает Его заповеди и учение. Нетрудно собрать воедино все исторические черты и упоминания, в изобилии рассеянные в апостольских посланиях Павла, и они сливаются в реалистический образ живого лица. Нужно помнить, что послания ап. Павла обращены к уже сложившимся христианским общинам. Это не первое

оглашение, не первое слово к ним о Христе. Это повторение и дополнение уже переданного и проповеданного, и потому о многом апостол только напоминает. Он не раз ссылается на свою прежнюю проповедь: «Напоминаю вам, братья, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились» (1Кор.15:1). И это было Евангелие об «историческом Христе», – «ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, – что Христос умер за грехи наши, по Писанию; и что Он был погребен и что воскрес в третий день, по Писанию»... (ст. 3–4). В посланиях ап. Павла напрасно было бы искать полную и связную евангельскую историю, – это не входило в их задачу, это предполагалось известным из устного апостольского оглашения и проповеди. Только об отдельных чертах и событиях говорит здесь апостол. Во исполнении времен, в недавние дни Бог послал Сына Своего, Который родился от жены и подчинился закону (Гал.4:4). Он стал и был человеком, подобным нам, «и по виду стал, как человек», принадлежал к роду Авраамову и роду Давидову, был от Израильян по плоти (Флп.2:7; Рим.1:3; 9:5; Гал.3:16). Его братьев, и среди них Иакова, ап. Павел называет не раз (см. 1Кор.9:5; Гал.1:19; 2:9). Этим достаточно очерчена реально-историческая рамка. С особенным ударением апостол говорит о крестной смерти и воскресении Христа, и в этих *событиях* полагает существо всего дела Христова и основание всего христианского упования и веры. До своего обращения Павел-Савл был рьяным иудаистом⁵⁶⁸, «неумеренным «ревнителем отеческих преданий», по его собственному позднему признанию, – «жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее», дышал убийствами и угрозами на учеников Господа (Гал.1:13–14; Деян.8:3; 9:1 и др.). Можно думать, что его смущал и возбуждал тогда «соблазн Креста», тот самый «соблазн», в котором он впоследствии видел и указывал главное препятствие для обращения иудеев и эллинов (1Кор.1:18,23; ср. Гал.5:11). Перед Распятьем возмущалось его фарисейское сердце тогда, как перед знаком проклятия и позора. Перед Распятьем благоговела его душа впоследствии, когда он писал в Коринф: «я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме

Иисуса Христа, и притом распятого» (1Кор.2:2). Перед его духовным взором всегда был предначертан Иисус Христос распятый (ср. Гал.3:1), – и восставший из мертвых. Постоянно в своих посланиях апостол говорит о Кресте и Крестной смерти, о «Крови Креста Его», излитой во искупление грехов и в жертву умиловствования (Кол.1:20; Рим.3:25), о страданиях Христа, Которого убили иудеи, о Его погребении (Гал.3:13; Рим.8:17; Флп.3:10; 2Кор.13:4; 1Фес.2:15; 1Кор.15:4). И для него это воспоминание и напоминание о недавних и действительных событиях. С такой же настойчивостью говорит он и о воскресении. «Иисуса и воскресение» благовествовал он в Афинах (Деян.17:18). На вере в воскресение Христа, «восставшего для оправдания нашего» (Рим.4:25), основывается вся проповедь ап. Павла... Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша... Но Христос воскрес из мертвых, как первенец из умерших» (1Кор.15:14,20). Вера в действительное воскресение Христа распятого была живым средоточием всей первохристианской жизни. И здесь снова полный и совершенный религиозно-исторический реализм превышает, перерастает грани обыденного опыта. Воскресший Христос сидит одесную Отца и ходатайствует о нас. Но и в своем прославлении Он остается и не перестает быть человеком, подобным нам, как не был Он только человеком и не переставал быть Богом и Сыном Божиим «во дни плоти Своей». В этом «подобии» людям вся сила искупительного дела Христа. И при этом, ударение апостол делает не на родовом сходстве природы, но на живом отношении и подражании Господу Иисусу Христу. Христос умер за грехи наши, был погребен и воскрес на третий день, являлся Петру, Двенадцати и более, чем пятистам братьям, «из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили» (1Кор.15:3–8). «А после всех явился и мне», – добавляет апостол. Очень выразительно, что ап. Павел прямо сопоставляет себя с прочими апостолами и подчеркивает, что и он видел Иисуса Христа, Господа Нашего (1Кор.9:1). Дамасское видение было не видением, но явлением Господа во славе и свете⁵⁶⁹. Оно имеет не менее реалистический характер, чем и

вся униженная жизнь Господа на земле. Воскресение и вознесение Христа не разрывает связи с Ним. В восприятии и в изображении ап. Павла Христос один и тот же и «во дни плоти своей», и ныне, когда Он во славе. С этим единым образом, с живым Христом связано все благочестие назидаемых апостолом общин, средоточием которого является евхаристическая трапеза, совершаемая «в воспоминание» Христа и Его смерти (ср. 1Кор.11:23 и след.). В воскресении Христа апостол утверждает надежду на всеобщее воскресение мертвых (1Кор.15:12 и след.), – и в этом сопоставлении снова подчеркивается реальное человечество Христа, почему именно Он и является первенцем, начатком умирающих человеков, с которыми Он нерасторжимо связан. В средоточии проповеди ап. Павла стоит исторический образ Христа, жившего среди иудеев, обращавшегося на земле среди людей, из которых многие еще в живых, учившего, пострадавшего за грехи и от грехов человеческих, распятого, и погребенного, и восставшего во славе. Христос – первенец умерших, прообраз и пример для людей, с которыми надлежит сообразоваться и согласовать свою жизнь. Апостол не останавливается на воспоминании и воспроизведении обстоятельств земной жизни Спасителя, не ограничивается этим. В своих наставлениях он ведет верующих, которых он «родил благовествованием», от видимого человечества к сокрытому Божеству Христа. Но все его богословие остается раскрытием и толкованием исторического образа Иисуса, Его исторического дела. В апостольском изображении есть бесспорное двойство: Христос и человек, и больше человек. Но это двойство приведено к единству, его нельзя рассекать. В этом нераздельном двуединстве весь смысл лица Христова. С этим двуединством связана вся сила искупительного дела, совершенного Христом на земле. Страдал на Кресте не простой человек, но Сын Божий, смиливший Себя до рабского зрака. И воссел горé Сын Божий, ставший единым среди людей. С особенной четкостью раскрывается эта мысль в Послании к Евреям. Это послание – не исторический рассказ, но богословское толкование искупительного дела Христова, но именно исторического и единичного дела, совершившегося «в

последние дни сии» (Евр.1:2), – и на его отдельные черты здесь постоянно делаются ссылки. И самые ссылки на пророчества Ветхого Завета усиливают исторический колорит. Пророчества изрекались о будущем, о том, что некогда действительно случится. И ныне это случилось, сбылось, свершилось. Христом снято покрывало с Ветхого Завета (ср. 2Кор.3:14). То, что по времени для праведников Ветхого Завета было впереди как предмет надежды и упования, теперь уже в прошлом и настоящем. Как исполнение и завершение пророчеств и преобразований, образ Христа вдвигается в историческую и хронологическую перспективу. Всюду и везде апостол говорит об «историческом Иисусе», о том, что было и произошло.

Образ Христа, сохраненный и переданный миру в апостольской проповеди, запечатлен и закреплен в Евангелии. Евангелие есть исторический рассказ и, вместе с тем, больше, чем только исторический рассказ, – не только потому, что писано оно не по побуждениям простой исторической любознательности и не только для запоминания о прошлом, но, прежде всего, потому, что в нем описываются и изображаются несравнимые и непреходящие события, которые больше, чем простые события, чем только события. В четырех канонических, засвидетельствованных Церковью Евангелиях начертывается со всей полнотой исторического реализма образ Богочеловека. И в этом изображении с предельной выразительностью передана неповторимая и единственная историческая обстановка. Исторический образ Богочеловека вычерчен и вырисован на действительном фоне тогдашней жизни. Его ученики, совопросники и враги встают перед нами как живые. Это рассказ о том, что было, изображение действительных событий, встреч, бесед. Евангельская история и была, прежде всего, содержанием первохристианского благовестия и оглашения. Ее, прежде всего, рассказывали апостолы и благовестники, выступая, по слову Учителя, как «свидетели» о Нем. Они, прежде всего, воспроизводили то, что было, начерчивали образ Христа как Учителя и Чудотворца, как обличителя и судьи, передавали Его слова, рассказывали и вспоминали, но и объясняли, толковали бывшее, раскрывали смысл

происходившего. Сквозь историческую видимость все время просвечивает то, что видимо только для взора веры, что при жизни Спасителя видели и узнавали немногие и, может быть, увидели и узнали позже, когда восстал Христос, разверз ум и очи, и открыл тайны Царствия.

Евангелие есть, прежде всего, рассказ, но рассказ о Богочеловеке. Именно потому, что это рассказ и историческое свидетельство, в нем есть известная недосказанность. Евангелие требует объяснения и раскрытия. Ибо вера не исчерпывается памятью, но исполняется только в творческом и живом усвоении виденного и узнанного, в живом узнании и общении с Христом. Исторический образ Богочеловека, родившегося на земле, жившего и учившего среди людей, – таково содержание евангельской истории, и в этом ее таинственное своеобразие. В Евангелии дан целостный и единый образ, – в нашем восприятии очень часто он двоится и распадается, как, может быть, двоился он и в сознании тех, кто чувственными очами созерцал самого Христа, – пока не прозрело сердце верой. В Евангелиях все говорится об Одном; и к Тому же относится и величественное начало четвертого, «духовного» Евангелия, и все повествования об уничижении, скорбях, лишениях, страданиях и смерти. И только тот, кто схватит единым взором это целостное и живое единство, – поймет Евангелие до конца и увидит именно то, что в Евангелиях начертывали их писатели. Именно этот единый образ, сразу и исторический, и Божественный, образ Бога, ставшего человеком, и человека, бывшего Богом, неизменно хранила и хранит Церковь со времен апостольской проповеди как апостольское предание, предание самовидцев. Это живая память о бывшем, – происшедшем, но не прошедшем.

Евангелие есть рассказ и запись очевидцев, начертание образа, запечатлевшего и хранимого в памяти. Если не все четыре евангелиста были в собственном и точном смысле слова самовидцами земной жизни Спасителя, то и те, кто ими не был, опирались именно на рассказ и память самовидцев. По древнему свидетельству (Папия Иеропольского, II век), евангелист Марк, «толмач Петра», в своем повествовании

опирался на рассказы и проповедь ап. Петра, хотя «сам не слушал Господа и не сопутствовал Ему». Евангелист Лука прямо ссылается на «очевидцев»: «Так как уже многие начали составлять повествование о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать» (Лк.1:1–3). – И, вместе с тем, Евангелие в своем четверообразном составе есть запись апостольской проповеди, – писанному Евангелию предшествовало «евангелие», благовестие устное. В этом смысле Евангелие есть апостольское свидетельство о Христе, «воспоминания апостолов» или «памятные записи», как выражался о Евангелиях св. Иустин мученик⁵⁷⁰ (II век). В известном смысле, Евангелие уже апостольской проповеди, в нем записано, по прямому свидетельству самого евангелиста Иоанна, не все то, что «сотворил Иисус», и, конечно, не все то, что хранила в себе апостольская память (ср. Ин.21:25; 20:30). В задачу евангелистов не входило дать исторически полный рассказ о жизни Христа, как по дням и годам. Они начерчивали Его образ и повествовали для того, чтобы описать Его лик. Это не летопись, но благовестие. Но в качестве благовестников евангелисты тем самым были историками, ибо они старались запечатлеть в памяти и в душе верующих и оглашаемых, и даже неверующих, реальный образ Христа в основных событиях и положениях Его земной жизни. Изобразительная задача не требовала ни летописной строгости, ни летописной полноты. Исторического характера и реализма изображение от этого нисколько не теряет. То же нужно сказать и о передаче, и воспроизведении бесед и слов Спасителя. Евангелие можно назвать *исторической иконой*, и, притом, это – икона Богочеловека. Точнее сказать, четыре иконы, – некая четверовидная икона. И эти четыре иконы, или образа, не вполне совпадают между собой, – даже при поверхностном наблюдении нетрудно заметить «разногласия евангелистов». Но нужно припомнить, как относилась к ним христианская древность: никогда не пробовала и не пыталась она стереть

или, хотя бы, смягчить эти видимые «противоречия»; история евангельского текста не знает ничего о таких «предвзятых поправках». Это говорит о мнимом характере этих разноречий и разногласий, о действительном согласии евангельских изображений, которое только ускользает от близорукого и поверхностного наблюдения и открывается при большой чуткости восприятия. Согласуются и совпадают евангельские изображения в тождестве изображаемого, в единстве Богочеловеческого лика. И, нужно прибавить, в Церкви не имел успеха опыт евангельского свода, хотя очень рано и был сделан такой опыт составить единый последовательный рассказ «по четырем» (так называемый «Диатессарон» Татиана, вторая половина II века). Исторический образ Христа хранится в Церкви в четырех отражениях. И во всех одно Лицо, единый Лик.

Евангелие есть история земной жизни Человека, который не был только человеком. И эта история разворачивается в живой земной и исторической рамке, которую для евангельских иконописцев не было надобности выписывать с особенной тщательностью и подробностью, но которая всегда реальна и реалистична, ибо писана с натуры и по памяти. В сущности, это более, чем рамка, ибо живой образ Христа неотделим от нее: на этом фоне Его видели, и от Его богочеловеческого лика раз навсегда упал благодатный отсвет на ту землю, по которой Он ходил, на тех людей, которые к Нему приближались. Так было. Во множественности отдельных воспоминаний оживает незабываемый образ Иисуса Христа. Земной план евангельской истории не раз прорезывается и пронизывается небесным. Точнее сказать, он всегда таинственно прозрачен, сквозь историческую очевидность всегда просвечивает Божественная действительность. Правда, не всем это видно, как не все это видели и тогда... С другой стороны, неверующих и сомневающихся это часто смущает, удерживает их признать историческую достоверность евангельского рассказа и описания. Им кажется, не может быть снято или списано с натуры то, что так не похоже на обычную действительность. Отсюда рождается соблазн «поправить» евангельское

изображение и рассказ, сделать его более обычным. В этом сказывается скрытое и предвзятое отрицание евангельского чуда и евангельской тайны, тайны и чуда Богочеловечества. Никакими доводами нельзя сломить такое отрицание, раз восстает оно и против евангельской очевидности. Здесь, в Евангелии, предвзятое мнение сталкивается с фактом, которого оно не желает видеть и признать, и потому, просто отрицает его действительность, как невозможность. Наперед взято под сомнение или совсем отвергнуто божественное достоинство и Богочеловечество Христа, и потому кажется невозможным и неправдоподобным в Его земной истории все то, чего не бывает, что необычно и невозможно в истории обыкновенных людей. Но Евангелие не есть история человека. И, однако, все же история – описание того, что было. Было особенное и небывалое, единственное и неповторимое: *Бог явился во плоти, и образом обретется, яко человек...* И потому, Евангелие – сразу и Евангелие Сына Божия, и история Сына Давидова. В жизни Богочеловека наперед следует ожидать необычного, не похожего и отличного от жизни только людей, предвидеть разрыв и снятие обыденных человеческих граней. Евангельской очевидности сомнение противопоставляет только предвзятое отрицание возможности Богочеловечества и Боговоплощения вообще. Из того, что Иисус был человек, поспешно и неосновательно заключать, что был Он *только* человек, и *не был* Богом, и на основании такого мнимого и торопливого вывода отрицать, заподозривать или перетолковывать все то, что в повествовании о Нем не может относиться к обыкновенному, хотя бы и замечательному человеку. При таком рассечении евангельского рассказа его историческая достоверность, действительно, расплывается, теряется, ибо Он целостен, ибо Христос не был простым человеком. История Иисуса из Назарета, рассказанная в пределах одного человечества, совсем не есть история, но вымысел, ибо не соответствует изображаемой действительности. И столь же неверно и ошибочно на том основании, что все в Евангелии запечатлено и озарено Божественным светом изображаемого в нем Христа, заподозривать его исторический и реалистический

характер, отрицать в нем всякое историческое содержание, принимать его за миф, за символическое изображение не бывавшего и не бывшего. Если Христос, изображаемый в Евангелии, изображается как Бог, Он не был человеком, Его вовсе не было в истории, в земной действительности... Подобный «мифологический» вывод столь же предвзят и порочен, как и противоположная крайность «чистого историзма»: если человек, то не Бог. Это два противоположных, но сопряженных отрицания евангельской тайны или, лучше сказать, евангельского факта. Предвзятое отрицание действительности ради притязаемой невозможности... Или Бог, или человек... Этому ложному противопоставлению возражает евангельская действительность: и Бог, и человек... *Слово плоть бысть...*

Можно разбить евангельское изображение, и оно рассыплется в мертвенные осколки. Но нужно помнить, что Евангелие есть икона Богочеловека. Не миф, и не «чистая история». Так было оно написано, ибо так было, – было то, что описано евангелистами. Начертан виденный и узнанный лик Богочеловека. В сиянии Божественного достоинства не исчезают и не расплываются человеческие черты. Они сохраняют всю свою четкость и полноту. В этом таинственное своеобразие евангельского изображения, передающего своеобразие самого чудесного Христова лика. Полнота человечества, – именно поэтому Христа можно было принимать за «только человека», ибо не для всех вразумительны знамения Божества. Для иных они были поводом к горшему соблазну. «Книжники, пришедшие из Иерусалима, говорили, что Он имеет в Себе вельзевула и что изгоняет бесов силой бесовского князя». И даже «ближние Его» хотели взять Его, ибо говорили, что Он вышел из себя (Мк.3:21,22 и след.; Мф.9:34; Лк.11:15 и след.; Ин.8:48). «И пришел в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы? Не плотников ли Он сын? Не Его ли мать называется Мария; и братья Его Иаков и Иосий, и Симон и Иуда? И сестры Его не все ли между нами? Откуда же у Него все это? И соблазнялись о Нем»... (Мф.13:54–57; Мк.6:2–3). Из

Евангелия мы знаем, что все почти и принимали Иисуса за простого человека, – и не только враги Его, книжники и старцы, архиереи, Ирод и Пилат, но и ближние Его, и ученики, – до времени... Полнота человечества, – отсюда бесспорная четкость и живость изобразительного рисунка в Евангелии. Евангелие полно живых людей, зарисованных в полноте их личного своеобразия, которое часто дается понять и почувствовать немногими словами. Евангельские лица выступают перед нами так ясно и ярко, что только с натуры, с действительности можно снять такое изображение. И образ Захарии и Предтечи, и образ Пречистой Девы, и образы учеников, и мрачные образы предателя и архиереев, и образы часто безымянных верующих и исцеленных, притекавших к Иисусу, – все они в самих себе несут свидетельство своей подлинности, своей жизненной действительности. Они взяты из жизни. Конечно, сама по себе наглядность и изобразительность рассказа еще не вполне обеспечивает его историческую достоверность. Но в евангельском рассказе есть нечто большее, чем одна только живая наглядность. Есть бескорыстная, свободная непосредственность рассказа, прямо свидетельствующая о его действительности. Доказать это трудно, но еще труднее в этом сомневаться, если только нет предвзятой воли к сомнению. Прямо чувствуется, что все евангельские события рассказаны по живой памяти и живому впечатлению. Приводить примеры, это значило бы пересказать все Четвероевангелие. Достаточно немногих припоминаний. Уже упоминалось пребывание Христа в Назарете, соблазн и сомнение Его ближних. Не раз в Евангелии рассказывается о недоумениях и сомнениях Его учеников. Ярким реализмом запечатлена беседа Господа по пути в страны Кесарии Филипповой, торжественное исповедание и сряду же немысленное прекословие ап. Петра ([Мф.15:13–23](#); [Мк.8:27–33](#)). Или рассказ о том, как приступила к Иисусу мать сыновей Заведеевых просить, чтобы Он дал им сесть рядом с Собой во славе Царствия Своего ([Мф.20:20–24](#); [Мк.10:35–41](#)). Или рассказ о воскрешении Лазаря ([Ин.11:1–46](#)). С бесспорными реалистическими подробностями описаны последние дни Господа. «Один юноша, завернувшись по нагому телу в

покрывало, следовал за Ним; и воины схватили его. Но он, оставив покрывало, нагой убежал от них» (Мк.14:51–52). «И заставили проходящего некоего Киринеянина Симона, отца Александра и Руфова, идущего с поля, нести крест Его» (Мк.15:21; Мф.27:32; Лк.23:26). «Мария же Магдалина и Мария Иосиева смотрели, где Его полагали» (Мк.15:47; Мф.27:61). Все эти мелкие штрихи уместны только в историческом повествовании, в «памятных записях» очевидцев. Непосредственное самосвидетельство евангельских рассказов подкрепляется отдельными реалистическими внешними чертами, именами, прозвищами, названиями городов. «После сего проходил Он по городам и селениям, проповедуя и благовествуя Царствие Божье, и с Ним двенадцать, и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней; Мария, называемая Магдалиной, из которой вышли семь бесов, и Иоанна, жена Хузы, домоправителя Иродова, и Сусанна, и многие другие, которые служили Ему именем своим» (Лк.8:1–3). Сухое историческое сопоставление внешних подробностей евангельской истории с другими источниками по истории и быту тогдашней Палестины, в общем и основном, с полной убедительностью показывает историческую и бытовую точность евангельского изображения. Конечно, все это касается внешней рамки, и внутренне содержание Евангелия, и самый образ Христов превышают этот уровень и эту рамку. И тем более выступает исторический и реалистический характер евангельского рассказа. То же нужно сказать и о речах Христа. Он говорил, как иудей, языком и образами своего времени и народа. На Его словах лежит яркий исторический колорит. По содержанию и смыслу, Его проповедь, безусловно, превышала даже ветхозаветную меру; она смущала не только слепых блюстителей буквы законной, но и таких благочестивых «учителей Израилевых», как Никодим⁵⁷¹, – и, вместе с тем, в ней было исполнение Закона и пророков. В известном смысле сам Иисус был одним из учителей Израилевых. И эта черта есть в Его евангельском образе, – конечно, не только это одно. Можно, в известном смысле, все Евангелие назвать историческим рассказом из жизни народа еврейского. Это –

полуправда, которая легко может выродиться в опасную ложь и обман. Но и эта черта входит в состав евангельской правды. Христос покорился Закону, жил по Закону, и в навечерие своей Крестной смерти совершил по Закону Пасхальную вечерю с учениками Своими.

В яркой и четкой исторической рамке, при Ироде, царе Иудейском, при Понтии Пилате, в Иудее и Галилее протекает земная жизнь Спасителя, которого многие принимали только за человека и немногие признали за Христа, за Мессию. И не плоть и кровь, но Отец небесный открыл, что Он есть Сын Бога живого, ап. Петру (Мф.16:16–17). Он был не только человеком и не только Мессией, но и Богом. Но и не только Богом, но и человеком. «Слово плоть бысть, и вселился в ны...» (Ин.1:14).

По древнему преданию, четвертое Евангелие было написано последним, в дополнение и как бы в истолкование первых трех. Это – «духовное» Евангелие, в отличие от «плотских» повествований синоптиков⁵⁷². В действительности, конечно, все Евангелия – «духовны», и нет ни одного «плотского». И Евангелие от Луки есть Евангелие искупления, и Евангелие от Марка – «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия» (1:1). Вместе с тем, и «духовное» созерцание евангелиста Иоанна разворачивается в четких гранях конкретной истории, и исторический, иудейский колорит изображения в четвертом Евангелии, быть может, еще резче и ярче, чем у синоптиков. Ни в одном Евангелии не говорится о «только человеке» и ни в одном только о Боге, – но всюду о Боге-человеке. Во всех ярко и реально описана и изображена земная жизнь, в исторической плоти которой открылась Божественная слава, истина, путь и жизнь. И не просто открылась или проявилась, но соединилась в нерасторжимом и совершенном единстве. «Слово плоть бысть»... Об этом факте, событии и, вместе, чуде и тайне повествуют Евангелия. В них изобразительно представлено и только отчасти названо словом то, что впоследствии Церковь выразила в догматических определениях.

Иначе и не определить сущность и содержание апостольского благовестия – *историческое свидетельство о Богочеловеке Христе*. С известной точки зрения, весь смысл

Евангелия – в его историзме, в указании на единственное и единичное событие, на единственную и неповторимую, живую и историческую личность Христа. С самого начала все ударение лежало на историчности. Историческим пафосом дышит весь Новый Завет, – было и сбылось... Но это не историчность в себе замкнутого и заключенного, только земного и естественного потока событий. Это – повесть о бывшем и случившемся, и не образная или символическая, но реалистическая повесть. Ибо было и случилось – встреча неба с землей, Бога и человека. Встреча и соединение... «Слово плоть бысть»...

2. Свидетельство внешних

Христос пришел неузнанным. Немногие из его современников и даже из слушавших Его поняли, Кто Он. Не сразу и далеко не для многих раскрылся смысл Его проповеди и значение Его дела. Кто узнал Его, тот уверовал; и свидетельство верующих сохранено в книгах Нового Завета. Не узнавшие, не имели основания придавать большое значение Его жизни и делу, не имели побуждений много говорить о Нем. Поэтому наперед можно сказать, что было бы напрасно искать подробных свидетельств о Христе в писаниях людей, чуждых Церкви, в первые десятилетия христианской истории. К тому же, эллины и римляне не имели поводов касаться событий, происходивших в далекой Палестине; в их глазах это была глухая провинция, судьбами которой они мало интересовались. О христианстве языческий мир узнал только тогда, когда апостольская проповедь вышла за пределы Палестины и обошла все земли. Но и тогда долгое время в языческом восприятии христиане мало отличались от иудеев. Только у иудейских современников можно искать ранних упоминаний о Христе. Впрочем, и здесь следует сделать оговорку. Народ еврейский тоже не узнал Его. В глазах неверовавших иудеев Он был только одним из многочисленных учителей и проповедников, и у них не было оснований выделять Его из общего числа. В книге «Деяний апостольских» передается речь одного из фарисейских законоучителей, Гамалиила, в синедрióне. Он удерживал от суровых мер против благовестников христианства. «Ибо незадолго перед сим, явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырехсот человек; но он был убит, и все, кто слушался его, рассеялись и исчезли. После него, во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собой довольно народа; но он погиб, и все, кто слушался его, рассыпались. И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их: ибо, если это предприятие и это дело – от человеков, то оно разрушится» (Деян.5:34–38). Эта речь очень характерна для

первых лет христианской истории. Рано начались кровавые гонения на Церковь Божию со стороны иудаистов. Но внутреннего внимания к христианству в еврейской среде было мало. Впоследствии, когда христианская проповедь усилилась и окрепла, у еврейских писателей явились основания умалчивать о ней, набрасывать тень забвения и на Христа, и на Церковь. Вот почему не только не приходится удивляться скудости «внешних» известий о Христе в эти первые десятилетия нашего летоисчисления, но этой скудости мы должны ожидать, как явления совершенно естественного.

В I веке нашей эры судьбу и жизнь еврейского народа описывал знаменитый иудейский историк Иосиф Флавий⁵⁷³. Он родился около 37 г. и умер в Риме около 100 г. Свою «Иудейскую археологию» он писал в Риме, в годы своей старости, и окончил ее около 93–94 гг. В этой книге он трижды касается событий и лиц евангельской истории. Одно свидетельство относится к Иоанну Крестителю, Иосиф говорит о нем, как о «добродетельном муже, побуждавшем иудеев стремиться к добродетели, чтобы они, соблюдая во взаимных отношениях справедливость, а к Богу должное благоговение, приступали к крещению». Народ стекался к нему, число слушателей его было велико. Опасаясь его влияния на народ, опасаясь народного восстания, Ирод велел схватить и заточить Иоанна, а затем предал его смерти (18.5). Подлинность и достоверность этого сообщения Иосифа Флавия не вызывала и не вызывает никаких сомнений. И то же нужно сказать и об упоминании Иосифом о смерти Иакова, «брата Иисуса, называемого Христом», и других, побитых камнями за нарушение закона по приговору Синедриона при первосвященнике Анане (20.9). Это было в 62 г. Иосиф в это время жил в Иерусалиме, и говорит, очевидно, по личным воспоминаниям. Иакову он дает то имя, под которым тот был известен. В этих обоих известиях чувствуется внешний наблюдатель, отмечающий факты, которым особого значения он не придает. К тому же, он передает их как события политические. Иосиф писал по-гречески, не для своих соотечественников, но для римлян, и всюду избегал говорить о

том, что могло бы набросить тень политической неблагонадежности на его народ в глазах римской власти. Поэтому он замалчивал мессианские чаяния своего народа и старался дать об иудеях представление как о спокойных и добродушных гражданах, чуждых всяких мятежных замыслов. Перед римской властью он заискивал. И по той же причине ему было естественно избегать говорить о христианстве, которое к концу I века начало привлекать неблагоприятное внимание властей, как какой-то мятежный заговор. Тем не менее, у Иосифа есть прямое свидетельство о Христе. Вокруг него давно уже ведутся споры и высказывается сомнение, мог ли так говорить о Христе неверующий иудей. Рассказывая о времени Понтия Пилата, Иосиф говорит, между прочим, так: *«В это же время жил Иисус, мудрый человек, если, впрочем, его следует называть человеком, ибо Он был совершителем удивительных дел, учителем людей, с удовольствием принимающих истину. Он привлек к себе многих как из иудеев, так и из эллинов. Это был Христос (Мессия). И когда Пилат, по жалобе знатных людей наших, осудил Его на крестную смерть у тех, которые раньше полюбили Его, не отступились от Него (не перестали любить его). Ибо Он явился им на третий день снова, живым, как предсказали божественные пророки об этом и о многом другом чудесном относительно Него. Еще и теперь не прекратилось поколение христиан, названных по его имени»* (18.3).

В целом виде, это свидетельство трудно признать подлинным и принадлежащим Иосифу. Признать Иисуса Мессией, признать Его воскресение, конечно, он не мог. Вряд ли, однако, следует вообще отрицать, что Иосиф упоминал о Христе. Вернее допустить, что его первоначальное сообщение подверглось переделке и вставкам впоследствии, – во всяком случае, довольно рано, так как уже в начале IV века в теперешнем виде его приводит тогдашний историк Евсевий Кесарийский⁵⁷⁴ в своей «Церковной истории». Во всяком случае, во всех сохранившихся рукописях «Археологии» Иосифа Флавия читается спорное место о Христе. И нужно сознаться, что *подчеркнутые* в приведенной выдержке слова

Иосиф Флавий вполне мог написать. Может быть, в таком первоначальном виде читал известие Иосифа Ориген, упрекавший его за то, что он не уверовал в Иисуса как в Мессию, «не признал его Мессией», и удивлявшийся, что все-таки он засвидетельствовал о великой праведности Иакова. Как будто бы Ориген имеет в виду какое-то прямое непризнание Иосифа. В одном сирийском памятнике, вероятно, V века, излагающем споры при дворе Сассанидов между эллином, иудеем и христианином, Иосифу Флавию усваивается свидетельство о Христе, как о «муже праведном и добром, засвидетельствованном от божественной благодати знаменами и облагодетельствовавшего многих чудесами». Вероятно, подобным кратким упоминанием и ограничивалось первоначальное чтение известия у Иосифа. Очень многие из современных исследователей признают, что Иосиф говорил о Христе, хотя в теперешнем виде его известие и не может быть усвоено ему. Впрочем, даже полное молчание Иосифа совсем не означало бы, что он не знал о Христе. Не говорить можно не только от незнания, но и от невнимания, и от нежелания сказать. У Иосифа было немало оснований для намеренного умолчания. Он писал не историю, но апологию своего народа, но всегда считал дозволительным умалчивать о том, что могло бы обеспокоить римскую подозрительность. Столь же понятно неупоминание о Христе у другого иудейского историка I века, Юста из Тивериады. И он писал не историю, в собственном смысле слова, но исторический памфлет против Иосифа, и всего больше старался о том, чтобы доказать его измену заветам и интересам родного народа. Ему не было нужды говорить о Христе. Да и вообще, он был очень краток и о многом совсем не говорит. Книга Юста до нас вообще не дошла, и только со слов константинопольского патриарха Фотия⁵⁷⁵ (IX век), который еще читал ее, мы знаем, что Юст не упоминал в своей летописи о Христе.

«Археология» Иосифа Флавия, вообще, есть единственный иудейский памятник I века, в котором можно было бы искать свидетельств о христианстве. Другой знаменитый иудейский писатель I века, писавший по-гречески, Филон

Александрийский⁵⁷⁶, умер слишком рано (вскоре после 40 г.), чтобы успеть заговорить о Христе, тем более, что он не жил в Палестине и о тамошних делах должен был узнавать из вторых рук. Раввинской литературы I века мы вообще не знаем. Все, дошедшие до нас, раввинистические источники не старше второй половины II века, и на них лежит печать уже другого времени, нежели новозаветное время, время Христа.

В Талмуде немало известий о Христе, но все они позднейшего происхождения и представляют собой явное искажение и кощунственную переделку евангельских текстов. По самой задаче и содержанию Талмуда, в нем не было места для исторического рассказа о Христе. Здесь речь идет об обрядах и о нравственных или юридических постановлениях, передаются мнения и изречения отдельных учителей. Это вообще совсем не историческая книга. Большинство упоминаний Талмуда о христианах вызвано полемическими мотивами. С самого начала евреи были ненавистниками христианства и первыми возбудителями гонений. И, кажется, древнейшим еврейским свидетельством о христианстве является проклятие назареев и «еретиков» («минов», *minim*) в каждодневной молитве Шмоне Езре, относящейся к самому концу I века (80–100 гг.). Талмуд избегает называть Иисуса по имени, обозначает Его неопределенно: «тот человек», «некий». В глазах иудаистов христиане – опасные мечтатели, верующие в «кого-то», в «какого-то». Может быть, в двух-трех местах сквозь общую ненависть просвечивает более мягкое и более древнее отношение к личности самого Христа. Но, в общем, преобладает дух вражды.

Из этой ненависти и вражды рождается иудейский пасквиль на Христа. О нем упоминает уже Иустин Философ⁵⁷⁷ (во II веке), им пользовался, по-видимому, Цельс в своей книге против христианства (тоже во II веке), на которую Ориген написал свое знаменитое опровержение (в первой половине III века). Цельс собрал в своей книге все, что злобствующее иудейство и недоумевающее язычество знало о христианстве и вменяло ему в вину. Исторической правды в этих известиях было бы напрасно искать. Но, тем более характерно и выразительно при

этой напряженности клеветы и изветов полное отсутствие какого бы то ни было сомнения в исторической действительности личности самого Иисуса. Для, проклинавших и гнавших христианство, раввинов и иудеев Иисус был историческим лицом, и к историческому образу обращена их ненависть и злоба. Они рассказывали о Христе позорные и грязные басни, но никогда не отрицали, что Он жил. И сквозь мутную пелену ненавистнических изветов все же просвечивают и некоторые исторические черты евангельского образа, и, прежде всего, память о чудесах Христовых. Иудеи помнят и знают, что Он творил чудеса, но толкуют это по-своему, называют Иисуса чародеем и прельстителем народа, фокусником и некромантом. Так это и в Талмуде, и у тех обличителей христианства, о которых мы узнаем от древних христианских апологетов.

Среди этих памятников древней христианской полемики против иудеев, самым замечательным является «Разговор с Трифоном Иудеем» св. Иустина Мученика (середины II века). Спор с иудеями сводился к вопросу о личности Христа. Может ли Христос быть Мессией, обетованным и предсказанным пророками, не бросает ли на Его личность и на Его дело тени Его позорная смерть на кресте, – в этом был соблазн иудеев. Это все тот же прежний «соблазн креста». «Вы не соблюдаете ни праздников, ни субботы, не имеете обрезания, а *полагаете свое упование на человека распятого* и, однако, надеетесь получить благо от Бога, не исполняя Его заповедей», – вот главный упрек Трифона Иудея («Разговор...», 10). «Этот у вас называемый Христос был бесславен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, какое полагается в законе Божиим, – был распят на кресте» («Разговор...», 32). В этом и был соблазн иудеев. Никаких следов их сомнения в историчности Христа мы не встречаем. Иустин Мученик рассказывает всю земную жизнь Иисуса, и его иудейский собеседник только по-иному толкует ее, но против самых фактов не возражает. И так же поступает и иудей у Цельса, к тому же, прямо ссылающийся на «писание» и «евангелие» христиан, без всякого намека на их недостоверность, кроме, конечно, рассказа о воскресении. Иудейские враги христианства

знали о Христе, и скудость иудейских известий о его жизни носит характер умышленного умолчания о Нем.

И об ап. Павле Талмуд не говорит, а, между тем, в нем постоянно слышится прямая и обдуманная полемика с учением и проповедью апостола. О запрете спорить с христианами прямо говорит собеседник св. Иустина: «было бы лучше последовать совету раввинов, положивших не спорить ни с кем из вас; не следовало и нам затевать беседу с тобой» («Разговор...», 38). Не отзвук ли это Гамалиилова совета?

В Риме узнали о Христе, когда встретились с христианами. Историк Светоний⁵⁷⁸ (писал около 120 г.) в жизнеописании Нерона упоминает о гонении на христиан, как на род новых и проклятых суеверов («О жизни цезарей», XVI. 2). В жизнеописании имп(ератора) Клавдия (41–54) он говорит об изгнании из Рима «иудеев, постоянно волновавшихся под влиянием Хреста» (Chresto impulsore, – XXV. 3). Может возникнуть вопрос, к христианам ли относится последнее известие. Нужно вспомнить, что и Тацит пишет: христиане. Пример Тертуллиана показывает, что на Западе и до начала III века греческое *chrystianoī* читали и произносили через «е», *chrestiani*, а не через «і». У апологетов II века мы встречаемся с игрой слов по этому поводу, – *chrystos*, по-гречески, значит полезный, и св. Иустин говорит, что, если судить только по имени, за которое нас обвиняют, «мы – самые полезные люди». Поэтому непривычное для нас написание имени у Светония вполне согласуется с тогдашним словоупотреблением. Хрест есть именно Христос. И то обстоятельство, что Светоний не прибавляет к этому имени «какой-то» или «некто», показывает, что он предполагал это имя известным. Смешать христиан с евреями он легко мог. Из его слов совсем не видно, будто бы называемый им Хрест жил в Риме. Он только связывает римское волнение иудеев с его личностью. Из слов Светония можно заключить, что, при первом явлении христиан на римской сцене, их ставили в связь с исторической личностью Христа. Вряд ли Светоний интересовался дальнейшими подробностями. Вернее, что он проявлял такое же равнодушное невнимание к христианам, как и его друг, Плиний Младший⁵⁷⁹, который в

качестве правителя областей Вифинии и Понта около 110–113 гг. встретился там с христианами. Донося о них императору Траяну, он отмечает, между прочим, что на своих собраниях они «поют песнь Христу, как Богу». Здесь одно только имя, без всяких пояснений. Плиний прибавляет, что «действительных христиан» нельзя склонить ни к участию в языческом культе, ни к тому, чтобы они «прокляли Христа». О самих христианах Плиний отзывается мягко, но считает их грубыми суеверами (Письма, X. 96). Его не интересовало, видимо, исследовать это суеверие более подробно. И римскую власть христиане интересовали тогда только с точки зрения общественного порядка.

Приблизительно к тому же времени относятся «Летописи» («Анналы») знаменитого Тацита⁵⁸⁰ (писаны около 110–117 гг.). Он упоминает о Христе по поводу гонения Нерона. Подлинность этого рассказа Тацита должна быть признана доказанной бесспорно. По рассказу Тацита, чтобы отклонить от себя подозрение в поджоге Рима, Нерон обвинил в нем «людей, которых народ и без того ненавидел за их пороки и называл христианами (chrestianos)». Это имя происходит от Христа, который «в царствование Траяна был наказан прокуратором Понтием Пилатом». «Это нечестивое суеверие, подавленное на время, вспыхнуло вновь и не только в Иудее, где начало этого зла, но и в Городе, куда стекается и где совершается все гнусное и постыдное» (XV. 44). Свидетельство Тацита удостоверяет историческую действительность Христа, «распятого при Понтийском Пилате», для неверующего язычника на рубеже I и II веков. У Тацита проявляется то же презрительное отношение к христианам, о котором так много говорят христианские писатели II и даже III века, опровергавшие языческие сплетни и клеветы. Можно поставить вопрос об источниках сообщения Тацита о Христе. Несомненно, это не еврейский источник, так как еврей не назвал бы Иисуса Христом (т. е. Мессией). Столь же несомненно, что это и не христианский источник. Остается признать источник римский. Вряд ли можно видеть здесь официальные акты императорского архива: по свидетельству Тацита, он и для него был недоступен. В этом

архиве, действительно, должны были храниться донесения правителей провинций, но вряд ли они были доступны частным лицам.

Св. Иустин Мученик в своей «Апологии», поданной около 150 г. императору Антонину Пию, в подтверждение действительности крестной смерти Христа и Его чудотворений приглашает проверить свои слова по «актам при Понтии Пилате» (35 и 48); Тертуллиан в своей «Апологии» (около 197 г.) упоминает о донесении Пилата Тиверию (гл. 6). В действительности, конечно, это не ссылки на доступный источник, но призыв к проверке. И в нем сказывается бесспорная уверенность в исторической достоверности истории Христа. Дошедшие до нас «Акты Пилата» и письмо Пилата императору Клавдию безусловно не подлинны и принадлежат позднему времени.

К этим беглым известиям можно присоединить еще, сохранившееся в одной сирийской рукописи VI века, письмо неизвестного сирийского стоика Мары к сыну Серапиону (вероятно, 73–160 гг.). В подтверждение своих советов пренебрегать богатством и брэнной славой мира сего, и уклоняться от его страстей и суеты, Мара ссылается на печальную судьбу мудрецов. Что приобрели Афины от смерти Сократа, или Самосцы от сожжения Пифагора, или иудеи от низложения их мудрого царя – ведь с той поры у них отнято царство (ср. Мф.27:37) и они рассеяны повсюду из своей земли. Все понесли наказание. А умерщвленные мудрецы не мертвы: жив и мудрый царь иудеев, – «ради нового закона, который он дал». Здесь глухая и неясная память о Христе.

В общем, мы узнаем очень и очень мало о Христе от «внешних». В этом нет ничего удивительного. Древние писали со своей точки зрения, у них были свои мерила важности и интереса. Иудеи относились к христианству с раздражением, эллины и римляне – с презрением, – «иудейское ослепление» и «языческое нечестие» встречались между собой. Никто из «внешних» не ставил себе прямой и специальной задачей рассказ о Христе и христианах в эти ранние годы, и в этом ничего страшного нет. Исторической будущности христианства

они и не предчувствовали, и не допускали, – для большинства это было пустым и ничтожным суеверием. Только позже языческий мир узнал и почувствовал в Церкви опасного врага. Тогда языческие писатели с гневом обрушились на христиан и на их веру. Но снова никто и никогда не высказывал ни малейшего сомнения в действительном существовании Того, по Чьему имени и прозваны так христиане.

Это молчание гораздо красноречивее и убедительнее того мнимого молчания, о котором противники историчности Христа торопливо умозаключают от скудости «внешних» известий. Мало того, в вину христианам вменялось больше всего и прежде всего почитание человека, и притом, распятого. В этом их обвиняли иудеи, как то мы знаем от св. Иустина. В этом их обвиняли и язычники. Стоик Фронтон, как мы узнаем из защитительного диалога Минуция Феликса (около 180–200 гг.), обвинял христиан, что они поклоняются человеку, наказанному за злодеяния страшным наказанием и преклоняются перед древом Креста (Октавий, гл. IX).

Лукиан Самосатский⁵⁸¹ в своей книге «О смерти Перегрин» так говорит о христианах: «Они еще и теперь высоко почитают распятого в Палестине человека», «поклоняются распятому софисту», своему законодателю (гл. XIII; писано около 170 г.).

И, наконец, приблизительно в то же время, уже не раз названный выше, Цельс в своей обширной книге против христиан, прежде всего, нападает на почитание уничиженного человека. В жизни Христа он не находит ничего героического и великого. «Как могли мы признавать за Бога того, кто не исполнил ничего из того, что, по носившимся в народе слухам, он обещал? А когда мы обличили его и признали достойным казни, то он ищет скрыться и бежать постыднейшим образом, но предается одним из тех, кого он называл своими учениками»... Цельс вкладывает свои слова в уста иудея, ибо иудеи были главным его источником. Он пересказывает с глумлением евангельскую историю. Почитание Иисуса Христа его возмущает и злит. И ни слова, ни намек на недостоверность... И для нас понятно, почему древние христианские писатели не останавливались на защите исторической действительности

Христа, – в том никто и никогда не сомневался, это было вне сомнения и спора. Для языческого мира христианство было почитанием «исторического Христа».

3. Свидетельство первохристианства

Кто был Иисус Христос? Вокруг этого вопроса, с апостольских времен, шли споры. Не в Церкви, ибо с изначала она содержала непреложную веру в Христа, как Богочеловека, Сына Божьего, «ставшего человеком между людьми». Но вокруг Церкви, в кругах, тронутых евангельским благовестием, но не принявших апостольского проповедания в чистоте и простоте веры. Эти споры никогда не касались самого существования Христа. Разделения возникали по вопросу, Кто был Он. И опять-таки самые мнения, отвергаемые и опровергаемые Церковью, показывают всеобщую убежденность в историческом существовании Христа. Коротко сказать, ложные толкования тяготели к двум противоположным пределам. Для одних (это были иудео-христиане) Иисус был только великим учителем и пророком, – тем самым, Он был для них исторической личностью. Другие соблазнялись именно историческим реализмом исконного образа Христа. Не отрицая в главном и основном обстоятельств и событий Его земной жизни, они по-своему толковали их, утверждая только видимость Его плоти и, особенно, Его страданий и смерти. Этот «докетизм» (от греч. δόκεῖν – казусь) во всей своей настойчивости становится понятен именно в противопоставлении историческому реализму евангельских повествований и апостольской проповеди. Докетизм – это не историческая, но богословская теория. И докеты не отрицали нисколько, что то, о чем рассказано в Евангелиях, действительно происходило в определенное время и в определенных обстоятельствах, и могло быть увидено и описано. Они только полагали, что Христос *не был, но только казался* человеком, *являлся*, как человек. В историческом достоинстве и достоверности евангельской истории и они не сомневались, хотя и занимались мнимым исправлением евангельского текста, урезывая и изменяя его. Но они по-своему толковали смысл евангельской истории, смысл Боговоплощения и Богоявления. Тот ранний, твердый и решительный отпор,

который докетические соблазны встретили в Церкви, еще раз подтверждает бесспорность и изначальность христианского исторического реализма.

Древняя Церковь со всей силой, на основании Нового Завета, утверждала полноту и действительность человечества во Христе, но никогда не допускала, будто Он был только человек. Исповеданием, что Христос есть Бог, нисколько и никогда не заслонялось и не ослаблялось признание полноты Его человечества, – при этом, нисколько не расплывался Его реальный, исторический, евангельский образ. Исторической действительности в христианском понимании с самого начала придается исключительная, решающая важность. Весь смысл изначального, древнего восприятия Христа в том и заключается, что в живом и индивидуальном человеческом образе явился Бог, – не только знамения Божии, но полнота Божества телесно. Христианская древность не была ни словоохотлива, ни многоглаголива. Она не искала дополнений к Евангелиям, и даже отсекала их, когда беспокойное любопытство их делало, быть может, на основе смутных преданий и воспоминаний, – об этом свидетельствует история рано сложившегося новозаветного канона и отстранение апокрифов, «отреченных книг». Впрочем, и в них все полно исторического, хотя и не всегда, вместе с тем, и богословского реализма, – и, несмотря на несдержанную часто игру воображения, и в них чувствуется твердая и историческая основа.

Церковь хранила и созерцала законченный и целостный лик живого и действительного Христа в едином «четверообразном Евангелии». Хранила и объясняла. В первохристианских памятниках напрасно искать подробного исторического повествования, – они предполагают известной евангельскую историю, известной не только из Писания, но еще и из неумолкшего устного благовестия. Первохристианские памятники коротки и сжаты. Это – письма и послания, составленные по случаю, и в них не следует искать исчерпывающего и систематического изложения веры. Но в них со всей силой и яркостью сказывается живое историческое чувство Христова Лица. Позже, во II-м веке, появляются уже

более обширные христианские труды и тоже писанные по случаю, для защиты от внешних и от лжебратии. Постепенно складывается и развивается христианская литература. Но прежний дух дышит и в ней. Достаточно немногих примеров.

Послания св. Игнатия Антиохийского⁵⁸² относятся к самой грани I и II веков нашей эры (107–117 гг.), – в этой дате не может быть серьезных сомнений. Это – письма с пути к малоазийским Церквам, с мученического пути – в Рим, чтобы там стать жертвой уже состоявшегося приговора. Эти письма запечатлены духом живого исторического реализма, который нисколько не ослабляется жадой мученического венца и разлуки со здешним миром, которая в предчувствии и воле уже совершилась. Без всяких ограничений св. Игнатий исповедует Иисуса Христа Богом и дерзновенно говорит о «крови Бога», о «страданиях Бога», – но «Бога, открывшегося в виде человеческого», и «ставшего плотью». Христос есть Бог, «совершенно сделавшийся человеком», родился от Марии и Духа Святого, – «сразу, и сын человека, и сын Бога». Его земная жизнь не была только явлением. Против докетов св. Игнатий со всей силой подчеркивает реальность и полноту человеческой жизни Христа. Он происходил от семени Давида, родился от Девы, принял крещение от Иоанна, был пронзен за нас на кресте при Понтийском Пилате и Ироде четверовластнике, и воскрес. Его страдания спасительны, и Он действительно, а не только видимо страдал. В действительности Его страданий – вся их спасительная сила. Отрицать действительность воплощения значит совершенно отрицать Иисуса Христа, – и это значит быть смертоносцами. И воскрес Христос в действительной плоти, осязаемой руками, не как какой-нибудь «демон бестелесный», и пил, и ел с учениками. Настойчиво повторяет св. Игнатий эту хронологическую ссылку – «при Понтийском Пилате». Он всячески хочет подчеркнуть историческую конкретность образа и жизни Христа. В этом – все его упование, он живет историческим образом Христа. В посланиях св. Игнатия то же, что в Новом Завете, – никакого различия в духе и восприятии. Со св. Игнатием совпадает и его друг, св. Поликарп Смирнский⁵⁸³. Та же вера в Бога-человека и то же исповедание

реального воплощения. Оба они борются с докетизмом. Но в их возражениях нигде не чувствуется, чтобы кто-нибудь в это время сомневался в действительном существовании Христа, – были сомневавшиеся в том, что Христос был, а не только казался, человеком, но не в том, что Он существовал.

В середине II века св. Иустин Мученик, как мы знаем уже, беседовал с Трифоном Иудеем. Есть ли его «Разговор» запись действительной беседы или это только диалогическое изображение типического, примерного спора, не так важно. Важна постановка вопроса и их освещение. Иудею христианин должен был доказывать, что Иисус Христос был и Бог, а не только человек. Тем не менее, св. Иустин со всей определенностью подчеркивает и полноту человечества во Христе. Он постоянно ссылается на отдельные события земной жизни Спасителя и объясняет их смысл и значение. С особым вниманием он останавливается на происхождении Христа из дома Давидова, из колена Иудова, из рода Авраамова. Христос родился от Девы Марии, во время Квириниевой переписи, в Вифлееме⁵⁸⁴. Говорит св. Иустин о явлении звезды и поклонении волхвов. Рассказывает о Крестителе. Передает евангельские рассказы о проповеди и чудесах Христа. Описывает последние дни, Тайную вечерю, Гефсиманское моление, взятие в сад, суд Пилата, распятие, явление по воскресении. Св. Иустин воспроизводит евангельский образ Христа, и именно, как реальный исторический образ. Христос – Мессия, пришедший во исполнение пророчеств. Ссылка на пророчества имеет вес именно исторического довода. Мессианское достоинство Христа есть тоже историческая черта. Христос стал и был человек, родился, возрастал, хотя и был от века как Бог. Вся Его жизнь свидетельствует полноту и действительность Его человечества, и в особенности Его страдания, – все эти указания св. Иустина получают тем большую силу, что именно это смущало его собеседников. Перед иудеями он начертывает образ страждущего Мессии, который для них соблазнителен и неприемлем. Он доказывает перед ними для них совершенно парадоксальное положение. И, вместе с утверждением

действительного человечества, раскрывает Божественное достоинство Христа. То же свидетельствует он и перед язычниками в своих «Апологиях». Весь смысл и содержание христианской веры в исповедании Иустина Мученика полагается в живом образе Христа, как воплощенного Слова Божия, и в Его действительном деле, значение которого при том выходит за ограниченные исторические грани.

Ко второй же половине II века относятся творения св. Иринея, епископа Лионского⁵⁸⁵, западного учителя по месту своей деятельности, и восточного по своему происхождению и первоначальным связям. Он был учеником и слушателем Поликарпа в Смирне и навсегда запомнил его уроки. А Поликарп был учеником апостольским и, в особенности, ап. Иоанна, обращался со многими видевшими Христа. И в своих беседах рассказывал о них, «припоминал слова их, как и что слышал от них о Господе, пересказывало Его чудесах и учении, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово Жизни»... Поликарп воспринимает предание о Христе от самовидцев, и образ Христа и в его памяти сохраняет всю живость первоначального, непосредственного, живого восприятия. В этой же непосредственной живости запоминает его св. Ириней. Эта связь с самовидцами для Иринея имеет решающее значение, о ней он всегда вспоминает. И в его творениях еще продолжает звучать живой голос первоначального видения. Неизменность апостольского предания – это одна из самых основных мыслей св. Иринея, и прежде всего, она распространяется на образ Христа. Сравнительно недавно сделалось для нас доступным полупотерянное, полузабытое сочинение св. Иринея «Доказательство апостольской проповеди», – опыт краткого, огласительного и назидательного изложения основных положений христианской веры. Основная мысль этой книги – исполнение пророчеств. Христос есть Бог, об этом св. Ириней говорит ясно и подробно. И в последние дни Он стал истинным человеком и жил между людьми, проповедуя и исцеляя. Был поруган, мучим и умерщвлен, распят на кресте. И воскрес. Св. Ириней передает евангельские подробности. Подобно св.

Иустину, он доказывает, что все эти события были предсказаны пророками. И во всем составе этого доказательства чувствуется, что он исходит из непосредственного евангельского образа и к нему подыскивает ветхозаветные параллели. При этом, он идет, в сущности, по линии наибольшего сопротивления. Он доказывает трудное положение, трудное для сомневающихся. И вся убедительность доказательства связана с непосредственной яркостью и достоверностью евангельского образа Христова. Лжеучители II века, гностики, с которыми св. Иринея много боролся и спорил, облегчали эту задачу для себя, – отрицанием реальной полноты исторического существования Христа, допущением призрачности его человечества. Такое представление легче укладывалось в рамки привычных языческих воззрений. Они разлагали евангельский образ. Св. Иринея защищает древний образ и опирается, прежде всего, на непрерывное историческое свидетельство, на неизменную историческую память, исходящую от живого видения. Это – апостольское видение исторического Христа Иисуса. Но апостолы видели не простого человека, но человека и Бога, Бога, ставшего человеком, и человека, который был Богом. Этот образ ярко стоит в сознании св. Иринея. Он подчеркивает обе стороны: и божество, и человечество. Вся ценность лика и дела Христова – в том, что истинный Бог стал истинным человеком, «принял от человека существо плоти», «сделался тем, чем были мы». Он действительно родился, хотя от Девы, возрастал, вкушал и алкал, плакал и скорбел, действительно пострадал и умер, распятый на кресте. В жизни Христа пройден во всей полноте человеческий путь, и потому, эта жизнь получает для каждого характер прообраза и примера. И, вместе с тем, в жизни Христа, как сразу и Бога, и человека, осуществилось реальное воссоединение человека с Богом. В этом реализме весь пафос св. Иринея, и его он опознает как апостольское предание. Этой ссылки на апостольское предание не оспаривали и противники св. Иринея, и это дает полный исторический довод: именно реализм имел за собой доказательство древности. О том же свидетельствуют и творения младшего современника св. Иринея, Карфагенского

пресвитера Тертуллиана. И его мировоззрение всецело определяется реальным историческим образом Христа.

Нет нужды продолжать историческое исследование дальше. Последующие века с совершенной верностью хранят историческое предание прошлого, и в евангельском образе Христа утверждают свое исповедание. Ни у кого не появляется сомнения в историческом существовании Спасителя даже среди самых злых ненавистников христианской веры. И самая ненависть направляется на самую личность Христа, – и в этом новое доказательство всей бесспорности, с которой тогдашние люди воспринимали Его образ. В особенности выразительно и убедительно то, что подобные сомнения вообще никогда не поднимались. Самые защитники современного мифологизма не отрицают, что с начала II века христианские писатели (те самые, свидетельство которых мы только что приводили) бесспорно исповедуют «человечество», т. е. историческую действительность Христа, но в этом они видят нововведение, не опирающееся ни на какую историческую память или знание, «выдумку, продиктованную политическими и практическими потребностями молодой христианской Церкви в ее борьбе за существование», в борьбе с гнозисом, который, будто бы, продолжал то идейное движение, которым порождены «синоптические» Евангелия. В этом утверждении нет никакого согласия с действительными историческими соотношениями, как они устанавливаются трезвым и совершенно свободным критическим исследованием. В действительности никакого разрыва в церковном восприятии и сознании не было. И об этом, прежде всего, говорит тот факт, что церковное сознание неизменно и настойчиво утверждалось на евангельском повествовании, воспринимало его именно как историческое свидетельство, и именно в Церкви Четвероевангелие было утверждено в своем каноническом достоинстве. Напротив, именно гностицизм, ослаблявший (но вовсе не отрицавший) историческую действительность Христова образа своим безгловым к плоти докетизмом, отвергал и изменял евангельское предание. Вне Церкви гнушались евангельским реализмом и потому урезывали евангельский рассказ.

Непрерывность именно здесь нарушалась. И сразу чувствуется, что здесь ведется борьба с установившимся преданием. Предполагаемый мифологистами перерыв вообще не существовал, ничем не проявлялся.

Христос пришел в мир неузнанным. «Внешние» просто не заметили Его в свое время, – отсюда скудость внехристианских древних свидетельств о Нем. Его образ запомнили и сохранили те, кого озарила Его Божественная Личность, Его проповедь и дела. И свое видение они закрепили в слове, – это первое историческое свидетельство о Нем, овеянное всей живостью непосредственного личного общения. Это же видение они передавали в устной речи. Все первохристианство собирается вокруг живого исторического образа Иисуса из Назарета, Христа, Сына Божия. И согласным хором свидетельствует о Нем. Против этого свидетельства, восходящего к очевидцам и к живому общению, остается бессильным всякое сомнение, опирающееся только на предвзятую мысль о невозможности Богочеловека.

Спор о немецком идеализме

Впервые: Путь (Париж). 1929. № 25. Декабрь. С. 51–80.
Печатается по изд.: Флоровский Г. Из прошлого русской мысли.
М., 1998. С. 412–430.

Л. И. Шестову

1. О религиозном смысле немецкого идеализма много спорили в свое время. Этот спор не был тогда окончен. Сейчас вопрос поставлен снова, поставлен с большой остротой. И, может быть, именно теперь впервые начинается подлинный и уже окончательный кризис идеалистической метафизики... Крушение идеалистических систем в середине прошлого века не было таким решительным, как принято думать. То был кризис общественного мнения, не кризис философской мысли. Настроение переломилось, стало нефилософским... Но после недолгого забвения в позитивизме мысль очнулась все в том же кругу проблем и понятий. Бывают перебои философской энергии, творческой непрерывности они не нарушают. И возрождение идеализма не было философской реставрацией. Оно было выпрямлением исторического пути, восстановлением забытых, но не исчерпанных преданий... Только теперь век Канта и Гете кончается... Открывается и опознается ограниченность, замкнутость идеалистического кругозора. Такое сознание означает предел, рубеж эпохи...

Современный кризис идеализма определяется, прежде всего, религиозными мотивами. Философского выхода из тупиков идеализма нет. Только религиозная критика может прервать замкнутый круг идеалистических предпосылок. И не случайно. Ибо идеализм есть религиозная система. Идеализм религиозен в своей проблематике, в своих замыслах и темах. Он хочет быть спекулятивным богословием. Немецкие идеалисты спрашивали о последнем, о безусловном, искали окончательных ответов. Они притязали на абсолютное познание, строили системы абсолютного знания о Боге и мире. Для большинства из них христианство оставалось абсолютной религией. Они искренно считали себя христианами, говорили на

христианском языке. Они стремились к обоснованию или «оправданию» христианской веры, возводимой при этом на высшую ступень разумного сознания. И не удивительно, что на долгое время идеализм стал признанной философией протестантизма... Однако очень рано начались сомнения и тревоги.

Не стоит припоминать подробности старых споров. И не так важна внешняя критика, как внутренний распад самого идеализма. Пути расходились, иные из них уводили далеко от христианства... Оставалось неясно: где проходит магистраль? И кто выразил тайну идеализма: Фейербах в своем антропологическом атеизме? Или Шеллинг в «положительной философии»? Или Эд. Ф. Гартман? Или, быть может, в идеализме не одна тайна. В прошлые годы вопрос о немецком идеализме обычно ставился апологетически; и упорно говорили о «примирении», о соглашении идеализма с христианством. С течением времени это становилось все труднее и, наконец, стало невозможно. Из глубин религиозного опыта открылась несоизмеримость двух мирозерцаний: идеалистического и христианского. И вопрос об идеализме встал как вопрос религиозного выбора и решения. Вместе с тем, он получает большую культурно-философскую остроту. Ибо отречение от идеализма означает отречение от прошлого, означает культурно-исторический разрыв. Влияние идеализма было так глубоко во всех областях культуры; и, в особенности, «науки о духе» до сих пор живут идеалистическим наследием... Кризис идеализма есть кризис культуры...

Так вопрос оборачивается не только в Германии. Ведь немецкий идеализм не был только немецким. Он был вселенским событием. Он обозначает какой-то общий момент в исторической судьбе европейского мира. Поэтому и кризис идеализма означает какой-то всеобщий сдвиг... Остановиться на отрицании невозможно. Мало отвергнуть, нужно преодолеть идеализм. Только в преодолении разрешится кризис. Идеализм нужно понять не только в его ошибках, но и в его проблематике, в его творческих мотивах. До сих пор еще не кончилась первая, отрицающая фаза спора...⁵⁸⁶

2. В известном смысле современный кризис немецкого идеализма означает новое отречение европейского сознания от эллинизма... И не случайно идеализму полемически противопоставляют теперь библейское мировоззрение... Вряд ли правильно видеть в идеализме только явление германского духа, только вскрытие немецкой национальной стихии. Это значило бы подменить исторические величины натуральными; и не из стихийных предрасположений, но из творческих актов духа должны мы объяснить исторические судьбы мысли... Во всяком случае, в сознании немецкого идеализма определяющими были греческие влияния. Античность стала миром очарований, – и не только для Гете, но и для Гегеля. Для Гегеля древняя Эллада навсегда оставалась какой-то идеальной парадигмой человечности. Романтическое противоположение двух типов жизни, цельной и разорванной, возникло первоначально также из сравнения современности именно с античным миром... И речь идет не только об увлечении античностью вообще. Можно говорить о творческом возрождении античных традиций мысли в немецком идеализме, об острой эллинизации немецкого философского сознания... Эллинизм не был единственным источником идеализма, но связи были крепки и интимны. Прежде всего, влияние неоплатонизма уже в эпоху философского преромантизма было гораздо значительнее, чем мы привыкли думать. К неоплатоникам и к Филону в те годы возвращаются очень часто. Через неоплатоников открывается позднее и греческая мифология. Велико было и прямое влияние Платона, творения которого Шлейермахер переводил не случайно. Велико было и влияние Аристотеля, – с аристотелевскими мотивами мы постоянно встречаемся у Гегеля, но, в особенности, у позднего Шеллинга... Так немецкая мысль творчески входит в круг эллинистических проблем. И в немецком идеализме эллинистична, прежде всего, проблематика...

Античная мысль всегда всего более недоумевала об эмпирическом, о подвижном, о множественном. Именно бывание казалось античному человеку загадочным и непонятным. И он стремился к преодолению бывания, к

преодолению времени. Это не значит, что античная мысль уходила в отвлеченность. Напротив, она всегда оставалась конкретной. И все-таки как бы останавливала мир. Так можно определить философский замысел Платона. Подлинный мир для него есть мир вечных и недвижных форм. Идеи – не абстракции, не родовые понятия; это – конкретные смысловые лики вещей, «смысловые изваяния», как выражался впоследствии Плотин. В этом вопросе Аристотель не расходился с Платоном. Античная мысль всегда тяготела, скорее, к плюрализму, чем к обобщениям. Она слишком пластична, чтоб стать рассудочной. Эллин отрекался от этого мира, но отрекался от его раздробленности и текучести, не от его множественности. Напротив, он стремился к оправданию этой множественности. Можно сказать, в своем замысле античная философия есть универсальная метафизическая морфология бытия, учение об идеальной структуре или архитектонике мира. Учение о вечном идеальном мире, о мире первообразов и форм и было творческим открытием, великим историческим делом эллинского гения в философии. Завершается античная метафизика неоплатоническим учением о Едином. И для эллина Единое остается творческим источником всего происходящего, «где первообразы кипят»... Античная философия была оправданием мира, учением об устойчивости мира. Это не была идиллия. Эллинский гений трагичен. Он много знает о хаосе, о мировых противоречиях. Античный космос построен диалектически; но он все-таки построен и, прежде всего, есть космос, или лад... Эллин мог догадаться об огненном конце всех вещей, но сразу же он догадывался о вечном возвращении... Самые трагические прозрения эллинского духа не могли нарушить его мистического равновесия, никогда не могли расколебать уверенность в устойчивости мироздания... И в новое время эллинизм возрождается, именно, как учение о мировой гармонии, хотя бы у Бруно... В этом античном космосе живет и немецкий идеализм. Он снова был морфологией мира. Много новых тревог пережила к этому времени философская мысль; но все тревоги закованы

в четкие грани. Можно только изумляться пластической мощи всеуспокаивающей мысли.

Всего резче выражен морфологический замысел у Гегеля, в его Логике. Его система есть учение «об образах мира». И это был общий замысел идеализма. Весь пафос идеализма был в отыскании неподвижных устоев мира, в раскрытии его вечного идеального каркаса или его вяжущей схемы; иначе сказать – во всеобщем обосновании. Идеализм напрасно обвиняли в отвлеченности. В своих устремлениях он был, напротив, конкретен и реалистичен. Он повинен, скорее, в чрезмерной реалистичности, в зачарованности миром. Идеализм преувеличивал стройность и слаженность бытия, организованность и системность мира. В этом источник его дедуктивной гордыни, горделивого притязания вывести или построить весь мир из его первоначал до последней песчинки: идеализм веровал, что мир так построен... Идеалистическое мировоззрение поляризовано. Оно как бы раздвоено изначала: пафос бесконечности и пафос формы... Идеализм знает танталову жажду ненасытного стремления. Но не страдает от нее; скорее, гордится способностью бесконечного поступления, – мотив, всего резче выраженный у раннего Фихте... И в самом бытии идеализм угадывал эту вечную потенциальность, неисчерпаемую мощь и силу рождения, эту жажду новых воплощений. Однако всегда побеждал пафос формы. Это было так даже у Шопенгауэра – слепая воля воплощается все-таки в прекрасных образах... Это очень характерная черта.

Идеалистический образ мира всегда конечен, всегда закончен; во всяком случае, всегда это очень четкий образ. Пусть в глубинах клокочет и шевелится хаос, пусть там таятся спящие бури. Хаос не победит космоса. Ибо сам хаос есть рождающее лоно форм, он извечно засеменен этими формами... Идеализм знает об этой «ночной стороне» бытия, знает о пропастях и стремнинах. Но верит и даже видит: и они входят в строй и ритм вселенной... В системе Гегеля пафос формы окончательно торжествует. Гегель отрекается от поступательной бесконечности, как от «дурной», и старается изобразить мир как замкнутое целое. Не важно, удалось ли ему

это. Важно, к чему он стремился, о чем мечтал. И не только в «панлогизме» силен этот гармонистический мотив. В романтике и в волюнтаризме Шеллинга он, быть может, еще сильнее. Романтика, изнемогавшая в томлении и тоске, взволнованная из глубин, всегда веровала в космичность мира. Мир открывался в романтизме, как величественная и целостная поэма... И здесь мы встречаемся с новой эллинистической чертой.

В идеализме эстетический пафос преобладает над этическим. И не случайна интимная связь философии и искусства в идеалистическую эпоху. Не случайно в то время в искусстве многие видели тогда органон философии. Шеллинг прямо утверждал, что искусство есть высшее из откровений и, что подлинная философия духа должна быть «эстетической философией»... В искусстве видел он, прежде всего, силу оформления, дар гармонии... Формализм идеалистической мысли определялся этой эстетической, не рационалистической тенденцией... Платоновская идея открылась в немецком идеализме, прежде всего, с этой художественной своей стороны (ср. *Ur-phaenomenon*⁵⁸⁷ Гете)... Эстетические мотивы очень сильны у Гегеля. Менее всего можно обвинять его в абстрактной рассудочности. В его творчестве поражает, напротив, художественная пластичность, образность его мысли. Эта мысль, пропитанная воображением, – некое «мыслящее ясновидение»⁵⁸⁸. Именно эстетизм идеалистического сознания объясняет его религиозную установку. Мир открывался идеалистам в своей божественной красоте, в красоте законченности, как великое явление искусства, как целое, как организм или система осуществленных форм... И от бывания они восходили к бытию; вернее, в бывании находили бытие, как его опору и энергию, – в бывающем – пребывающее. Они знали только этот, античный путь к Абсолютному.

Бывание, как откровение Бытия, как явление сущего, – вот высшая и единственная мысль идеализма. И, казалось, в бывании Бытие до конца раскрывается; во всяком случае, должно раскрыться... Ибо Бытие есть не что иное, как мощь и стремление открыться... Нет ничего навсегда сокрытого, есть

только еще не открытое. Нет последних и недосягаемых тайн в Бытии, все тайны только до времени. Самая тайна для идеализма есть только потенция к откровению... Идеалисты мыслили в элементе абсолютного, стремились так мыслить, – только абсолютная мысль адекватна познаваемому... И в истине познания всюду для них открывается абсолютное. Так идеализм приходил к отождествлению Бога и мира, к утверждению абсолютности и божественности всякого действительного бытия. Идеализм оказывался пантеизмом. При всей нечеткости, это поздно придуманное имя верно обозначает основную тенденцию немецкого идеализма. Речь идет, конечно, не о буквальном приравнивании Бога и мира; такое равенство редко кто из пантеистов утверждает, – всегда различаются образы или планы бытия. Пантеизм есть, скорее, космологическое, нежели богословское учение, – есть учение о мире, не о Боге. И существо пантеизма – в утверждении неразрывной и необходимой связанности Бога и мира, и притом, связанности двухсторонней, обоюдной. В признании этой обоюдности все острее пантеизма. Пантеизм признает не только обоснованность мира в Боге. Но утверждает, сверх того, что Бог полагает мир необходимо, что Богу необходимо открываться в мире, что бытие в мире (и, тем самым, бытие мира) принадлежит конститутивно к полноте Божественной жизни. Этот вывод делается для обоснования мира. Кажется, иначе мир не будет устойчив, в бытие мира привзойдет случайность и расстроит его лад. И, вместе с тем, представляется невозможным в Абсолютном допустить не-необходимое, неконститутивное для Его замкнутой полноты. С этой точки зрения мир оказывается как бы вечным двойником или спутником Божиим. Мира не может не быть, ибо тогда не было бы Бога, тогда Бог не был бы Богом. Ибо, если мира могло не быть, его и нет, он вообще не может быть, – ведь ничто не может прибавиться к Божественной полноте! Стало быть, мир есть вечное самооткровение Божества, вечное инобытие Божественной жизни, – во всяком случае, таков идеальный мир... Иначе мир эмпирический распался бы, без этих вечных и абсолютных скреп... Основанием для таких заключений служит

понятие завершенной полноты. В нем сходятся все мотивы пантеизма... Есть много типов пантеизма, но определение следует составлять не по частным случаям, а по общей тенденции. Не только отрицание «личности» Божества есть пантеизм; и не только признание мира... «единосущным» Богу. Это только частные и вряд ли вполне ясные определения. Основным для пантеизма является убеждение: или мира вовсе нет; или без мира Бога нет...

Немецкие идеалисты много спорили о пантеизме; и пантеизм оставался непреодоленным, ибо и его противники не отреклись от этой основной предпосылки. Идеализм не выходил за пределы античной религиозности: Бог для идеализма оставался только Идеей всех идей, Первоначалом или Первопричиной, основанием или средоточием космического лада⁵⁸⁹.... Идеализм ограничивался учением о Всеединстве... И странным образом, неизбежно окрашивался в акосмические тона. Всего ярче тогда, когда замысел безусловного обоснования конкретного мира осуществлялся с наибольшей последовательностью. Ибо тогда все эмпирическое торопливо перелagается в абсолютный план. Получается какой-то своеобразный окказионализм. Эмпирические связи становятся призрачными и излишними. Все совершается сверхэмпирическими силами. Все подлинные связи вне эмпирического плана. Весь динамизм выносится за пределы эмпирического мира. Мир становится странно прозрачен, слишком прозрачен, превращается в какую-то символическую тень. Видимо он не вянет, не блекнет, не умолкает... Но слишком прозрачное – призрачно. Так искание абсолютных оснований разрешается своеобразным иллюзионизмом. Источник этого иллюзионизма, часто страшившего самих идеалистов, совсем не в субъективизме, но в обратном, во всеприятии мира... Это не значит, что мир превращается в идеалистическом восприятии в отвлеченность. Вернее сказать: оборачивается сном... «Мир становится сном, и сон миром», как говорил Новалис... Во всяком случае, мир как бы застывает. Или должен застыть, остановиться, как прекрасное видение... Пафос формы приводит к понятию конца или предела; форма и есть предел,

как заметили еще пифагорейцы, и предел имманентный (τέλος⁵⁹⁰). Мир извечно замкнут своей формой, точно зафиксирован системой форм. И все равно, разложимы ли эти формы в логические законы, или схватываются только интеллигибельным воображением гениального поэта. Все равно, в красоте своей мир статичен, недвижим. Мир изначально исполнен, довлеет себе, – вся полнота реального осуществима внутри мирового круга; можно сказать даже – осуществлена. Нет надобности и нет возможности выйти за пределы абсолютного мира... Можно говорить об эстетическом детерминизме идеалистической философии. Он предрешается учением о мире, как органическом и замкнутом целом. Идеализм не допускал ни пробелов, ни разрывов в бытии. Он веровал в перекрытость всех разрывов... С этим связаны трудности в постановке этической проблемы. Замечательно, в это время гораздо больше говорят о долге и свободе, нежели о добре. Образ нравственного человека вычерчивался в идеалистическом сознании, скорее, формально и эстетически, в признаках цельности, самоопределения, социальности... Проблема общества почти что заслоняла вопрос о праведности...

И всего удивительнее нечувствие ко злу. Зло физическое поражало воображение больше, нежели зло моральное, – Лиссабонское наводнение больше, чем вид злодея. Зло разрешалось в несовершенство, это есть уже отречение от этических категорий. И даже превращалось в вечно необходимый полюс бытия, в момент гармонии и полноты. Учение о грехопадении имело, скорее, космологический, нежели этический смысл. И в нем зло вводилось в план становления мира. Все это снова античные черты... В своих основных понятиях и предпосылках немецкий идеализм повторяет греческий. Это сходство не следует сводить к прямым влияниям. Здесь было, скорее, единство основного созерцания. И любопытно подчеркнуть глубокое отличие немецкого идеализма от индийского, хотя некоторые мотивы индийского пантеизма и были претворены в германском синтезе. Отличие связано с понятием формы.

По основному замыслу, немецкий идеализм есть приятие и оправдание мира, как и греческий. И потому так резко выражен в нем мотив космоса. Индийский идеализм отвергает, не только отрицает мир. Буддизм, как философское учение, отвергает не только эмпирическое, дурную множественность, но и самый идеальный мир, мир множественных форм. Он стремится к погашению воли к бытию, не только к быванию, – стремится к полной неопределенности, – «где всякое имя, всякая форма, всякое сознание исчезают»... Он существенно аморфен по своему идеалу. И это связано с основными метафизическими понятиями буддизма. Мир построен атомически и, притом, из мгновенных атомов. Это касается не только эмпирического плана, но и его трансцендентной основы. Сущее проявляется в мгновенных и дискретных объективациях, непрерывно рождаются и мгновенно потухают бесчисленные формы, всплывающие из сверхбытия в бытие и проявляющиеся в бывании, – каждая однажды. Здесь полное отрицание устойчивости, всяких скреп бытия. И весь этот процесс суеты безначален, но должен оборваться в нирване. Отсюда судорожная вытянутость к небывалому, с непременным забвением о бывавшем⁵⁹¹. Все это совершенно чуждо и эллинскому, и германскому сознанию. Здесь понятие формы всегда остается последней ценностью, – метафизическая победа здесь мыслится как оформление, не как аморфность. И, если эллинизм подымается над идеальной множественностью к Единому, то через сублимацию, через сращение отдельных определений, не через чистое отрицание. Тот же мотив повторяется и в немецком идеализме. Мы неизменно находимся в области метафизической морфологии бытия. В этом замысле и заложен основной соблазн эллинизма, повторяющийся в истории немецкой мысли, – замороженность космосом, соблазн формы...

3. Античная мысль не знала проблемы истории. В Греции были великие историки. Но великие греческие метафизики никогда не занимались философией истории.. История не была для них проблемой, здесь не о чем было спрашивать... И дальше идеи исторических циклов, дальше идеи вечного

круговращения античная мысль не пошла. Метафизическое чувство истории пробудилось только в христианском мире. Но, странным образом, слишком долго философы и в христианское время исторической проблемы не ставили. Место философии истории занимала апокалиптика. Мысль останавливалась только на вопросе о конце, о срыве исторического процесса. На этом единственном моменте останавливал свое внимание и хилиазм.

Пробуждение исторического чувства в философии совершается очень поздно, только в XVIII веке. Проблемой история становится, собственно, только в немецком идеализме. Может быть, нужно назвать еще Вико⁵⁹². В немецком идеализме проблема философии истории становится центральной, – так принято думать. Так думали и утверждали сами идеалисты. В известном смысле так и было. Проблема истории встала в философском сознании. Но в идеализме она была не решена, но снята... Немецкие идеалисты построили историческую статику, морфологию и символику истории... Но исторической динамики нет в их системах. Проблема исторической динамики была замечена слишком поздно, уже в эпоху «разложения», в левом гегельянстве; и решена здесь не была, да и не могла быть решена... В идеализме проблема истории имела ту же судьбу, что проблема свободы у Канта, – оба вопроса интимно связаны между собой... Кант учил о свободе интеллигибельного характера, но эмпирической свободы в его этике нет; напротив, эмпирический субъект ограничен своим интеллигибельным характером. Свобода есть, при этом, не начало действия, но некое качество, – статический, не динамический признак... Так и в идеалистической философии истории есть идеальная или интеллигибельная динамика, вынесенная из эмпирического плана; но нет эмпирической динамики истории. Эмпирическая история оказывается необходимой проекцией «вечной идеальной истории», нечеткой копией со сверхэмпирического прообраза...

В философию истории идеализм переносит тот же окказионализм, которым поражена идеалистическая метафизика природы. Историческая действительность становится странно

прозрачной, превращается не то в символ, не то в тень. История для идеалистов была, скорее, предметом созерцания, нежели полем действия. Этот исторический эстетизм и странен, и понятен на фоне великих исторических событий и катастроф. Можно было застыть в пытливом созерцании величественных картин жизни, и по образам, как по знакам, разгадывать тайны духа. И странно было не почувствовать воли к действию и противодействию в это время беспокойных и героических характеров... С эстетизмом связана характерная черта идеалистической философии истории: в ней нет будущего... Всего ярче это у Гегеля. Он весь обращен к прошлому, весь ретроспективен. Он поглощен созерцанием. Современностью он вряд ли был удовлетворен. Она разрывала его схемы. История кончалась не там, где она должна была кончиться по его умозрительному плану. Весь его замысел нарушался. И, однако, к будущему он никогда не обращался. Категория будущего казалась ему слишком эмпирической категорией. Будущее было для него слишком беспокойной, неопределенной стихией. Только в неподвижности остановившегося прошлого ясно просвечивают тайны глубин. Гегель разгадывает и толкует эти тайны по знакам прошлого, как по символам. История превращается для него в космос... В романтике больше динамизма. Романтик глядит в будущее. Но будущего он только ждет, он не творит его сам. Романтик надеется и ожидает, – эту напряженность Гегель и отрицал в романтизме... Романтик только тоскует и томится. Будущее разворачивается перед ним словно чудесное видение, словно волшебный сон. И трепет романтика есть трепет визионера, застигнутого апокалиптическими катастрофами... Романтизм отрицал личное творчество. Творит природа, не человек. И человек есть только обломок природы – *ein ewiges Bruchstück*, по выражению Шеллинга. Романтизм был очень чуток к молекулярным, безличным процессам. Поэтому, все для него оживало, всюду чувствовалось биение жизни. Но романтизм был слеп к личному творчеству. Человек в романтизме не деятель, но созерцатель, – не творец, но угадчик творимых тайн. В романтизме высшим типом человека считается художник. Но художник не творит сам,

он только закрепляет явившиеся ему образы, повторяет услышанные им звуки. Он провидец, не творец. Он всегда воспроизводит, описывает, – описывает, конечно, не эмпирическую, но вечную или идеальную действительность, в которую проникает силой интеллектуальной интуиции... В «историческом» две стороны. Историческое своеобразно. Историческое подвижно. От историка требуется, прежде всего, зоркость и чуткость к особенному, к неповторимому. Этой художественной зоркостью обладали немецкие идеалисты. Они умели различать дух времени, умели изображать неповторимые лики. Идеалистическая историография всегда наглядна. История для идеалиста разлагается в цепь образов, законченных и благородных; и эти образы всегда приведены к идее, к некоей пластической схеме. Однако именно поэтому история превращается в морфологию. Все эти образы вне времени. Они увековечены, осмыслены в своей законченности, и потому остановлены. Это – неподвижный образ времени. От времени идеализм отвлекается, как от эмпирического. В идеальном плане времени нет, время есть категория чувственного мира. Отсюда получается странное следствие: идеализм нечувствителен к единичному. Единичное есть только во времени. И единичность во времени – не то же, что своеобразие или индивидуальность. Конкретное время слагается из событий. Но идея события не есть уже событие. И при переходе от события к его смыслу что-то теряется. Идеализм не тревожится этой потерей: теряется только эмпирическая неполнота, несовершенство. Именно в этом слепота идеализма. Идеализм отрицает реальность времени. Для него время есть только неполнота или умаление, рассыпанная вечность... Тогда нет истории как события. История есть только символ. Ailes Vergaengliches ist nur ein Gleichniss⁵⁹³... Идеализм рассматривает историю всегда в целом. Ибо рассматривает всегда идеальную, законченную, или завершенную историю, – историю в ее идее. В целом истории время оказывается только архитектурным планом. Потому все моменты уравнены. В целом, все точки особенные, ибо все разнятся друг от друга по своему положению. Но все точки равно необходимы, потому нет

точек преимущественных и исключительных. Этим отрицается векториальность истории. История оказывается кругом. Не только в логике время останавливается, но и в эстетике. Красота так же без времени, как и мысль,— они смыкаются в созерцании... Во времени совершаются только дела и действия. Идеалистическая философия истории от действий отвлекается. Все действия оказываются символическими — означающими, но не творящими... В этом для идеализма и осмысливается история. Смысл истории оказывается не в том, что во времени нечто совершается, сбывается или новотворится. Становление последней реальности не имеет. Оно есть только символическое удвоение бытия. В этом проявлении, или обнаружении, весь смысл истории. Смысл не во времени. Само время не есть смысл... Осмыслен только выход из времени. И он всегда возможен. Ведь всякое мгновение есть символ вечного. Значит, в любой точке времени можно восставить перпендикуляр к эмпирической плоскости истории и выйти из нее. Во власти человека освободиться от истории. Всегда возможно героическим напряжением воли оторваться от всякого инобытия, реализовать полноту своей ноуменальной свободы, — обрести и утвердить свой вечный смысл... К этому сводится пафос Фихте. Это один из мотивов и полюсов отрицания истории в идеализме. История не нужна для осуществления последнего смысла. Она ему мешает, связывая каждого со всем.

И есть другой полюс отрицания: смысл осуществим только в целом; вернее, он уже осуществлен в идеальной полноте, очень несовершенно являемой во времени. Нужно вернуться к этой полноте... В обоих случаях само длание истории смысла не имеет. Следует заметить, что в философии истории идеализм тесно связан с Лейбницем. Мир Лейбница есть мир вечного покоя, мир извечно осуществленных смыслов. Все связи в этом мире символически, все сводится к зеркальным отображениям. Мир немецкого идеализма есть тот же мир Лейбница, только описанный на историческом языке. В идеализме только язык историчен, только терминология. Но из всех исторических слов вычтено время... Через Лейбница от

Аристотеля, от другого великого статика древности, воспринята идеализмом идея развития. Идеализм стремился быть теорией развития мира. Именно поэтому он был слеп к истории. Ибо история вовсе не есть развитие. Развитие есть морфологическое, не динамическое понятие. Развитие есть проявление, не созидание. В развитии ничто не новотворится. Развитие есть обнаружение, не творчество – и обнаружение формы. Теория развития всегда есть, в каком-то смысле, теория преформации. И потому, развитие всегда идеально предвычислимо⁵⁹⁴...

В одной из ранних своих статей Шеллинг четко говорил о своеобразии исторического. Он рассуждал так. Историческое отличается от природного по признаку свободы. «История в единственном подлинном смысле имеет место только там, где абсолютно, т. е. на всякой ступени познания, невозможно априори определить направление свободной деятельности»... Поэтому только человек имеет историю, ибо только он не связан безусловно ни своей природой, ни своими собственными действиями. Только его жизнь совершается не по кругу, но поступательно, – речь идет о человеческом роде... Его судьба создается им самим, – именно созидается, новотворится... Именно поэтому о ней нельзя судить априорно. О чем возможна априорная теория, то, тем самым, не исторично... И Шеллинг приходит к резкому выводу: философия истории невозможна. История есть собственная область апостериорного, но всякая теория априорна... Шеллинг не впадает в грубый эмпиризм, не атомизирует историю. Он утверждает только последнюю действительность свободы, не только эмпирической, но онтологической... «Произвол есть богиня истории» (Die Willkur ist die Goettin der Geschichte), – говорил Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма»...

Мысль Шеллинга требует пояснений, но вопрос он верно поставил. Мало сказать, что история есть область неопределенного, – нужно прибавить: область творческого, область новотворимого... И это творчество обращено не в пустоту, но к идеалу... Вот именно от понятия идеала и отрекся в дальнейшем идеализм. Место идеала заняло понятие

энтелехии, понятие имманентной цели. У Гегеля это отречение достигает наибольшей откровенности и силы. Для него история окончательно совпадает с развитием. И он подчеркивает, что, в особенности, в развитии духа не происходит обновления, – происходит удвоение, самоповторение, самовоспроизведение; но никогда не возникновение другого, не бывшего. Эта непрерывность и делает возможным априорное провидение, – именно провидение, – видение наперед, не только предвычисление, не только догадку... В этом и состоит «натурализация» истории у Гегеля; ибо развитие есть понятие философии природы... Не случайно в немецком идеализме постоянно сказывается стремление сомкнуть «природу» и «историю» в единство целого, как два момента единого процесса. Качественная несоизмеримость двух этих планов бытия мало открывалась в идеалистическом опыте... Это нечувствие к онтологическому своеобразию исторического с большой силой сказывается в религиозных представлениях и суждениях идеалистов. Оно делало идеалистическую мысль невосприимчивой к христианству. Ибо христианство есть история от начала и до конца, – христианство все в событиях... Христианство не может быть раскрыто и воспринято иначе, как в реальном движении конкретного исторического времени. Из христианского сознания нельзя исключить эмпирического времени... Мало сказать: христианство открывает историю, обосновывает историческое чувство... Нужно прибавить: кто не чувствует исторического динамизма, кто не видит последней реальности эмпирического времени, тот не может быть христианином... Христианство есть не только дуализм, не только онтологическое различие и разграничение Бога и мира, Бога и человека, – конечно, без разрыва. Христианство, сверх того, утверждает реальность мира и человека не только в их идеальных или вечных основаниях, не только в идее, но и в их эмпирической полноте. Оно утверждает неотъемлемую ценность и значимость этого эмпирического плана. Он есть не ущербление, но прибавление, и именно в том, в чем он эмпиричен. Поэтому становятся возможны события. Более того, не только событие может быть ценным; но самый факт события

есть ценность. Откровение Божие в мире есть ряд событий, не только цепь символов. Потому в ткани времени образуются неповторимые узлы, возникают точки таинственного разрыва. И величайшее событие есть Воплощение Слова. Слово – событие, не только явление... Бога нужно увидеть в *истории*, не только *сквозь историю*... Историческая среда откровений и Богоявления не есть только среда, которую нужно для себя сделать возможно более прозрачной. Она есть приемник Откровения... Историческая нечуткость идеализма приводит его к своеобразному докетизму в восприятии и толковании христианства.

Во-первых, идеализм тяготеет к отрицанию Откровения вообще. С идеалистической точки зрения все есть откровение. Поэтому Откровение затеривается в истории, расплывается в исторической непрерывности. Всеобщность Откровения делает невозможными особенные откровения. Из разрыва Откровение в идеализме превращается в развитие⁵⁹⁵. Под Откровением идеалисты разумеют выявление, раскрытие Божественных сил и основ мира. Все Откровение становится символическим. Весь смысл Откровения сводится к означению, к указанию на идеальное. С этим связано тяготение к символическому пониманию и толкованию Библии. Историческое в Библии теряет интерес и важность. Рецидив аллегорической экзегетики старого александрийского типа во времена немецкого идеализма объясняется не только защитной реакцией против рационалистической критики. Аллегоризм естественно рождается из духа идеализма. Как историческая книга, Библия не может быть книгой священной. Священны только книги символические. Библия превращается в притчу или в миф, – в этом усматривают ее вечную ценность. Известно, как навязчивая идея мифа постоянно входит в идеалистическое сознание. Миф не значит сказка. Миф есть реальный символ. Но миф всегда за пределами конкретного времени. Штраус⁵⁹⁶ разлагает в мифологию и Новый Завет, верный духу идеализма. Понятие мифа у Штрауса, конечно, не то, что у Шеллинга или Баховена⁵⁹⁷. Однако основная тенденция та же: разложение истории в символизм, то есть – выключение времени... Отсюда

новый вывод. Не только Библия вводится в круг всеобщей мифологии, теряет качественно особое место. Но все откровения становятся условными, получают смысл только стимулов религиозной жизни. Откровение есть повод, а не путь. Очень резко выразил это Шлейермахер. С его точки зрения, не тот религиозен, кто верует в некое Священное Писание; но тот, кто не нуждается в Писании вообще и сам мог бы составить Писание... Ибо у каждого в душе есть собственный путь в Вечность. И тайна отдельной души всего важнее.

Очень характерна для эпохи мысль Шеллинга о новой мифологии, которую призвано создать искусство. Искусство прозорливо, оно рассказывает вечные тайны. Вся эпоха вовлечена была в визионерство, в духовидение... Здесь была и действительная мистика, тайнозрение природы, и мечтательность... Это визионерство не было только мечтательностью. В нем нередко бывало подлинное касание бытия. Всегда это было, однако, грезящее созерцание, не более... В символы разлагалась и христианская догматика, и тем самым утрачивала свою определенность. Внимание направлено всегда на тайны мира, на тайны хаоса и космоса. Богословие разрешается в космологию, в космогонию.

И во-вторых, в идеалистическом сознании меркнет исторический образ Христа. Можно сказать, что идеалистическая философия была учением о Богочеловечестве. Но она была учением о вечном Богочеловечестве, о вечных Богочеловеческих связях. При этом, и человек выводился из граней истории. Развивалось учение о внебожественном, но вечном бытии мира и человека. На этих вечных видениях, на событиях, сосредоточивалось внимание. Христианство оказывалось только одним из моментов целостного теогонического процесса. Всего менее интересовали конкретные факты евангельской истории. Идеалист не мог почувствовать неповторимого исполнения истории в какой-то один, единичный момент. Ибо для него вся история наполнена, преисполнена Божественных сил. Так было даже у Шеллинга, так было и у Баадера. Учение о Слове вытесняло учение об историческом Богочеловеке. Еще резче отрицание исторического в

христианстве у Гегеля. На вершинах человеческое сознание должно отвлечься от всего чувственного, эмпирического, наглядного, особенного. Оно растворяется в созерцании извечного, забывает и отвлекается от временного, от мест и событий. Очень характерны замечания Гегеля в его «Философии истории» о крестовых походах. Крестоносцы напрасно ходили ко Гробу Господню. Они нашли, чего искали, – пустой гроб... Так разоблачилась их неправая мечта: «фантастическое стремление коснуться духовного в одном чувственном месте», *der phantastische Trieb, das geistige durch eine sinnliche Lokalität zu erreichen*. Мистерия христианства не в каких-либо внешних событиях, но в том вечном смысле, который в них открывается, просвечивает. Объектом веры не могут быть конечные вещи или события, но только вечные идеи... Только досказывает Гегеля Штраус, спрашивая: «Неужели несколько единичных и, по существу, незначительных событий могут иметь для нас большее значение, чем весь ход всемирной истории?..» (*das Christentum ist seinem innersten Geiste nach und in höchstem Sinne historisch*). Шеллинг резко напоминал об историческом характере христианства. Весь мир открывается в христианстве, как история. Боги античного мира, это – законченные образы природы, *ewige Naturwesen*. В христианском созерцании уже нет этих застывших ликов, здесь все движется, – здесь разверзается бесконечность... Образы не пребывают, но являются, *die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend*. Бог открывается в смене убегающих образов, *das Göttliche sich nur vorübergehend offenbart*... Эти исторические образы никогда не останавливаются... И, однако, Шеллинг утверждает теперь возможность «исторических конструкций». Все «случайное» снимается. Ибо «история исходит из вечного единства и коренится в Абсолютном»... Только отдельное кажется здесь свободным, а целое скреплено вечной необходимостью. Неважно, разлагается ли эта необходимость в логические законы... Свобода есть только видимость, *Schein der Freiheit*... Шеллинг не выходит за пределы исторического символизма, – он весь в «мифологии», и христианская догматика разрешается в ряде вечных видений... История есть вечная поэма

Божественного разума, говорит он, – das ewige Gedicht des goettlichen Verstandes... Шеллинг только говорил об историчности христианства, он ее не чувствовал. Он был слишком античен в своем восприятии мира, чтобы почувствовать действительно христианский трепет истории. И нужно прочесть Кьеркегора, его «Философский Брокен», чтобы сразу понять, чего не чувствовал Шеллинг. Бог выходит в мир, рассказывает Кьеркегор о пришествии Христа. Нечто новое случается. И это новое есть начало вечности! Eine Tagesneuigkeit der Beginn der Ewigkeit! Мгновение открывает вечность, der Augenblick wirklich die Entscheidung der Ewigkeit ist... В этом парадокс веры: историческое становится вечным, и вечное – историческим. Этого не вмещает философия, об этом невозможно знание... Эта тайна открывается только верою⁵⁹⁸... Немецкий идеализм никогда не мог принять и понять, как может судьба человека решаться в эмпирическом времени. Потому не мог узнать и признать исторического Богочеловека. Можно сказать, немецкий идеализм был учением о Богочеловечестве без Богочеловека... В этом его роковой провал...

4. Религиозная критика показывает метафизическую бедность и слепоту идеализма. Слишком многого идеализм не видит и не приемлет. Он замкнут в каком-то застывшем, окаменевшем, неподвижном мире, – пусть даже прекрасном, но неживом... В этом мире не видно Бога, сокрыт Его Лик. В этом мире искажается лицо человеческое. Человек притязает на божественность и низводит себя в необходимость природы... Идеализм распадается в противоречиях, не вмещает полноты метафизического опыта... Все это не так трудно показать. И, однако, остается труднейшая задача: объяснить, как возможен и что означает этот метафизический самообман?.. В немецком идеализме сходятся многочисленные исторические нити. Он насыщен философскими преданиями. Он стремился быть всеобъемлющим и даже завершающим историко-философским синтезом. И в известном смысле таким синтезом, действительно, был. Идеалисты решали не случайные, но наследственные и вселенские вопросы... Спрашивается: как случилось, что пути философии разошлись с христианством?

Как случилось, что философское сознание ослепло к христианскому опыту?.. На эти вопросы современная религиозная критика идеализма не отвечает. Более того, стремится эти вопросы снять... Выбор требует твердый: идеализм *или* христианство. И за этой альтернативой чувствуется другая: христианство *или* философия; христианство *или* метафизика...

В отталкивании от немецкого идеализма, современная религиозная мысль готова отречься от всякой философии вообще, отречься от самой проблематики, отсечь и воспретить метафизическую пытливость... Это показывает, что спор идет не только об идеализме... В современной критике идеализма дышит дух Реформации... И в действительности выбор предлагается не между идеализмом и христианством, но между идеализмом и Реформацией... Очень характерно, что тезисам идеалистов критика противопоставляет библейские тексты, измеряет идеализм суровой библейской меркой. Это вполне последовательно с определенной точки зрения. Однако сперва следует доказать право на такой суд... Требуется доказать право на отречение от христианской истории, от исторического христианства. Ибо история свидетельствует, что Церковь не угашала, но освящала метафизическую пытливость, что она изначально стремилась раскрыть и показать истину апостольского проповедания как истину разума, как истину и для разума. Церковь никогда не утверждала, что нет *ничего* общего между Иерусалимом и Афинами, между «школой» и Церковью. Есть глубокий смысл в том факте, что именно греческий язык стал преимущественным языком христианства; и таким остается и останется навсегда, – ибо это язык Нового Завета... Этим освящалась, в известном смысле, эллинская стихия, эллинский путь духа. И нельзя отречься от эллинизма, не посягая и на Писание, на Новый Завет... Станным образом, в своем отношении к христианской истории, современные протестантские ригористы почти что совпадают с недавним младорислианским либерализмом. Для них история христианства есть, скорее, история упадка, историческое христианство есть компромисс; и эллинизация

первохристианства представляется им неким осквернением первобытной суровой простоты. Новый ригоризм совсем не консервативен. Он весь в протесте, весь в разрыве; в нем есть дерзость восстания. Можно сказать, новый ригоризм есть восстание против истории, против факта истории. История представляется делом человеческим, слишком человеческим. И есть воля к небытию истории, к небытию истории в христианстве. Представляется просто непонятным, как может быть история в христианстве, если весь смысл христианской установки сводится к тому, чтобы навеки смолкла всякая плоть человеческая в истоме трепета перед Божией правдой, славой и судом... Отпадает всякая проблематика, так как человек призван не вопрошать, но безмолвствовать и в безмолвии внимать нездешнему гласу. Невозможно религиозное творчество, невозможна христианская культура, – в религии нечего творить, здесь творит только Бог... Получается парадоксальный вывод. Вся область творчества объявляется вне религиозного закона, отпускается в самозаконность инобытия. Квиетический аскетизм оборачивается секуляризацией. Отказ от благословения есть отказ и от контроля. Культура только попускается. И вводится двузаконие, оправдывается раздвоение... Современные ригористы повторяют старых реформаторов. И в этом источник их неизбежной неудачи... Не нужно особой прозорливости, чтобы заметить, как мало немецкие идеалисты похожи на реформаторов. Это два типа людей, два различных и даже противоположных психологических типа. Однако эта поляризация происходила внутри единого духовного круга. С достаточным основанием сами идеалисты возводили свое родство к Реформации. Не случайно Канта впоследствии признали «философом протестантизма». И не случайно немецкий идеализм своим влиянием определил целую эпоху в истории протестантского богословия. Все это было не только отречением от Реформации. Идеализм был возможен только после Реформации и только на почве Реформации. Это вовсе не значит, что идеалистическую философию можно логически дедуцировать из предпосылок Реформации, как то не раз

пытались делать старые полемисты. Соотношение здесь много сложнее. Но несомненно, что именно Реформация была главной причиной секуляризации новой европейской мысли. Не столько в порядке прямого влияния, сколько через свое мнимое аскетическое отречение от метафизики, через свое философское неделание. Образовался разрыв в творческом сознании, произошла диссоциация исторических сил. Лютер видел в философии «первоврага веры», eine Erzfeinden des Glaubens. И о первых лютеранах католические полемисты того времени говорили, что от злонамеренности они отрицают философию, ex malitia philosophiam rejiciunt. Но протестантский мир не мог обойтись без философии. Сперва восстанавливается схоластика, возвращается Аристотель. Позже распространяется влияние Лейбница, и в XVIII веке побеждает Вольф⁵⁹⁹. Всего важнее, что Реформация отказалась от христианской инициативы в философии. Это и сделало возможным то возрождение дехристианизированного эллинизма, которое совершилось в XVIII веке и из которого родился немецкий идеализм⁶⁰⁰. Есть и прямые генетические пути от Реформации к идеализму, – прежде всего, от немецкой мистики. Ригористическое разделение Бога и мира также благоприятствовало развитию убеждения в замкнутости и естественной автономии мира. Всего важнее, конечно, было угашение историзма в старопротестантском мировоззрении... Отсюда ясно, почему идеализм не может быть побежден на почве Реформации. Он может быть осужден, отвергнут. И останется пустое место, останется неутоленная жажда... Мысль останется беззащитной от своих внутренних соблазнов... Современная критика идеализма ясно показывает недостаточность Реформации... И подымается вопрос о возможности и необходимости христианской метафизики. Католическое решение не может быть принято. И воцерковление непреображенного Аристотеля не есть решение, но компромисс. Остается творческий путь через великое прошлое, через патристику, через эти давние опыты воцерковления эллинизма. Но этот путь для протестантизма закрыт. Кризис идеализма может разрешиться только через

кризис Реформации, только через духовный возврат в Церковь... И в будущее нет пути иного, как через предание отцов.

Париж, октябрь 1930

Эволюция и эпигенез (к проблематике истории)

Впервые в издании: *Der russische Gedanke internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur* (herausgegeben von Boris Jakowenko). 1930. I. Jahrgang. III. Heft. S. 240–251. Впервые по-русски: *Ступени. Философский журнал*. 1994. № 2 (9). С. 163–179; перевод В. П. Курапиной, под ред. А. А. Ермичева. Печатается по первому русскому изданию.

1. Развитие и организм – понятия соотносительные. Не каждая вещь позволяет применить к себе слово «развиваться». Так, например, не может развиваться атом, т. е. нечто элементарное и совершенно простое, неизменяющееся и остающееся неизменным. Также не развивается и агрегат, т. е. такое разнообразие и совокупность, которые внутренне не образуют никакого единства. Развиваются только организмы: идея развития всегда предполагает определенным образом предназначенную внутреннюю структуру саморазвивающегося субъекта. И развитие заключается, прежде всего, в реальном действии и осуществлении этой потенциально органической структуры. Другими словами, развитие – это осуществление или самореализация развивающегося субъекта, реализация самим же субъектом своего собственного «типа» или собственной «формы». Для развития, как это уже доказал Аристотель, характерны антагонизм и напряженность между «возможным» и «действительным». А «возможность» – это, прежде всего, форма, не достигшая явления. В то же время, форма – это динамический фактор, форма – сила, и сила единства: в этом заключается двойной смысл понятия δύνάμις⁶⁰¹. Имманентная структура субъекта определяет форму процесса. Если эта объединяющая сила ослабевает или исчерпывает себя, то развитие прекращается и начинаются раз-ложение и рас-пад; при этом речь идет о разложении структуры развивающегося субъекта, т. е. о расшатывании, деформации, искажении, утрате формы... Развитие является всегда векториальным,

направленным, даже телеологическим процессом. В каждом естественном процессе имеется внутренняя цель или внутренняя граница (тélос), которая определяет имманентную целесообразность или, по крайней мере, целеустремленность процесса. Цель, или определенное «конечное состояние», является основополагающим моментом идеи развития.

Мы говорим о норме развития, о зрелом или, напротив, о «незрелом» состоянии, о несовершенстве развития, о преградах и замедленности в развитии. Вообще, предполагается нормальный или типичный переход от «первоначального» или зачаточного состояния к конечному через все известные фазы или ступени. Всегда предполагается некий эмбриологический план: определенный тип или порядок развития для каждого субъекта. Этот тип может быть искажен или нарушен; но о развитии можно говорить лишь постольку и до тех пор, пока эти «нарушения» не сгладятся и неотрегулируются за счет внутренней сопротивляемости или гибкости развивающегося субъекта. И нетрудно обнаружить прямую связь между идеей «конечного состояния» и той же самой «преформацией», другими словами, между идеей «осуществления» и той же самой «сущностью». Это – предсуществование, которое осуществляет себя; это скрытость, которая открывается. Здесь речь идет не столько об искажении, сколько о проявлении.

2. Развитие – это органический процесс. Говоря о чем-то, что оно «развивается», мы предполагаем и утверждаем, что это «нечто» – организм. Субъектом развития может стать только нечто, содержащее в себе единство, которое потенциально уже заранее владеет определенной структурой, долженствующей проявиться и выразиться в процессе развития. Идея развития – понятие биологическое и относится, прежде всего, к становлению особи. Спрашивается, в какой степени мы имеем право применять понятие «развития», по отношению к каким вещам мы вправе употреблять «развитие» как предикат? Уже в узких границах биологий нельзя применять понятие «развития» по отношению к происхождению и формированию видов без оговорок. Филогенез нельзя приравнивать к онтогенезу⁶⁰². Для

филогенетического процесса устанавливаются не такие простые эмбриологические законы, как для становления особи.

Во всяком случае, здесь ритм более сложный и нелинейный. Но в этом случае позволительно абстрагироваться от всех этих спорных вопросов, ибо, как бы себе ни представляли факторы филогенетического процесса, все же основные предпосылки теории развития остаются неуязвимыми. Даже и дарвинизм, объясняющий происхождение видов случайностью, сохраняет момент целесообразности и целеустремленности в понятии приспособления и отбора и, более того, придает ему универсальное значение. Органический мир оказывается чем-то целым, концентрирующимся в себе самом, стремящимся к определенным центрам и обнаруживающим все большее равновесие и все большую взаимосвязность. И эта взаимосвязь, это равновесие и это единство зависят от внутренней, задающей направление, силы, от силы «естественного отбора». Это, прежде всего, консервативный фактор; другой вопрос заключается в том, какова его природа и сводится ли органическая приспособляемость к беспорядочной игре случайностей? Впрочем, если видообразующие признаки обнаруживаются неожиданно и появляются непредвиденно, это еще не значит, что они действительно возникают. Во всяком случае, имеется достаточно оснований для их возникновения в самой органической структуре. Непредвиденное больше относится к познанию, чем к процессу; и даже теория скачкообразных и внезапных мутаций предполагает, что в этой вспышке реализуются и актуализируются скрытые, но врожденные потенции определенного вида или рода, вследствие чего мутации никогда не нарушают целостности и целесообразности органического типа, и не переходят границ довольно узких таксономических групп⁶⁰³. Во всяком случае, в филогенезе очень четко прослеживается стабильность формы и форм, что как раз и побуждает увидеть в этом первоначальный и ниоткуда не выводимый фактор. *Idostasis*, закон сохранения формы, можно считать одним из основных принципов исторической биогенетики. Целенаправленная упорядоченность органического

мира связана с сохранением его формы, которая при этом является не законченной схемой развития, а обновляющимся и повторяющимся принципом, поддерживающим и сохраняющим ее. Ни отсутствие преемственности типов, ни прерывистость биологического ритма, ни полифилия⁶⁰⁴ в образовании видов не нарушают единства органического мира. Нет, на этом вихрящемся фоне силы единства выступают с особенной четкостью. В современном эволюционизме с особенной силой находит отклик мотив целеустремительной целесообразности: биологический процесс воспринимается и объясняется как номогенез⁶⁰⁵. При этом, сильнее всего выдвигаются морфологические факторы⁶⁰⁶: они определяют непрерывность и векториальность (направленность) процесса, по остроумному выражению Дриша⁶⁰⁷, его неизменную оболочку конечной целостности. Нужно знать, что появляющаяся непредвиденность ступеней биогенеза вовсе не предполагает ее непредназначенности. Из ядра или семени *a priori* мы не всегда можем вывести соответствующее «конечное состояние»; и, тем не менее, логика органических понятий требует, чтобы мы признали, по крайней мере, возможную предобразуемость (преформацию) определенного типа⁶⁰⁸. Хотя ритм реализации потенций и оказывается бурным и взрывным, все же, несмотря на это, вместе с тем, реализуются определенные первоначальные *rationes seminalis*⁶⁰⁹ и проявляются предобразованные возможности. Современный эволюционизм больше всего стремится к тому, чтобы стать теорией преформации. Это относится к бергсонианству, в котором оживают многие мотивы натурфилософии Шеллинга и эволюционизма Эд. фон Гартмана. Выражение «творческая эволюция» не должно нас вводить в заблуждение. Под творчеством Бергсон понимает только наличие внутренних творческих сил, что характеризует ритм, а вовсе не содержание процесса. В действительности же, Бергсон высказывает предположение, что все содержание историко-биогенетического процесса определяется первоначальными потенциями *élan vital*⁶¹⁰. В этом состоит весь пафос его натурфилософского намерения. Реализующиеся потенции раскалываются,

первоначальная неразличимость рушится, но при этом дифференцируется врожденная структура живой сущности. Всякий кеногенез⁶¹¹, по своей сущности, только эпифеноменален⁶¹². Начало процесса заключено в бесконечном изобилии. По сути, происходит даже не потенцирование бытия, так как вся полнота силы предусмотрена заранее: *vis a tergo*⁶¹³. Иррациональность процесса никоим образом не означает бесформенности бытия. «Творческая эволюция» как раз представляет собой осуществление возможной множественности *des élans vitaux*⁶¹⁴. В некотором смысле, это замкнутая система, учение о мире как о целом, «свирепой имманентности»...⁶¹⁵ Само собой разумеется, что вопрос о том, существует ли онтологическая граница между миром растений и животных, не имеет принципиального значения, так как основные понятия эволюционизма, при всем различии, остаются теми же самыми для двух областей жизни. Вообще, о живой природе можно говорить, как о мире развития и тем самым признать, что природа есть некий огромный единый организм, который реализует сам себя и реализует свою возможную форму, и в многообразии филогенетических ветвей, и в смене поколений, следующих друг за другом. Совершенно безразлично, какой символ мы предпочтем – генеалогическое дерево или генеалогическое поле, потому что поле – тоже некий симбиоз, организм симбиоза. Во всяком случае, современная биология особо выделяет связанность, единство, гибкую сочлененность всего живого мира. В этом смысле можно говорить о возрождении старой натурфилософии, заслугой которой остается первая формулировка принципов органической логики⁶¹⁶.

3. Развитие предполагает определенный уровень. Произвольно взятый субъект проявляет и реализует себя не на любом произвольном уровне, не во всех обстоятельствах. Полная замкнутость исключила бы тогда любую связь: возникший из замкнутой системы мир не был бы единым, а распался бы; едва ли возможно даже представить себе, чтобы такая система могла образоваться. Каждый индивидуальный субъект заключен в свою среду, и эта среда в любом случае

должна обладать определенным «существованием», если не «конституцией», чтобы в ней было возможно развитие. Ибо развитие есть не только выражение некоей типичной формы как таковой, но и ее включение в систему других, соотносительных форм, ее упрочение в, более или менее, обширной связи с другими формами. Вследствие этого, получает свою определенность трудная и сложная проблема «взаимодействия», отношения между субъектом развития и транс-субъективным уровнем – причем, безразлично, состоит ли этот уровень из других субъектов развития или является агрегатом. Острота вопроса заключается именно в том, возможно ли развитие в аморфной или агрегатной, неразвивающейся среде, т. е. возможно ли телеологическое осуществление предназначенных типов развития, в то время, как всеохватывающее целое лишено внутренней организации и, по существу, бесформенно, аморфно, бесструктурно? Или развитие, напротив, возможно только в «органической» среде, так что для возможности развития следует предположить, что окружающая транс-субъективная среда сама по себе – тоже организм и тоже развивается, со-развивается с содержащимися в ней субъектами? Нетрудно показать, что развитие в условиях, совершенно исключительной непроницаемости среды и субъекта было бы невозможным. Существенно независимые и совершенно разобщенные процессы могут перекрещиваться и соединяться только внешне, и создавать только неустойчивые образования. Предположение, что общность организма есть только агрегат, скрывает в себе некоторое внутреннее противоречие; и трудно понять, как вообще независимые, не соответствующие друг другу и ничем не объединенные силы могут действовать «согласованно», вызывать общий эффект и составлять единое целое только внешне. В действительности, отрицание имманентной организованности транссубъективной сферы развития приводит или к дисперсному плюрализму, т. е. к учению о мире как о противоречии (как в случае Банзена⁶¹⁷), или к молчаливому предположению трансцендентной организованности, даже если она носит случайный характер. Возможно, это звучит парадоксально, но в понятии случая уже

содержится скрытый телеологический момент. Конечно, мы говорим именно о случайности, между тем, встречу двух или нескольких причинно-следственных рядов, подчиненных «законам», точно так же, как и структуру каждого отдельного ряда нельзя ни игнорировать, ни предвидеть; но независимость перекрещивающихся рядов оказывается, в конце концов, исключительно внешней уже потому, что они встречаются. Это вовсе не игра слов или понятий, более того, здесь речь идет о том, что интегрирующиеся элементарные ряды предполагаются, как детерминированные, внутренне определенные, в чем заключается основная предпосылка статистического изучения случайности. А это означает, что уже, благодаря внутренней конституции каждого ряда, обусловлено его определенное значение, позиция или состояние в определенных временных и пространственных координатах: в этом как раз и заключается детерминированность процесса.

Мы рассматриваем ряды каждый в отдельности и поэтому из-за одного ряда не видим других. Но, в то же время, мы постулируем взаимосвязанность этих рядов, по крайней мере, в одном времени и в одном пространстве, а потом – при обобщающем взгляде – оказывается, что для определенных причинно-следственных рядов, благодаря общей системе их индивидуальных «законов», их перекрещивание или совпадение предопределены теми или иными временными и пространственными условиями. Следовательно, случайность остается непредвиденностью для познания, необозримостью многообразия эмпирических рядов. Но само вычисление случайностей предполагает предопределенность первоначальных случайностей и их взаимосвязанность в единой системе событий. Действительно случайными становились бы только необоснованные скачки в начальных процессах, а настоящая независимость была бы налицо только при несовместимости законов, их не-взаимосвязанности с «единым миром». Другими словами, мы обязательно предполагаем и постулируем при каждом «взаимодействии» и даже при некотором внешнем связывании событий их более высокое и охватывающее единство; и даже в случаях, когда мы отрицаем

органический характер этого единства, мы, тем не менее, поднимаем его до известной трансцендентной формы или до законов. Это значит, что, если мы предполагаем развитие в определенной совокупной среде, мы тем самым постулируем, что эта среда приспособлена к развитию субъектов, развивающихся в ней в трансцендентной форме, т. е. «приведена в соответствие» с ними.

Итак, вся проблема сводится к тому, соответствуют ли субъекты развития их транссубъективной среде вследствие какого-либо имманентного органического принципа или, напротив, вследствие более высокой внешней формы, внешнего закона целого? Легко усматривается, что, в конце концов, альтернатива отменяет себя: остается только различие гомогенных возможностей, так что, в конце концов, безразлично, осуществляется ли мир как целое и во всех его частях, посредством внутренней или внешней силы. Формальный тип становления остается при этом одним и тем же. Отдельные субъекты развития оказываются как бы вложенными в охватывающее целое; их развитие проявляется как интегральный момент становления целого, и, в некотором смысле, можно сказать, что целое осуществляется в тех же самых субъектах и посредством их же самих. Таким образом, различие между субъектами развития и самой транссубъективной средой взаимно уничтожается, и поэтому мы вынуждены говорить только о структуре и формах единого внутренне-субъективного процесса. Затем остается только решить вопрос: является ли этот процесс развитием, гетерономен ли он или автономен, другими словами, определяется ли он изнутри или извне. Есть все основания предполагать имманентную организованность вселенского целого, а природу рассматривать, как всеохватывающий организм.

Существование или возникновение целесообразных или целеустремленных процессов в нецелесообразной и нецелеустремленной среде остается малопонятным; также и ссылки на ничего не объясняющий случай здесь мало помогут. В любом случае живая природа есть органическое целое, и

биогенез как целое стремится при этом к единству, оформленности, к космосу, порядку. Это вряд ли могло так быть, если бы жизнь возникла из хаоса, так как это означало бы реализацию мельчайших вероятностей. Смерть проистекает, скорее, из жизни, как момент осуществления жизни; т. е. в «мертвой» природе нельзя увидеть производящий зачаток, а напротив, можно увидеть «умершую», «отмершую» или «застывшую» природу, след и остаток жизни. В этом Шеллинг был прав, прав также и Бергсон. Впрочем, эти метафизические гипотезы не имеют значения для наших целей. Они интересны постольку, поскольку позволяют понять и установить соотношение типов бытия. Мир открывается нам – по крайней мере, в жизненной сфере – как целое. Мировой процесс раскрывается перед нами как реализация формы и единства. Это значит, что становление природы есть развитие. Развитие есть основная форма естественного процесса. Все частичные процессы суть моменты единого космического процесса, в каком бы соответствии друг другу они ни находились; и, если мы в природе наблюдаем агрегатные состояния и агрегатные процессы, то в них можно видеть вовсе не источник жизни и даже не ее окружение, а задержку или затруднение в развитии, прекращающее жизнь. Иначе жизнь оказалась бы для нас загадкой и парадоксом.

4. История начинается в природе. Человек входит в уже существующий живой мир. Возникновение человека предполагает существование природы. В мир человек приходит последним, под конец, вступает в него после других. Никто не будет оспаривать, да и едва ли возможно спорить, что в человеке мы имеем вершину природного существования, высшую форму естественного бытия, внутренне ему присущую, и, что в этом смысле мир антропоцентричен. История приходит после природы. Но весь вопрос заключается в том, как она приходит после нее. Является ли история продолжением природы, ее имманентной ступенью, ее имманентным исполнением? Другими словами, является ли человек лишь природным существом, хотя и более высоким, и по тому ли самому образцу, как и становление природы, проходит его

становление? Или история может быть развитием в каком-то ином смысле? Этот последний вопрос может показаться неожиданным и излишним. Мы слишком привыкли говорить об историческом развитии и весь смысл истории видеть в том, что она развивается. Но и это не все: история стала наукой и поднялась над простым повествованием или описанием именно в качестве теории развития. Поэтому-то и возникает вопрос, не является ли исторический процесс ненужным и излишним (на фоне развития). А, кроме того, не является ли развитие самым высоким типом становления? Чем иным может быть история человечества, если не его развитием? Но на самом деле толкование истории как развития означает не что иное, как биологизм в истории, перенесение биологических схем и понятий в область, которая, во всяком случае, не исчерпывается общими биологическими процессами. Сначала должно быть оправдано это перенесение. Итак, этот вопрос можно переформулировать следующим образом: нужны ли исторической науке особые собственные понятия, или она может довольствоваться чужеродными понятиями, взятыми из других областей и выработанными на почве другого предметного материала (само собой разумеется, не подвергаясь при этом опасности деформировать и исказить свой собственный предмет из-за несоответствующих средств познания)? Этот вопрос подобен тем методологическим вопросам, которые можно адресовать биологии: можно ли при исследовании жизни довольствоваться физико-химическими или механическими понятиями и пытаться объяснить органический мир посредством «винта и рычага»?

Эти вопросы по своей методологической особенности и автономии различных областей познания предполагают проникновение в различие и оригинальность предметных областей, в их объективно существующее своеобразие и несоизмеримость. В отношении биологии этот вопрос в последнее время с особой убедительностью поставил Х. Дриш в своей работе «Философия органического». В области истории этот же самый вопрос первым поставил в известном сочинении Г. Риккерт⁶¹⁸. И этот же исследователь выдвинул два

соображения об особенностях предмета познания, которые заставляют говорить о своеобразии исторического. Во-первых, история – область особенного, отдельного, неповторимого, индивидуального, а во-вторых, историческое принадлежит к ценностям. Обе констатации Риккерта в последующем философском развитии были приняты к сведению, причем оказалось, что они по своему методологическому и познавательному-теоретическому характеру недостаточны и неполны. В самом деле, в такой формулировке они были недостаточны, чтобы сделать возможным познание особенностей исторического бытия. Кроме того, они страдали неполнотой, так как Риккерт недостаточно отметил динамический характер исторического существования, не объяснил своеобразие, присущего исторической динамике. Именно это и оказалось в последнее время той брешью, через которую в историческую философию влился поток биологических ассоциаций с такой непреодолимой силой, что появился обычай именно в натуралистических мотивах исторической мысли видеть самое важное и ценное.

Здесь не место подводить итоги очень напряженным историческим спорам последних лет, в которых оживают многие ценные мотивы философской традиции. Достаточно вспомнить некоторые основные темы – об органической активности и закономерности исторического процесса, о социальной природе истории и т. д. В выборе же и постановке тем ощущается направленность внимания на безличное и родовое в истории; менее всего в современной историософии затронута проблема личности, человека, как личности. Станным образом философия истории часто строится без философской антропологии, без человека – точно так же, как пытаются строить психологию без души, без субъекта. Именно поэтому граница, отделяющая историю от природы, остается нечеткой, ибо принципиальным и характерным для понятия истории является как раз понятие личности. Природа есть область родового, а история – область не только особого или особенного, а именно личного бытия.

5. Нелегко определить понятие личности; мы вынуждены делать это при помощи не очень ясного понятия свободы. Личность – это не только организм: понятие личного бытия не исчерпывается единством жизни (и при этом, внутренним единством), и не каждый организм является личностью. С другой стороны, также и особенное (в его противопоставлении общему) не есть еще личностное. Личность есть, прежде всего, свободный субъект, субъект самоопределения, творческий центр сил. В этом заключается первая и принципиальная черта, которая отличает личность от организма. Благодаря свободе личность перестает быть только естественным существом. Организм в своем становлении внешне и внутренне органичен, и обусловлен врожденной формой, и весь смысл органического становления исчерпывается выражением и реализацией этой формы. Также и в становлении личности человека имеется органическая сторона; согласно этой стороне, и человек является естественным существом, но содержание и смысл личностного становления не исчерпываются реализацией и выражением врожденной особенности. Своеобразное и индивидуальное проявляется также и в природе. Но в личностном становлении имеется врожденная форма, которая преодолевает органическую индивидуальность, возвышаясь над ней, и именно в этом как раз заключаются истинная свобода и истинное творчество. В личном человеческом становлении реализуются не только задачи, но также и намерения, открываются не только ростки и возможности, но также осуществляются идеалы. В этом как раз проявляется свобода. Личность свободна; это значит, что она может освободиться и от самой себя, от своей собственной, индивидуальной ограниченности и предопределенности, что она может не только быть тем, что она есть, но также стать тем, чем она не является и чем она не может стать, если не сумеет разрешить себе этого при помощи свободы. В таком смысле свобода – прежде всего, выбор, а область истории, как область творческой свободы – это область частого выбора. При этом, выбор имеет отношение не только к возможному пути в многообразии естественного бытия, а касается прежде всего антагонизма между естественным и

неестественным, существованием и не-существованием – таким несуществованием, которое должно существовать, но не иначе, как при помощи творческой свободы решающей, избирающей и действующей личности. В этом заключается смысл действия личности, в этом – особенность истинной свободы, в этом – смысл и содержание творчества. Именно поэтому становление личности – не развитие. Было бы лучше и точнее определить становление личности как эпигенез⁶¹⁹, потому что в нем осуществляется подлинное новообразование, возникновение существенно нового, прирост бытия. Новое и никогда не существовавшее, неожиданное и непредвиденное проявляются также в природе; но это не творчество, в таких «мутациях» нет свободы. В этом осуществляются только врожденные силы и потенции, которые еще не обнаружились и не проявились во времени, но с самого начала скрытно существовали в темных глубинах природы и теперь появляются по железной необходимости элементарного ритма. Поэтому сама новизна здесь лишь плоско феноменальна и заключена только во внешних проявлениях. Но истинная свобода состоит не в том, что после некоего *A* появляется такое-то *B*, которое последует ему не всегда и, возможно, до сих пор еще никогда не следовало, и не в том, что какое-нибудь *AB* вместо обычного *C* производит никогда до сих пор не существовавшее *E*. Это означало бы лишь многообразие становления, различность жизни, которые могли бы быть разделены некоторыми обобщениями и законами. Нет, между «причинностью посредством необходимости» и «причинностью посредством свободы» есть качественная и существенная несоизмеримость. Свобода есть разрыв в причинно-следственных рядах и потому есть также действительное *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, т. е. переход в другое измерение, в другой слой бытия. Этот разрыв заключается не в том, что в некоторых случаях из двух или более одинаково возможных следствий вдруг осуществляется только какое-то одно определенное; такой разрыв только представляется скачком и разрывом, так как случайное всегда объясняется и обуславливается неисчерпанными потенциями бытия, глубинами или даже предельно конкретной

индивидуальностью данного окружения и данной среды. Настоящий разрыв состоит в том, что «природа» преобразовывается в царство смысла, что «в стране сени смертной свет воссияет», что из *A* рождается такое *B*, которое, согласно причинно-следственному порядку, порядку «причины посредством необходимости», из него вообще не может возникнуть: оно в нем не содержится, не берет в нем своего начала и принадлежит к другому измерению бытия. Свобода и творчество заключаются в том, что естественное, природное событие оказывается «ценностью», явлением «других миров». При этом грани разрываются, узы бывания рвутся, вторгается Вечность и нисходит в область тления, и в мире возникающей и умирающей, текучей и текущей природы, где все преходяще и ничто не может быть остановлено, открывается существенно непреходящее и непредопределенное. Творческие продукты человеческой свободы можно забыть, но их нельзя упразднить; точно так же их нельзя генетически объяснить или вывести, так как причинный генезис никогда к ним не приводит и никогда не ведет за грань естественного становления или смены естественных событий, а «идеальный» генезис никогда не объясняет проявления идеального в эмпирическом мире, хотя он скрыто его предполагает, даже если он всегда апостериорен.

В свободном человеческом деянии, в историческом творчестве соединяются два гетерогенных измерения бытия, и эта встреча есть чудо. Всякое действительно свободное действие есть чудо, и только в чуде и чудесах осуществляется свобода: не свобода от чего-то, а самосушая, положительная, «из ничего» творящая свобода. Да, каждое свободное осуществление, каждая реализация «ценности» или «разума» есть, прежде всего, творчество из ничего: та естественная «элементарная» материя, из которой и в которой черпается «ценность», не есть ценность сама по себе; а осуществляющийся разум не является ни вещью естественного мира, ни материей, к которой можно применять модели, из которой можно что угодно лепить. В естественном мире – как бы это ни было возможным, не говоря уже о необходимости, – ничто не предшествует появлению ценностей. В этом смысле в

порядке природных причинно-следственных связей происходит выявление «ценностей» «без достаточных оснований». Более того, в природном порядке имеется известная инерция, противостоящая, почти враждебная осуществлению смысла, сила напряжения, скверная эластичность, делающая недопустимым и хрупким любое творческое действие. Все произведения человеческой свободы эмпирически хрупки. С другой стороны, ценности и идеалы ни в коем случае не являются врожденными или стремящимися к рождению, как их видел Гете; они не являются скрытыми семенами природного бытия. Еще следует добавить, что антагонизм между эмпирией и ценностью, между природой и свободой не идентичен антагонизму между материей и формой. Мир природы не бесформен и не хаотичен, и формируется не только извне, ибо в нем имеются собственная имманентная форма и собственные формообразующие и формирующие силы. Именно поэтому он замкнут и инертен, может как бы удовлетворить себя сам и ни в чем другом не нуждаться. Мир ценностей для него есть нечто «другое» – его идеальная сущность, его имманентная граница и вообще все, что должно осуществиться. И, тем не менее, мир ценностей представляет собой известную степень бытия. Именно потому мир ценностей недостижим в порядке развития, что они не идут и не ведут за пределы естественных зачатков и врожденных возможностей; и, в то же время, этот мир возвышается над миром природы и противостоит ему как идея, мерило и замысел. Но при этом он возвышается все же только в творческом созерцании; в свободном созерцании человека – как замысел и задача личного подвига и творческого напряжения. Тут налицо двойственность существующего и предстоящего, данного и заданного (заданного, т. е. стоящего за данным), и она видима и познаваема только для человека. Для природных существ она остается невидимой и неузнанной. Но и человек может ослепнуть, отказаться от видений другого мира, может растеряться при созерцании существующего мира; тогда он может пасть до уровня животного состояния. Но это будет только падением. Человек сотворен амфибией, жителем двух миров, более того – связью между мирами, «строителем

мостов». Правильно разгадал и выразил это Платон. Тем не менее, к двум мирам человек принадлежит различным образом: в одном он родился, в другой он призван, там он должен родиться снова. Один из миров дан, другой – задан. В этом заключаются основа, возможность свободы; в этом состоит также основа творческого действия. Творчество – это эпигенез или кеногенез⁶²⁰. Здесь стоит еще раз подчеркнуть, что ни неизвестность или непредвиденность следствий, ни гетерогенность целей не могут обосновать истинного новообразования и не могут превзойти врожденность возможностей. Следует добавить, что и сила воображения также не в состоянии обосновать это. Если бы постановка целей или творчество идеалов были только фантазией человека, только его продуктом, то имманентная замкнутость природы тогда не была бы преодолена. Не только потому, что такие идеалы оказались бы иллюзией, бессильной преодолеть природную упорядоченность закономерного бытия, а, прежде всего, потому, что такое человеческое творчество оставалось бы явлением природы даже в случае, если бы мы допускали у человека наличие божественной способности абсолютного творчества из ничего. Такое творчество дополняло бы природу, но не выступало бы за ее пределы. В то же время, это все означало бы осуществление природных, органических способностей и сил, что, конечно, явилось бы непостижимым чудом в природе, но – чудом самой природы, выражением ее пластической силы. Кроме того, здесь имелось бы логическое противоречие: нужно было бы согласиться с внезапным возникновением разума из пустоты неразумности, способности к разуму и идеальному из совершенного небытия, другими словами, с *возникновением* вечного и вневременного. Такое предположение невозможно: ради последовательного имманентизма мы вынуждены его обходить или с помощью признания относительности человеческих ценностей и идеалов (и тогда они перестанут быть ценностями и идеалами), или с помощью возвращения к первоначальным потенциям естественного бытия (и тогда история сольется с природой, а человек останется лишь природной сущностью). Ценности

возможны только как вечные ценности, только при условии их трансцендентного противопоставления миру вещей. Свобода и творчество предполагают онтологическую двойственность существующего и «должного существовать», но, в то же время, и их своеобразную соотносительность, которая проявляется как раз в ценности сознания человеческой личности. Эта принципиальная соотносительность может быть только описана, но никоим образом не выведена, так как она является первопричиной личного сознания. Человек осознает себя личностью именно благодаря тому, что он воспринимает и ощущает себя в мире заданий, т. е. на границе, разделяющей два особых мира, чувствует себя за горизонтом естественного становления. Перед ним сверкает вечный свет небесного мира, вечно растущего бытия и проявляется для него как призыв, цель и разум. Более того: человек находит и осуществляет себя сначала в этом превосходстве над своей врожденной, естественной мерой, в этом «выходе из себя» и поэтому становится личностью... В этом нет никакого противоречия: человек создан амфибией, и поэтому он владеет как бы двойным «я». В творческом подвиге свободы он осуществляет себя самого, но не свое эмпирическое «я», – не себя самого, как природную сущность, а как свое сверх-природное, трансцендентное «я». Это не только две различные силы, а, если хотите, две «энтелехии»: одна имманентная, или органическая, другая трансцендентная. В этом понятии «трансцендентной энтелехии» находит выражение последняя особенность человеческой личности, и здесь мы соприкасаемся с религиозной тайной человека. Библейскими словами о человеке можно сказать: он создан по подобию Бога и должен стать подобием Бога; но по образу Божьему он создан все-таки из земного праха, и именно в этом заключается его двойственность. Платон также утверждал, что человек призван к тому, чтобы «стать подобным Богу», θεῶ ὁμοιωθῆναι. Это значит, что на человека (на каждого человека) нисходит мысль Бога; каждый человек является тем, чем, по выражению Вл. Соловьева, «задумал его Бог в вечности». Эта мысль Бога о каждом, это подобие Богу трансцендентно для человека: это не

его разумная сущность, но его интеллигибельный характер, не сам он вообще, а то, что «только от Него». Но, являясь сверхприродной личностью, творчески-свободной сущностью, человек существует потому и вследствие того, что он есть абсолютная мысль Бога. Кроме всего, личность является для человека заданием. Цель личности коренится в задаче, обращенной к миру, и она состоит в преодолении себя самого – не в спасении, а, если можно так сказать, в том, чтобы стать прозрачным для благодати. Связь с ценностью, отношение к ней и есть такой путь: «полнота ценности» возникает и может возникнуть в эмпирическом мире потому, что Бог, «сокровищница блага», противостоит миру, пребывая над ним. В абсолютном смысле «сокровищница блага» реальна, оставаясь нереальной в сем мире, пока она не будет усвоена человеком посредством творческой свободы. В ее усвоении творческой свободой человека заключается сверхприродное содержание истории и последний смысл эпигенеза. Остается лишь добавить, что сверхъестественный смысл исторического эпигенеза отражается также на области естественной жизни, так как человек принадлежит еще и природе. История придает смысл и природе; вследствие того, что в границах природы разворачивается сверхъестественный процесс, изменяется последний смысл предопределенности судьбы естественной жизни: необходимость подчиняется свободе. Это связано с сотворением мира, с фактом, что жизненный круговорот вообще, точно так же, как и время, начинается не для того, чтобы погаснуть в небытии, а чтобы таинственно продлиться в вечности. К этим вопросам в новейшей философии приблизился Шарль Ренувье, а его «Эскизы классификации философских систем» заслуживают того, чтобы их еще раз внимательно перечитали.

6. История есть область личного действия и потому является областью творчества и свободы. Личность есть истинный субъект истории. Не хочу сказать, что история состоит из ряда биографий; это не значит, что личные пути замкнуты на самих себе и изолированы друг от друга. В личном существовании уже нет той органической непроницаемости,

которая есть в природе, и поэтому разнообразие здесь не приводит к дисперсии, распылению и разложению, как это должно бы быть в органическом или неживом мире. Целое складывается не из частей; независимое по своей природе, оно не может проецироваться в орган; но личности могут соединяться в симфоническом единстве: в лоне личностного бытия могут возникнуть единство или «единственность». И это возможно, благодаря надприродной свободе, благодаря единству в том самом, что для всех и для каждого одинаково, т. е., благодаря единству в Боге. Другими словами – благодаря единству интенции и единству направляемого бытия. Исторический мир является интенциональным единством, и этот тип единства генетически не совпадает с тем типом субстанциального единства, который проявляется в природе. В смешении этих обоих типов единства как раз и заключается источник грубого и тонкого натурализма в истории, где сознание первичности личности пропадает, и за субъект истории принимается «общество», «государство», «народ», «раса» или все человечество. В таком случае, мы вынуждены выбирать между механизмом и организмом. Но это – мнимая альтернатива, которая возникает из отсутствия чувствительности к своеобразию истории. Духовное единство человечества, которое вырабатывается и растет в творческих подвигах личной, но единой воли людей, нельзя смешивать с врожденным, материнским единством, которое связывает человека с природой. Духовное единство осуществляется вследствие свободы, вследствие освобождения от природы, а не вследствие потенцирования органических связей. Стоящая на повестке дня задача социальной философии, как метафизики человеческого бытия, такова: раскрыть все своеобразие этого, находящегося в становлении, единства, этих возникающих целостностей.

Исток спекуляции заключается в опыте, но в нем человеку может открыться разное. Он может обнаружить себя в ловушке земной необходимости, в сетях «тончайшего принуждения», осознать себя самого органоидом безликого космоса; и он также

сможет увидеть над собой лик Бога, узнать Вседержителя и Творца, и созерцать самого себя и вселенную в свободе. Ибо сказано: познайте истину, и истина сделает вас свободными...

Богословские отрывки

Впервые: Путь (Париж). 1931. № 31. Декабрь. С. 3–29.
Печатается по первому изданию.

«И в человецех благоволение»...

Лк.2:14

1. В религиозном познании есть две стороны: *Откровение и Опыт*. Откровение есть голос Бога, – голос Бога, говорящего к человеку. И человек слышит этот голос, внимает ему, приемлет и понимает Божие Слово. Бог затем и говорит, чтобы человек Его услышал. Бог затем и создал человека по образу Своему, чтобы он слушал и слышал Его голос и слово... Под Откровением, в собственном смысле, мы разумеем именно это услышанное Слово Божие. Священное Писание есть запись услышанного Откровения. И, как бы ни понимать богодуховенность Писания, нужно признать: Писание передает и сохраняет нам голос Божий на язык человека. Оно передает и сохраняет Слово Бога так, как оно было услышано, как оно прозвучало в восприимчивой душе человека. Откровение есть Богоявление, теофания. Бог нисходит к человеку и являет Себя ему. И человек видит, созерцает Бога; и описывает, что видит и слышит; свидетельствует о том, что ему открылось... В том и заключается величайшее чудо и тайна Библии, что она содержит Слово Божие на человеческом языке. Не без основания древнехристианские экзегеты⁶²¹ видели в ветхозаветном Писании предварение и прообраз грядущего Боговоплощения. Уже в Ветхом Завете Божественное Слово становится человеческим... Бог говорит к человеку на языке человека. Отсюда существенный антропоморфизм Откровения. И этот антропоморфизм не есть только аккомодация. Человеческий язык несколько не ослабляет абсолютность Откровения, не ограничивает силу Божьего Слова. Слово Божие может быть точно и строго выражено на языке человека. Человек способен слушать Бога, способен Его услышать, может вместить и соблюсти Божие Слово... Слово Божие не умаляется и не бледнеет от того, что звучит и произносится на человеческом

языке. Ибо и сказано оно к человеку... Напротив, человеческое слово преобразуется и как бы пресуществляется от того, что Бог благоволит говорить на языке человека... И далее, Бог в Откровении говорит не только о Себе, но и о человеке. Во всяком случае, в Писании, и в Ветхом, и в Новом Завете мы видим не только Бога, но и человека. Мы видим Бога, приходящего и являющегося к человеку; и мы видим людей, встречающих Бога и внимающих Его словам, – более того, отвечающих на Его слова. Мы слышим в Писании и голос человека, отвечающего Богу, – в словах молитвы, или благодарения, или хвалы. Бог хочет, ожидает, требует этого ответа. Бог ожидает, чтобы человек беседовал с Ним... В Писании, прежде всего, поражает эта интимная близость Бога к человеку и человека к Богу, эта освященность всей человеческой жизни Божественным присутствием, эта освоенность земли Божественным покровом. В Писании поражает нас, прежде всего, самый факт *Священной истории*.

В Писании открывается, что история может быть священной, что человеческая жизнь может быть священна, что она должна быть освящена. И не только в смысле озарения ее Божественным светом как бы издали и со стороны. Ведь Откровение завершается Воплощением Слова, явлением Богочеловека. Откровение заключается созданием Церкви и сошествием Духа Святого в мире. И с тех пор Дух Божий уже пребывает в мире вовеки, – так, как не был Он в мире прежде. Закончится Откровение явлением нового неба и земли, закончится оно космическим и вселенским преображением, – и будет Бог во всем (1Кор.15:28)... Можно сказать: Откровение есть путь Бога в истории. Мы видим, как Бог ходит среди людей. Мы созерцаем Бога не только в трансцендентном удалении, не только в неприступном величии Его и в любящей близости к Его созданию. Бог открывается перед нами не только как Господь и Вседержитель, но еще и как Отец. И высшее Откровение Божье есть любовь, то есть близость...

2. Записанное Откровение есть история, – история мира, как создания Божия. Писание начинается с сотворения мира и оканчивается пророчеством о новом творении. Станным

образом нередко отвлекаются от истории в Писании, – точно история не входит в самую интимную его ткань... И тогда Библия превращается в книгу притч и символов, вечных и священных. Тогда ее нужно разгадывать и толковать именно, как символ, по правилам аллегорического метода. Тогда кажется неважным и несущественным, случилось ли и бывало ли то, о чем в Библии повествуется. Подобно тому, как, в известном смысле, не важно, существовал ли в исторической действительности милосердный самарянин, или Христос рассказал ученикам только притчу, – во всяком случае, образ самарянина остается поучительным и живым... Так понимали и объяснили Библию древние аллегористы, начиная с Филона. Так воспринимали Библию мистики, в Средние века, и в эпоху Реформации, и позже. К такому пониманию склоняются часто и современные богословы. Слишком часто на Библию смотрят, как на некую книгу правил, вневременных и отвлеченных, как на свод Божественных определений и заповедей, как на сборник текстов или «богословских мест», которыми можно оперировать без всякого внимания к историческим обстоятельствам. Библия становится тогда самодостаточной и самодовлеющей Книгой, – Книгой, которая, собственно говоря, ни для кого в особенности не написана. И потому – Книгой о семи печатях... Есть известная правда и в таком понимании. Но не вся правда. И неправда такого внеисторического восприятия Библии – в отвлечении от человека... Конечно, Слово Божие есть вечная истина, и Бог говорит в Откровении на все времена. Однако допущение множественности смыслов в Писании, признание в нем некоего сокровенного и отвлеченного от времени и истории смысла, угрожает реальности Откровения, как исторического события и факта. Точно Бог говорил к людям так, чтобы те, к кому Он прежде всего и прямо говорил, Его не понимали, – или понимали не так, как разумел Бог. Точно Бог загадывал загадки человеку... Такое толкование растворяет историю в мифологии. Миф есть образ и символ. Миф есть притча. Но Библия не есть миф... Откровение есть не только система Божественных слов и примеров, но и система Божественных дел. И потому, прежде всего, история... История спасения, история Завета Бога с

человеком... Ткань Священного Писания есть историческая ткань. Слова Божии всегда имеют, прежде всего, прямой смысл – и уже этот прямой смысл значителен. Бог как бы видит того, к кому Он говорит, и потому говорит так, чтобы быть услышанным и понятным. Ибо всегда говорит Он ради человека, для человека и для живого, конкретного человека...

Есть в Писании символика и символизм, но Писание не есть символ. И библейский символизм есть, чаще, пророческий символизм, нежели символизм иносказания и мифа... Есть притчи в Писании, но в целом Писание не есть притча... Прежде всего, нужно строго различать символику и типологию. «Тип», τύπος, есть не столько «образ», сколько «прообраз». Символизм отвлекается от истории. А типология всегда исторична. Это есть вид пророчества, – когда пророчествуют самые события... Если угодно, и пророчество есть символ, есть знак, указующий на иное, – но на иное в конкретном времени. Пророчество есть всегда исторический символ, обращающий внимание вперед, к грядущим событиям... Отсюда такая напряженность времени в Священном Писании... Ветхий Завет есть время мессианского ожидания – в нем основная тема Ветхого Завета. И Новый Завет есть, прежде всего, история, – евангельская история Воплощенного Слова, и начало истории Церкви, обращенной снова в ожидании к апокалиптическому исполнению... «Исполнение» есть вообще основная категория Откровения...

3. Откровение есть Слово Божие и слово о Боге. Но, вместе с тем, Откровение есть всегда слово к человеку, призыв и обращение к человеку. И не тем достигается объективизм и точность в слышании и разумении Откровения, что человек отвлекается от самого себя, обезличивает себя, сжимается в математическую точку, превращает себя в «трансцендентального субъекта». Как раз, напротив. «Трансцендентальный субъект» никогда не услышит и не расслышит голоса Божия, Божия зова и призыва. И не к «трансцендентальному субъекту», не к безличному «сознанию вообще» говорит Бог. «Бог живых», Бог Откровения говорит к живым людям, к эмпирическим субъектам. И тем лучше, тем полнее и точнее видит человек лице Божье, чем ярче и живее

его собственного лица, чем полнее и точнее явлен, раскрыт или осуществлен в нем «образ Божий». Наивысший объективизм в слышании и разумении Откровения достигается через наивысшее напряжение творческой личности, через духовное возрастание, через преображение личности, восходящей в подвиг «в миру возраста Христова» (Еф.4:13)... От человека требуется не самоотрицание, но подвиг, не самоубийство, но обновление или преображение... Без человека невозможно Откровение, ибо некому было бы слушать, – и Бог не говорил бы тогда... В самом грехопадении человек не утратил до конца способность слышать и слушать Бога, не до конца лишился духовного слуха... И уже кончилось господство и засилие греха... Спасение совершилось... И снова дух человеческий способен слушать Бога и вмещать Его слова... Но Бог говорил к человеку не только для того, чтобы он запоминал и помнил Его слова. Слово Божие можно сохранить только в живом и горящем сердце... Откровение воспринимается в молчании веры, в молчаливом созерцании, – таков привычный и апофатический момент Богопознания. И в этом апофатическом созерцании уже дана и содержится вся полнота истины. Но истина *должна быть сказана*... Ибо человек призван не только к молчанию, но и к слову... *Silentium mysticum*⁶²² не исчерпывает всей полноты религиозного призвания человека... Человек призван не только слушать и внимать. Он призван к творчеству – и, прежде всего, к творчеству или созиданию самого себя. Это относится и к познанию... Слово Божье приемлется духом человеческим, как некое семя, – и оно должно прорасти в человеческом духе... Откровение истины должно раскрыться в действительность мысли... В этом творческий и катафатический момент познания.

4. Религиозное познание всегда остается существенно гетерономным, как видение и описание Божественной реальности, явленной и открытой человеку в Божественном нисхождении. Бог *является* человеку, и человек встречает и *созерцает* Бога. Откровение приемлется верой, и вера есть прозрение и созерцание. Истины веры суть *истины опыта*, – иначе сказать, *истины факта*. Вера есть описательное

утверждение определенных и абсолютных фактов. Поэтому вера и недоказуема, – вера есть очевидность опыта... Нужно ясно различать эпохи Откровения. Не все было сразу открыто человеку. И нельзя определять природу христианской веры по ветхозаветным примерам. Вера в ветхозаветного человека была именно доверчивым ожиданием, надеждой, – была ожиданием того, что еще не совершилось и не открылось, чего еще не было, что поэтому было «невидимым» (ср. о вере ветхозаветных праведников в Послании к Евреям⁶²³...). Но время ожидания окончилось. Обетования сбылись. Господь пришел. И пришел для того, чтобы остаться и пребывать с верующими в Него «во все дни до скончания века» (Мф.28:20)... Он дал людям «власть быть чадами Божиими» (Ин.1:12). Он открыл им возможность нового рождения, рождения в Духе, возможность новой и духовной жизни. Он ниспослал в мир Духа Утешителя, чтобы Он наставил верующих «на всякую истину» (Ин.16:13), чтобы Он «напомнил» им все, что говорил Господь (Ин.14:26)... И потому, верующие «имеют помазание от Святого и знают все, и не имеют нужды, чтобы кто-нибудь учил их» (1Ин.2:27)... Они имеют «помазание истины», Charisma veritatis certum, по выражению св. Иринея Лионского (adv. haeres. IV. 26.2)... Во Христе для человека открывается возможность и путь духовной жизни; и вершина духовной жизни есть видение и созерцание, $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ и $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$... Это изменяет пафос веры. Христианская вера обращена не к ожидаемому будущему, но к прошлому, – не к тому, чего еще нет, но к тому, что уже совершилось. Она обращена, прежде всего, к пришедшему Христу... Можно сказать и иначе: она обращена к тому вечному настоящему или к той Божественной полноте, которая через Христа и во Христе открылась и открыта... Есть ожидание и в христианской вере, есть в ней апокалиптическая обращенность... Но во Втором Пришествии или возвращении Христа только исполнится то, что уже совершилось в Первом, что уже действуется и совершается в мире... Спасение уже совершилось. Человеческое естество уже исцелено, уже восстановлено, уже освобождено, – хотя и только в начатке. В Ветхом Завете не было пути, – в этом та безнадежность и та

немошь Закона, о которых говорил ап. Павел. Но в Новом открыт путь, хотя бы и путь бесконечный... И снова это относится и к познанию... В известном смысле можно сказать: Христос впервые сделал возможным Богопознание. Ибо подлинное Богопознание стало впервые возможным через то обновление человеческой природы, которое совершилось в Воплощении и Воскресении Богочеловека... Человек прозрел, снята пелена с его духовных очей... Богопознание стало возможным через основание Церкви – в Церкви, как в Теле Христовом, в единстве духовной или благодатной жизни человек может познавать и познать Бога... В Церкви самое Откровение становится внутренним. Бог уже не издалека является и говорит к человеку. Бог пребывает в Церкви... И ныне Бог говорит к человеку в Церкви и через Церковь. Ныне Церковь говорит и преподает Слово Божие. В известном смысле Откровение становится исповеданием и свидетельством Церкви... Во всяком случае, Новый Завет, как Писание, позже Церкви. Это – книга, писанная в Церкви. Это есть запись церковного опыта и веры, запись веры, хранимой в Церкви. О Евангелии это нужно сказать прежде всего. В Четвероевангелии начертан и закреплен тот образ Спасителя, который от начала хранился в живой памяти Церкви, в опыте веры, – не в исторической только памяти, но в харизматической памяти веры. Евангелие не есть только книга исторических воспоминаний. Это есть «проповедь», κήρυγμα, – или свидетельство. И в Церкви мы знаем Христа не только по воспоминаниям или рассказам. Не только Его образ жив в памяти верующих, – Он Сам пребывает среди них и с ними, и всегда стоит у дверей каждой души. В этом опыте живого общения с Христом преображаются и самые исторические воспоминания – сердце узнает в Иисусе из Назарета Богочеловека и Спасителя.

5. Божественное Откровение хранится в Церкви. Оно ограждено и закреплено словами Писания. Ограждено, но не исчерпано. Слова Писания не исчерпывают всей полноты христианского опыта и харизматической памяти Церкви. Поэтому не исключена возможность иных и новых слов. Во

всяком случае, Писание подлежит толкованию, допускает истолкование... Неизменная истина опыта может быть описана по-разному, в разных словах... Божественная реальность, открывающаяся в опыте веры, может быть описана в образах и подобиях, на языке молитвенной поэзии и религиозного искусства. Таков был язык пророков в Ветхом Завете, так говорят нередко и евангелисты, так проповедовали апостолы, так проповедует Церковь и ныне в своих богослужебных песнопениях и в символике своих тайнодействий. И есть другой язык, язык постигающей мысли, язык догматов... Догмат есть суждение опыта, не теорема спекулятивной мысли. Весь пафос догмата – в указании на Божественную реальность. Догмат есть *свидетельство мысли* об увиденном и открытом, о видимом и созерцаемом в опыте веры, – и это свидетельство выражено в понятиях и определениях. Догмат есть «умное видение», истина созерцания. Можно сказать, логический образ, «логическая икона» Божественной реальности. И, вместе с тем, *догмат есть определение*. Поэтому так важна в догмате его логическая форма, то «внутреннее слово», которое закрепляется и в определенном внешнем выражении; поэтому так существенна в догмате и эта его внешняя, словесная сторона... Догмат ни в какой мере не есть новое Откровение. Догмат есть только свидетельство. Весь смысл догматических определений в том, чтобы свидетельствовать о неизменной истине, от начала явленной и хранимой. Поэтому совершенное недоразумение говорить о «развитии догматов». Догматы не развиваются и не изменяются; они вполне неизменяемы и неприкосновенны, даже в своей внешней, словесной форме... Как это ни неожиданно, вернее сказать: догматы возникают, догматы устанавливаются, или постановляются, но не развиваются. И, раз установленный догмат, есть вечное и уже неприкосновенное «правило веры»... В своем догматическом исповедании Церковь *высказывает* или *изрекает* хранимые ею истины. Догмат и есть, прежде всего, *изреченная истина*. В известном смысле догматические споры были спорами о словах. Нужно было найти и установить *точные слова*, которые бы верно выражали и описывали опыт Церкви. Надлежало начертать в слове то

«умное видение», которое открывается верующему духу в опыте и созерцании. Есть преддогматическая стадия в церковном исповедании, – тогда говорят в образах и символике. Но наступает время догматического свидетельства. Ибо истина веры есть истина и для разума, есть истина и для мысли. Это вовсе не значит, что она есть истина «чистой» мысли или чистого «разума». Напротив, истина веры есть созерцаемая реальность, – то, что есть. В поисках догматических слов человеческая мысль творчески преображается, преображается и освящается самая стихия мысли. Мысль входит в «разум истины». Об этом косвенно свидетельствовала Церковь, осуждая ересь Апполинария. Осуждение апполинаризма есть поэтому некое косвенное оправдание ума и мысли... Не в том смысле, конечно, что «естественный» разум безгрешен и праведен; но в том смысле, что он доступен исцелению и преображению, что он *может* быть исцелен и освящен, что он *может* обновиться... И, если может, то и *должен*. Разум призван к Богопознанию!.. Осуждение апполинаризма есть оправдание «логического» богословия... «Философствовать о Боге» не есть только проявление пытливости или некоего дерзновенного любопытства. Напротив, это есть исполнение религиозного долга и призвания человека. И потому Церковь «философствовала» о Боге – «словом разума составляла догматы, которые прежде рыбаки излагали простыми словами» (из службы Трём святителям)... «Догматы отцов» *пересказывают* в категориях мысли неизменное содержание «апостольской проповеди».

6. Нужно прямо сказать: «составляя догматы», Церковь выражала Откровение на языке греческой философии. Если угодно – переводила Откровение с еврейского языка, поэтического и пророческого, на греческий. Это было, в известной степени, «эллинизацией» Откровения. Но, прежде всего, это было *воцерковлением эллинизма*... Ветхий Завет кончился. Израиль не принял Мессию, не узнал и не признал Его. Израиль отрекся от Христа и был отвержен. И обетование перешло к языкам. Церковь есть, прежде всего, *Ecclesia ex gentibus*⁶²⁴... Этот основной факт христианской истории мы

должны признать в смирении перед волей Божией, осуществляющейся в судьбах народов. Мы приемлем Откровение, как оно совершалось, – и напрасно спрашивать, не могло ли быть иначе. И в избрании эллинов мы должны распознать тайные судьбы Божией воли. «Призвание языков» было благословением Божиим, простертым над эллинизмом. Павел был послан к эллинам, а путь православного иудеохристианства оказался историческим тупиком. В этом не было и не могло быть «исторической случайности» – в религиозной судьбе человека не бывает «случайностей»... Нужно помнить, Евангелие дано всем нам и навсегда на языке эллинов. В этом «избрании» греческого языка, как неизменного и неизменимого первоязыка христианского благовестия, столь же мало «случайного», как и в том, что Бог из всех народов древности именно народ еврейский избрал в «Свой народ», – и «спасение от иудей есть» (Ин.4:22)... И далее, проповедь Павла выражена в значительной мере в категориях эллинистического благочестия. Эллинистические формы культа сублимируются в христианском богослужении. Учение веры выражается на языке и в категориях эллинской мысли... Когда Божественная истина скажется и изречается на человеческом языке, самые слова преобразуются. И то, что истины веры открываются в логических образах и понятиях, свидетельствует о преобразении слова и мысли, – слова *становятся* священными... Слова догматических определений, часто взятые из «повседневного» философского языка, уже не простые и не случайные слова, которые можно заменить другими. Нет, это – *вечные и незаменимые слова*. Это значит, что через изречение Божественной истины определенные слова, т. е. определенные понятней категории, увековечены. Это значит, что есть вечное и безусловное в мысли, – если угодно, что есть некая «вечная философия», *philosophia perennis*... Но это совсем не значит, что увековечена *какая-нибудь определенная философская система*, *какая-нибудь из систем мирской философии*. В известном смысле, самое христианское богословие есть особая философская система, – именно *особая система*, внутренне несоизмеримая с историческими системами «внешней

философии». Догматы изречены и выражены на философском языке, на языке философов, не на языке «общего смысла», – догматические определения имеют в виду и разрешение определенных философских апорий и проблем. Однако догматы выражены вовсе не на языке какой-нибудь одной философской школы. Нам часто бросается в глаза великое сходство христианского и эллинского мирозерцания, – и возникает соблазн органически дедуцировать христианство из эллинизма. В этом есть своя, относительная правда – это не иллюзия, не обман зрения. Но не следует при этом забывать, что истые эллины этого сходства не замечали и не признавали, что они утверждали несходство, различие: Так было со времени Порфирия⁶²⁵ и Плотина, вплоть до Ницше и до наших дней. И в этом суждении тоже есть своя правда... Есть разрыв в истории мысли. Эллинизм воцерковляется через преображение. Эллинизм переплавляется в пламени нового опыта и веры, и становится новым. Эллинская мысль преобразилась... Мы обычно недостаточно чувствуем и сознаем всю решительность той перемены, какую произвело христианство в области мысли. Отчасти потому, что слишком часто остаемся ветхими эллинами в философии и еще не пережили огненного крещения мысли, – и всегда остается для нас опасность и соблазн обратного отпадения в философию «по стихиям мира»... Отчасти, напротив, потому, что мы слишком привыкли к новому мировоззрению и склонны считать «врожденной» или «естественной истиной» то, что в действительности было дано только через Откровение и воспринято естественным разумом «с усилием», и часто в борьбе... Идея тварности мира, – и не только в его преходящем и тленном, «эмпирическом» или «феноменальном», облике, но и в его идеальных первоосновах, – невероятная и нелепая с эллинской точки зрения концепция «тварных идей», возникших и сотворенных... И связанное с этим острое чувство истории, как творческого движения от реального начала к последнему концу, – чувство, так мало совместимое с архитектурным пафосом древнего эллинизма, с его испугом перед временем, все только разрушающим, с его призраком «вечного возвращения»... Видение лица в человеке, понятие

личности, недоступное эллинизму, стремившемуся, скорее, к безличности и называвшему «лицо» «личиною»... Наконец, истина воскресения мертвых, скорее, пугающая эллиниста, жившего надеждой на конечное развоплощение духа, – пугающая его, как проповедь о безвыходном плане духа в «темнице тела»... Вот новые идеи, раскрытые из нового опыта, из Откровения. И они суть предпосылки и категории новой, христианской философии... Эта новая философия *включена* в догмат... В опыте веры самый мир иначе открывается, чем в опыте «естественного человека»... Откровение есть откровение не только о Боге, но и о мире. Ибо оно есть, прежде всего, откровение о Боге, как о Творце и Вседержителе; и потому, и о мире, как о создании Божиим, как о твари... И полнота Откровения – в образе Богочеловека, т. е. в *факте* неизреченного соединения Бога и человека, – в нераздельном и неслиянном соединении и единстве *навсегда*... Строго говоря, точное ведение о Боге невозможно для человека, если он неточно и неправо мыслит о мире и о себе самом. Мир есть создание Божие. Поэтому неправое понимание мироздания есть приписывание Богу творения, какого Он не создавал, – есть искаженное и искажающее суждение о Божием деле и воле... Догматическое богословие, как исповедание Божественной истины в категориях мысли, и есть начало или источник христианской философии, священной философии, философии преображенного духа... Из догматики, т. е. из конкретного опыта веры, уже оговоренной безусловной логической формой, и должен исходить в своих творческих исканиях христианский философ, – а не из проблематики «естественной мысли»... В известном смысле, он будет, и должен быть, «по ту сторону» этой «естественной» проблематики, рождающейся из ограниченного, а теперь уже и отсталого, запоздалого, видения... Но при этом, он останется эллином... Он не должен и не смеет становиться архаизирующим платоником или аристотеликом... Это означало бы несправедливое раскрещивание мысли... Но и патристика, и самая догматика, есть эллинизм. Из этого преображенного эллинизма христианскому философу нет выхода...

7. Еще раз нужно напомнить: догмат предполагает опыт, догмат есть изреченное Откровение; а потому только в опыте веры или в созерцании догмат оживает и исполняется. И снова догматы не исчерпывают этот опыт – как и Откровение не исчерпывается в словах, или в «букве» Писания. Опыт и вера Церкви шире и полнее ее догматического слова. О многом и сейчас Церковь свидетельствует не в «догматах», но в образах и «символах». Вероятно, так и будет и до конца. В Церкви дана изначально вся полнота истины, но раскрывается или исповедуется эта полнота постепенно и отчасти, – и вообще, здешнее познание *"отчасти"*, а подлинная полнота откроется только там, в парусии... Эта догматическая «недосказанность» зависит от того, что Церковь еще «в странствии», что еще «составляется» и возрастает Тело Христово, что еще возрастает и становится человеческий дух. Иначе сказать, еще остаются исторические задачи, еще есть чему совершиться... Однако эта недосказанность или незаконченность здешнего познания не ослабляет его подлинности, его аподиктичности, его незаменимости, – не лишает уже достигнутое познание окончательности... Нужно войти в тот новый мир, который открывается в опыте веры, через Откровение... И вход доступен только через догматику, оживающую в опыте... Но далее нужно идти самому, в подвиге и творческом созерцании...

8. Откровение хранится в Церкви. Оно дано от Бога Церкви, а не отдельным лицам, – как и в Ветхом Завете «слова Божии» были вверены не отдельным лицам, но народу Божьему (ср. Рим.3:2). Откровение дано и доступно только в Церкви, только в Церкви оно познаваемо, – то есть только через жизнь в Церкви, только через живую и действенную принадлежность к мистическому организму Тела Христово. Иначе сказать, истина Откровения раскрывается только в *кафолическом* или *соборном* сознании... «Кафолический» совсем не значит «вселенский», *καθολικός* не совпадает с *οἰκουμενικός*. Кафоличность Церкви не означает еще ее внешней всемирности, – вообще, это не количественный, а качественный признак. «Кафолическая Церковь» исторически может оказаться и «малым стадом» – «еретиков» может быть и больше, чем «правоверных»; и может

оказаться, что именно «еретики» распространены «повсюду», *ubique*, а истинная Церковь почти вытеснена из истории в «пустыню». Так бывало, и так еще будет. Да, Церковь кафолична *именно по природе*; и, где нет кафоличности, там умалена и повреждена жизнь Церкви. «Кафоличность» есть противоположность сепаратизма, разъединенности, разобщенности... Церковь есть кафолическая потому, что она есть Тело Христово; и в единстве этого Тела совершается онтологическое срастание личностей между собой – в единстве благодатной жизни, в единстве любви, в «союзе мира» (ср. Еф.4:3). Высшая мера кафолического единства – в том, чтобы у множества верующих было единое сердце и единая душа (ср. Деян.4:32). В кафоличности можно различать две стороны: объективную и субъективную. Объективно кафоличность Церкви означает единство Духа; и Дух Святой, как Дух мира и любви, не только воссоединяет между собой разделенных индивидов, но и в каждой отдельной душе становится источником внутреннего мира, цельности и собранности. Субъективно кафоличность Церкви означает, что Церковь есть братство или общение, «общежитие», κοινός βίος – некая киновия... И в этом «общежитии» снимаются все разъединяющие и обособляющие грани; здесь замолкают и должны смолкнуть «холодные слова: мое и твое», как выражался Златоуст... Церковь кафолична не только в целом, не только в совокупности своих членов. Она кафолична в каждой своей части, в каждом акте или событии своей жизни. Более того, Церковь кафолична в каждом своем члене. Или, иначе сказать, она слагается и состоит из кафолических членов. И самая кафоличность всецерковной жизни в целом возможна только через кафоличность отдельных верующих. Никакое множество людей, внутренне уединенных и замкнутых каждый в себе, и только извне организованных и как бы соприказанных друг другу, еще не есть и не может стать кафолическим целым. Соединяющая сила должна действовать изнутри. Братство слагается только из братьев. Самое соединение становится возможным только через взаимное братолюбие. Вступлению в Церковь должно предшествовать кафолическое преображение человеческой души, – во всяком

случае, воля к такому преображению, а исполняется оно уже в действительности общежития, – иначе сказать, отречение и отказ от замкнутости и самодовления... Однако это отречение не есть погашение личности, не есть растворение личности во множестве. Напротив, оно есть расширение личности, включение многих и «чужих я» в свое внутреннее «я», обретение множества в самом себе... В этом и заключается подлинная тайна Церкви... «Да вси едино будут; якоже Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут, – да и будут совершени во едино», ἵνα ὡσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν (Ин.17:21–23; ср. 11)... Вот это «исполнение единства», по образу Троического единства, и есть кафоличность Церкви... «Троическое единство», совершенное единство бытия и жизни в Трех Ипостасях или Лицах, нераздельное «круговращение» единой Жизни (περιχώρησις у Дамаскина), – вот внешний пример и предел кафоличности. И каждая Ипостась Троиединного Божества являет в себе *всю полноту* Божественной жизни; и являет ее «неотлично», хотя и «особенно», без разделения и неравенства... Древние отцы именно в Святой Троице усматривали прообраз церковного единства, – на Западе Илорий, на Востоке, в особенности, св. Кирилл Александрийский... В современной богословской литературе с особенной проницательностью говорил об этой «анalogии» Троичности и Церкви митр(ополит) Антоний (Храповицкий)⁶²⁶. В естественном сознании понятие личности есть начало разделения и обособления. Самое резкое и непосредственное противопоставление есть здесь именно различие между "я" и "не-я". А в Божественной Жизни нет этого рассечения на "я" и "не-я", В Церкви по Троическому прообразу смягчается и снимается эта непроницаемость "я" и "не-я", взаимная непроницаемость многих "я"... Есть два типа самосознания и самочувствия: индивидуалистический и кафолический... Но кафоличность не означает отказа от индивидуальности. Кафолическое сознание не есть коллективное сознание, не есть и отвлеченное универсальное сознание, Bewusstsein ueberhaupt немецкой философии. "Я" не растворяется в "мы", не становится медиумом родового сознания. Личность исполняется

в католическом преображении. И получает силу и способность чувствовать и выражать сознание и жизнь целого... Даже в мирской жизни о гениальных мыслителях и художниках мы говорим, что они улавливают и выражают мысль своего времени, дух своего народа. И это их совсем не обезличивает, – напротив, требует высшего напряжения личного творчества, высшего раскрытия творческой личности. Нечто подобное, но в превосходной степени можно сказать и о Церкви. Ибо каждый верующий должен в своем самосознании вместить и выразить католическое сознание нового человечества, возрожденного Духом в сыновство Богу, католическое самосознание Церкви. Говорю: *должен*. И не говорю: *выражает*. Эмпирически не всегда выражает, и не каждый христианин выражает. Это зависит от меры духовного возраста. И о тех, кто выражает, мы говорим, что они суть отцы и учителя Церкви, ибо слышим от них не только их личное признание, но свидетельство о Церкви. Ибо говорят они из ее католической полноты... Однако к такой католичности каждый призван, каждый *может* и *должен* осуществлять в себе католическую меру. Католичность есть свойство, или стиль, или *установка «личного» сознания*, преодолевающего свою ограниченность и исключительность, возрастающего до «католического» уровня, – это есть идеальная мера или предел личного сознания, его *тэло́с*, осуществляемый в становлении, а не в упразднении личности. Мера католичности есть мера любви, взаимности, сопризнания... Католическое преобразование сознания каждому даст возможность познавать не только за себя и для себя, но за всех и для всех... Католичность есть *конкретное единомыслие или единодушие*... И оно осуществляется только через единство в Истине, т. е. во Христе... Католическое сознание Церкви есть харизматическое сознание. И только силой Духа – «Духа усыновления» (Рим.7:15), совершается преобразование естественного человеческого сознания до его католической меры.

9. Конкретным выражением католического самосознания Церкви является Священное Предание. Предание – это очень многозначное понятие – и обычно его определяют очень узко, –

как *устное* предание, в отличие и в противоположность Писанию... Такое понимание не только суживает смысл Предания, оно искажает его. Это есть позднее и искусственное определение, категория схоластического богословия. Такое понимание свидетельствует об упадке и угасании подлинного церковного самочувствия... Священное Предание, как «передание истины», *traditio veritatis*, как говорил еще св. Иреней Лионский (*Adv. haeres. I. 10. 2*), не есть историческая память, не есть только ссылка на древность или на эмпирическую неизменность. Предание есть внутренняя, харизматическая или мистическая, *память Церкви*. Это есть, прежде всего, «*единство Духа*», – живая и непрерывная связь с таинством Пятидесятницы, с таинством Сионской горницы⁶²⁷. И верность преданию не есть верность старине, но живая связь с полнотой церковной жизни. Ссылка на Предание есть не столько ссылка на исторические прецеденты, сколько ссылка на «кафолическую» полноту Церкви, на полноту ее ведения. Поэтому верность Преданию не требует архаизирующего опрощения до эмпирического уровня предыдущих или первоначальных эпох, – верность апостольскому преданию совсем не означает ни неизменности апостольского быта в Церкви, ни необходимости реставрировать в Церкви порядок апостольских времен. Вообще говоря, Предание есть не только охранительный или консервативный принцип, но, прежде всего, начало жизни, возрастания, обновления... И апостольское время есть не столько внешний пример для подражания, сколько вечно обновляющийся источник благодатной жизни... Христианское вероучение имеет не только исторические источники, но, прежде всего, мистический и харизматический источник, – в опыте веры, в опыте таинств. Христос явлен в Церкви не только исторически, даже не только в Евангелии. Он неизменно и непрестанно открывается в Церкви. Он живет в Церкви. Или, вернее, Церковь живет и жива в Нем... Нужно твердо помнить: внешнему историческому свидетельству мы противопоставляем здесь не субъективный религиозный опыт, не уединенное мистическое созерцание, но целостный и живой опыт и жизнь Церкви, не опыт отдельных верующих. И этот опыт

включает в себя историческую память, – но не столько в порядке исторического припоминания или воспоминания о чем-то бывшем и прошедшем, сколько в порядке неизменного видения сущего и совершившегося, – в кафолической целостности времени. В ней нет рокового забывания. В памяти Церкви интегрируется ее благодатный опыт. Эта память и есть Предание, Священное Предание Церкви... Живым носителем и хранителем Предания является вся Церковь в ее кафолической полноте; и нужно пребывать или жить в Церкви, в ее полноте, чтобы разуместь Предание, чтобы владеть им. Это и значит, что носителем и хранителем Предания является весь народ церковный, по выражению известного «Послания восточных патриархов» 1848 г.⁶²⁸ Народ, т. е. вся Церковь, – Церковь как кафолическое тело... Подобным образом и митр(ополит) Филарет в своем Катехизисе на вопрос: «есть ли верное хранилище Священного Предания?» отвечает так: «*Все истинно верующие, соединенные Священным Преданием веры, совокупно и преемственно, по устройению Божию, составляют из себя Церковь, которая и есть верное хранилище Священного Предания*»... Это значит, что Предание есть благодатный опыт или самосознание Церкви... Нужно подчеркнуть: православное убеждение, что хранителем Предания является *весь народ церковный*, все Тело Церкви, ни в какой мере не ограничивает учительной власти и полномочий иерархии. Иерархия имеет власть учительства, *potestas magisterii*, – но эта власть принадлежит ей как функция кафолической полноты Церкви. Власть учить есть власть свидетельствовать, – власть и право выражать или формулировать опыт и веру Церкви, живущую и хранимую во всем ее кафолическом теле. Иерархия в своем учительстве есть как бы уста Церкви. Это не значит, что иерархия получает и имеет свои учительские полномочия от церковного народа, – она имеет их от Духа Святого, от Пастыреначальника Христа, в таинстве священства. Но иерархия ограничена в своем учительстве опытом Церкви. Она призвана его свидетельствовать и его выражать. И этот опыт есть неиссякаемое вдохновение Духа. Учительская власть принадлежит иерархии постольку, поскольку она является

живым органом и средоточием, поскольку *episcopus in ecclesia*⁶²⁹... Но иерархия не есть самостоятельное и самодовлеющее «учащее тело» в Церкви: Церковь, т. е. каждая отдельная церковная община, отдельная клетка всецелого и великого Тела Церкви, только в епископе имеет свое нормальное и целостное средоточие, – как бы содержится в епископе, *ecclesia in episcopo*. И только епископу дано полномочие и право говорить от лица своей паствы. Она имеет право слова только через епископа и в епископе. Но для этого и епископ должен содержать в себе свою Церковь, должен свидетельствовать и проявлять ее опыт и веру, а не свои богословские мнения, – должен говорить не от себя, но из церковной полноты, не от своего лица, а от лица Церкви. Как раз обратное ватиканской идее: не *ex sese*, но, именно, *ex consensu ecclesiae*... И потому, церковному народу принадлежит право и даже обязанность поверять веру епископа, принадлежит право догматического неповиновения и протеста, – конечно, опять-таки из кафолической полноты... Не от своей паствы и не от народа епископ имеет полномочие учить, но от самого Христа, через апостольское преемство, но это полномочие есть власть свидетельствовать и изрекать опыт всего церковного народа... Строго говоря, никто не сомневается, что учительная власть в раскрытии веры ограничена или связана общим согласием Церкви. То есть, иными словами, только то и может быть исповедуемо и провозглашаемо, как истина веры, *credendum de fide*, что действительно содержится и, в известном смысле, всегда содержалось всей Церковью. Исторические и эмпирические пути и приемы опознания Священного и благодатного Предания очень многообразны, – выбор между ними в разные эпохи церковной жизни определяется внутренним и благодатным самочувствием Церкви. Но всегда они предполагают жизнь в Церкви, единение с ее кафолической полнотой, интимное обладание ее опытом, кафолическую зрелость духа, – *жизнь в Предании*... Отшельник в пустыне может оказаться кафолическое «многолюдное собрание епископов»... Может случиться, что кафолическое предание Церкви прозвучит в одиноком протесте, а

эмпирическое множество соблазнится нововводными учениями... Не следует преувеличивать и значение народной «рецепции», как эмпирического средства распознавать истину. Во всяком случае, эта «рецепция» есть очень сложный акт и процесс. Она совершается не сразу, иногда приходилось ждать довольно долго, – но разве в эти периоды ожидания нельзя было распознать истину изнутри, из католической полноты, погружаясь в нее через подвиг благодатного вникания... И нужно еще определить, о каком «народе» идет речь. Ведь и народ церковный в своем эмпирическом многолюдстве подвержен соблазнам, может погрешать и отпадать, может впадать в страсть и в мятеж... Решает вопрос, во всяком случае, не простое эмпирическое большинство... Все это значит, что нет безошибочных и формальных эмпирических критериев. Есть только один критерий: католическая полнота Церкви, веяние Духа, пребывающего в Церкви... В эту полноту нужно вращать, в ней жить, о ней и из нее свидетельствовать...

10. В католическом опыте Церкви разрешается болезненная поляризация или раздвоенность «естественного сознания» между свободой и авторитетом. В Церкви нет внешнего авторитета, который импонировал бы верующим как чистое начало власти, власть может организовать порядок, может принудить к покорности и повиновению. Но ведь формальное повиновение еще не обеспечивает действительного единодушия и единомыслия. Власть не может одним принуждением создать очевидность. Власть не может быть источником духовной жизни... Но отсутствие авторитета вовсе не означает неограниченной свободы или произвола частных мнений, – не означает права на произвол. Именно «частных мнений» в Церкви не должно и не может быть... Перед верующим, как членом Церкви, стоит двоякая задача. Во-первых, он должен преодолевать свою субъективность, освобождаться от своей психологической ограниченности, возводить свою мысль до ее католической меры. И это католическое вырастание выводит личность из ее уединения, выводит ее из непримиренных противоречий с окружающей средой и с историей. Нужно всегда помнить и чувствовать, что

Христос приходил не к отдельным людям, не к рассеянными овцам стада, и приходил не только затем, чтобы разрешить личную судьбу каждого. Во Христе мы видим и узнаем Спасителя рода человеческого. И именно в Церкви, как в «Новом народе», как в Новом человечестве, как в «роде христианском», осуществляется Его спасительная воля, совершается и исполняется Его дело. В Церкви – то есть в истории, в смене христианских поколений... Это нелегкая задача. История Церкви трагична, – история не только возрастания, но и история отступничества и отпадения. Истина постигается в трудах и борьбе. Преодоление субъективности и разделения дается нелегко... Но ведь нужно искать верного, а не легкого пути... Основной предпосылкой христианской веры должно быть смирение перед Богом и приятие Его воли. И Бог открылся, и открывается в Церкви. Церковь, Тело Христово, есть последнее и непреходящее Откровение Божье. Христос открывается нам не в одиночестве. Он открывается нам, как Новый Адам, как Глава нового рода, как Глава Церкви. И потому, со смирением должны мы входить в жизнь Церкви, – со смирением и доверием. И в ней искать себя... Мы должны верить, что в ней именно открывается полнота Христова... Всякое дело общения и единства есть путь к осуществлению католической полноты – в нас самих и в мире. Об этом благоволит Бог. «Где два или три собраны во имя Мое, там и Я посреди их» (Мф.18:19,20)...

Весна 1931 г.

О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси

Впервые: Труды V съезда русских академических организаций за границей. Ч. I. София, 1932. С. 485–500. Печатается по первому изданию.

I. Первый храм во имя Премудрости Божией был воздвигнут в Константинополе самим Константином. Но освящен он был только при Констанции⁶³⁰, в 360 г. Не видно, кто дал имя храму. Сократ⁶³¹, наш древнейший свидетель, выражается неясно: *«теперь называемая София»*, ἡτις Σοφία μὲν προσαγορευέται νῦν (II, 43). Во всяком случае, во времена Сократа этот храм назывался Софией. И нетрудно сказать, как понимали это имя христиане того времени. Это было имя Христа, Сына Божия, под этим именем предвозвещенного в Ветхом Завете (прежде всего, в книге Притч); это библейское имя повторяет и апостол Павел (1Кор.1:24). В XIV веке много говорили и спорили о Божественной Премудрости, в особенности, в связи со знаменитым стихом Притч.8:22: «созда мя в начало путей Своих...». Это была основная экзегетическая тема в спорах православных и ариан; и обе спорящие стороны были согласны, что Божественная Премудрость, о которой говорится в библейской книге, есть Сын Божий. Такова была богословская традиция. Еще Ориген резко подчеркивал, что только имя Премудрости есть первичное и собственное имя Сына (см. Comm. in Iohann. 1,22). В известном символе Григория Чудотворца⁶³² Христос называется Словом, и Премудростию и Силой... Вряд ли можно сомневаться, что воздвигнутый в IV веке храм Премудрости был посвящен Христу, Воплощенному Слову. И напрасно догадываться, не посвящали ли тогда храмов отвлеченным идеям... У Юстиниана не было поводов изменять посвящение, когда вместо сгоревшего старого храма он воздвиг новый. В его время, во время напряженных христологических споров, опять-таки всего уместнее было посвятить «великую церковь» именно Христу, Премудрости и Слову. Во всяком случае, впоследствии в Византии всегда и

неизменно считали Константинопольскую Софию храмом Слова. В этом отношении особенно характерно известное сказание о построении Юстинианова храма. Оно выражает как раз ходячее, общепринятое понимание. Здесь рассказывается о явлении Ангела, «стража храма», который клялся именем Софии, – «и потому получил храм именование: Святая София, что значит: Слово Божие», καὶ ἔκτοτε ἔλαβε τὴν προσηγορίαν ὁ ναός: ἁγία Σοφία, ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἐρμηνευόμενος... (ed. Preger, p. 74)... Не следует спрашивать, в какой день совершался «престольный праздник» в Юстиниановой Софии. И много позже Юстиниана еще не существовало престольных или храмовых праздников в современном смысле. Самое посвящение храмов не было еще строго разграничено, в особенности, посвящение Господских и Богородичных храмов. Они посвящались Христу или Богородице, но при этом еще не выделялся какой-нибудь один определенный праздничный день из общего годовичного круга, разве для того оказывались поводы в каких-нибудь исторических воспоминаниях или в текущих событиях, например, в знамениях или чудесах. Вообще же, годовичный праздник каждого храма совершался в день «отверзения врат», в годовщину освящения или «обновления» храма, ἐν τοῖς ἐνκαίνιοις, – такой порядок сохранялся еще во времена Симеона Солунского. В Константинопольской Софии праздник обновления совершался в канун Рождественского сочельника, 23-го декабря, – так как храм был освящен впервые 26-го декабря (537 г.) и обновлен после восстановления купола 24-го декабря (563 г.). Рождественские дни для этих празднеств были выбраны вряд ли случайно. В службе на день обновления, по Типикону Великой Церкви X века, изданному А. Дмитриевским, мы не находим никаких особенностей, которые указывали бы именно на Софийский храм, на определенное его посвящение. Служба совершается, скорее, о покровении царствующего града вообще. С течением времени в Византии как бы забывают об особенном посвящении Великого Храма, который стал национальным святилищем и святыней. Он стал для византийцев Храмом вообще, Храмом по преимуществу, средоточием всех молитвенных памятей и воспоминаний. И,

вместе с тем, стал символом царства, символом царственного достоинства и власти, – «мать нашего царства», говорил о Софии уже Юстиниан... По примеру царствующего града Софийские храмы воздвигались во многих местах. И замечательно, почти всегда Софийскими оказываются великие, соборные или митрополичьи церкви. Исключение представляет только Софийская церковь в Иерусалиме. Достаточно припомнить: София в Солуни, в Никее, в Сардике (или в Софии), в Охриде, в Трапезунте, в Мистре, в Арте, в Сливене, в Визе... Может быть, и в Корсуни или Херсонесе. Особенно нужно отметить Софийский храм в Беневенте, конца VIII века. В Никосии на Кипре Софийский собор был построен уже при Лузиньянах, в конце XII века. Наконец, нужно назвать Софийские храмы в древней Руси: в Киеве, в Новгороде, в Полоцке... В известном смысле, имя «София» становится как бы нарицательным для обозначения «великих», или главных, церквей. Можно думать, что часто Софийские храмы воздвигались, скорее, по национальным или политическим, нежели по собственно религиозным мотивам, – в свидетельство национальной или церковной независимости. При этом не изменялось богословское понимание имени: вплоть до XV века под именем Премудрости разумели в Византии Христа, Слово Божие (ср., например, *патр(иарха) Филофея* три речи к епископу Игнатию с объяснением изречения Притчей: Премудрость созда себе дом..., изд. епископа Арсения, Новгород, 1898). С таким же пониманием мы встречаемся и у западных авторов, часто оставляющих без перевода греческое имя: Sophia. .

II. В русских Софийских храмах издавна престольный праздник совершается в Богородичные дни: в Киеве в день Рождества Богородицы, в Новгороде в день Успения. Спрашивается, как и когда установился такой обычай. Трудно допустить, что в домонгольском Киеве или в Новгороде сознательно отступили от византийского примера. Напротив, здесь стремились к сохранению и воспроизведению богослужебных порядков Великой Церкви. И на Руси хорошо знали, что Константинопольская София есть храм Слова, –

«иже есть Премудрость Присносущное Слово», замечает Антоний Новгородский⁶³³, бывший в Константинополе в начале XIII века. По древним русским месяцесловам мы знаем, что долгое время в Софийских храмах по византийскому правилу праздновалась годовщина освящения: в Новгороде 5-го августа, в Киеве 4-го ноября (см. месяцеслов при Мстиславовом Евангелии). В древнейших русских памятниках мы не раз встречаемся с традиционным объяснением: Премудрость есть Христос...

По счастливой случайности мы можем точно определить, когда установилось в Новгороде торжественное празднование Успеньева дня. Еще Г. Д. Филимонов издал по рукописи XVI века два любопытных сказания: *«Сказание известно, что есть Софей Премудрость Божия»* и непосредственно связанное с ним другое сказание, *«который ради вины причтен бысть праздник Успения святыя Богородицы в дванадесят Владычних праздников»* (Вестник общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее, т. 1, 1874–1876 гг.). В рукописях нет имени автора. Есть предположение, что эти сказания составлены известным Зиновием Отенским⁶³⁴. Во всяком случае, они составлены в первой половине XVI века. И автор пишет с большим подъемом и силой. Особенно интересно второе сказание. На тематический вопрос автор отвечает кратко: *«се последнее Христа видеша апостоли, не разрешишеся от телес своих»*. Иначе сказать, праздник Успения есть праздник Богоявления и потому, «Владычний» праздник, – автор опирается на известное сказание о явлении Христа при Успении. И затем он продолжает: *«Генадий же архиепископ премысли один от двюнадесят праздников праздновати, повеле Успение Богородицы. Прежде же сего вси дванадесят владычних праздников по древнему преданию в храм святыя Софии многочисленным схождением совершашеся светле, и сия убо слышах в Новеграде от мужей состаревшихся, якоже и в Киеве от начала и до ныне по уставам древле преданным, совершают. Сия довольно есть имеющим ум много указание о сем. Престаните, братие, уже глаголати, яко неведеам есть толк Софеи Премудрости*

Божией»... Пред нами свидетельство исключительной важности. Мы узнаем, что до Геннадия⁶³⁵ (ставшего Новгородским архиепископом из Чудовских архимандритов в 1484 г.) в Новгородской Софии «по древнему обычаю» совершалось только общее празднование двенадцати владычных праздников (δεσποτικάι ἑορταί); иными словами, не было особого престольного дня. И только Геннадий установил особое празднование Успеньева дня. Этот новый порядок породил недоумение и толки: *«что есть Софей Премудрость Божия, и в чие имя сия церковь поставлена, и в которых похвалу освятися»*... Возникла мысль, не освящена ли София «во имя Пречистыя Богородицы»... Иные отказывались от объяснения; *«яко несть zde имени сему в Руси ведомо, ниже мудрости сие мощно толку ведати»*... Автор решительно отвечает: *«вси богослови умыслиша постаси Сына: Софей, рекше премудрость, Логос, сиречь слово, Силу Божию и сим подобное... Божии же Матери имен никакоже приложиша...»*. И затем напоминает известное сказание о построении Юстинианова храма...

Мы не узнаем, по каким мотивам Геннадий установил Успенский праздник. Вероятнее всего видеть здесь отражение новых греческих порядков, в связи с общим переходом на Иерусалимский устав. В Евергатидском Типике (XII век) праздник Успения резко выделен: ἑορτή γάρ ἑορτῶν καί πανήγυρις τῶν πανηγυρίων ἔσται...⁶³⁶ Геннадий вообще заботился об упорядочении богослужения, собирал отовсюду литургический материал... Можно допустить и прямое подражание Москве с ее соборной церковью Успения, – Геннадий был московским ставленником... Однако все это еще не объясняет тех выводов, которые делали в Новгороде. Ибо празднование Успения в Византии вовсе не было связано с именем Софии. Эту связь устанавливают только в Новгороде. И устанавливают очень прочно. В XVI веке строятся новые Софийские храмы на севере: в Вологде (заложен в 1568 г.) и в Тобольске (заложен в 1587 г.). Оба храма оказываются Успенскими. Здесь, конечно, сказывается прямое влияние новгородского примера. Вологда всегда была связана с

Новгородом, а в Тобольске первые владыки были из новгородцев. Позже и, очевидно, по тобольскому примеру, во имя Св. Софии, Премудрости Божией, была устроена первая русская церковь для русских полоненников в Пекине, освященная в 1695 г.; впрочем, ее называли, обычно, Никольской, по чтимому в ней образу св. Николая. И вскоре ее заменяют Успенским храмом (в 1732 г.)... В Киеве совершенно независимо устанавливается обычай праздновать день Рождества Богородицы. Когда, сказать точно не можем. Но вряд ли не только со времен Петра Могилы, когда Киевская София была восстановлена после долгого запустения. Во всяком случае, именно при Могиле праздник Рождества Богородицы был установлен, как престольный праздник в Десятинной Церкви.

III. В византийской иконографии можно различить два независимых друг от друга сюжета. Во-первых, – Христос, Премудрость и Слово, под видом «Ангела великого совета» («по Исайину пророчеству», Ис.9:6). И во-вторых, олицетворение Премудрости, Божественной или человеческой, по типу античных олицетворений, в женском образе... К первой теме относится, прежде всего, известная фреска в александрийских катакомбах в Кармузе (приблизительно V-VII века). Здесь был изображен в натуральный рост крылатый ангел с нимбом. Надпись: ΣΟΦΙΑ ΙΣ ΚΟΜΜΥΝΙΣ⁶³⁷. Это есть изображение Христа в ветхозаветном подобии. Ветхозаветным праведникам и патриархам Бог являлся часто в образе ангела (например, Аврааму у Дуба Мамврийского). И по древнехристианскому толкованию, являлся именно Бог-Слово, Сын Божий. Поэтому древние писатели и отцы Церкви обычно называют Христа, между прочим, и Ангелом или Архангелом, и даже Архистратигом, как вестника воли Божией. Уже автор книги «Пастырь» созерцает Сына Божия, как «славного Ангела», ὁ Ἄγγελος ἑνδοξος (конец II века); любопытно, что он почти что отождествляет Сына Божия с Архангелом Михаилом. Имя Ангела ко Христу прилагают и отцы IV века; и даже позже автор «Ареопагитик», на которого так часто ссылаются поздние византийские иконописцы, подчеркивает, что Христос, как Бог

откровения, именуется Ангелом великого совета (De coel. hier., сар. IV: εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθὼς τάξιν Ἄγγελος μεγάλης βουλῆς ἀγορεύεται⁶³⁸). Таким образом, изображение Сына Божия в ангельском облике вполне объясняется из древнехристианских представлений. Однако в иконографии эта тема не могла получить широкого развития. Ветхозаветные и символические образы не соответствовали основной тенденции византийской иконописи, как она развивалась со времен иконоборческой смуты. Слагается и утверждается исторический (или, лучше сказать, историко-иератический) тип Христа. В византийской иконографии преобладает преображенный евангельский реализм. В этом отношении очень характерно известное правило Трулльского собора, предлагавшее изображать Христа «в его человеческом облике» (κατὰ τὸν ἀνθρωπίνον χαρακτήρα), – «в напоминании о Его жизни во плоти» (πρὸς μνήμην τῆς ἐνὸν σαρκί πολιτείας). И «евангельскую истину» собор противопоставлял уже упраздненным ветхозаветным «символам» и «типам» (Трулл. 82). Это правило очень понятно после пережитой христологической борьбы, когда приходилось защищать и объяснять полноту и единосущие человеческой природы во Христе.

Вместе с тем, изображение Христа в ангельском образе могло возбуждать двусмысленные догадки: не был ли Христос ангелом (не только по служению, но и по природе). Подобные мысли были у некоторых гностиков; впоследствии Зигавин обличает богомилов, что они отождествляют Сына Божия с Архенгелом Михаилом, именно, как Ангела великого совета (Panopl., tit. XXVII, сар. 8). Конечно, у богомилов это был архаический мотив. Во всяком случае, вполне понятно, почему в ранних византийских памятниках изображения Ангела великого совета очень редки. Такие изображения существовали, но они вызывали соблазн, их считали противными преданию Церкви (ср. у преп. Феодора Студита «Письма», 1,15). Поэтому вряд ли можно видеть Ангела великого совета в известной фреске Константинопольской Софии. Скорее всего, здесь был изображен тот Архангел, «страж храма», о явлении которого рассказывается в известном сказании. Ни откуда не видно, что

«стражем храма» называется у византийцев тот, кому храм был посвящаем; во всяком случае, это вряд ли возможно по отношению к Господским храмам...

В миниатюрах мы встречаем иногда изображение Премудрости в ангельском образе, но тоже не часто (см. любопытную миниатюру в Лествице, рукопись Синайского монастыря, № 418, XII века; из более поздних памятников ср. Лицевую славянскую Псалтирь 1397 г., в собрании Общества любителей древней письменности; еще на эмалевом складе Сиенского Евангелиария; ср. интересную миниатюру Барбериновой Псалтири, № 202, XII века: βασιλεία τῶν χριστιανῶν⁶³⁹)... Образ Ангела великого совета оживает в иконографии только в поздневизантийскую эпоху, во времена Палеологов⁶⁴⁰, когда вообще в иконописи усиливается символическая струя. К этому времени относится интересная фреска в церкви св. Стефана в Солетто: Ангел в белоснежных одеждах, с крещатым нимбом, в руке чаша, – вероятно, евхаристическая (может быть, в связи с Притч.9:2, обычно относимом к Евхаристии; ср. канон Космы Маюмского в Великий Четверток). Надпись: ΝΑΓ ΣΟΦΙΑ Ο ΛΟΓΟΣ⁶⁴¹. Это изображение входит в сложную комбинацию, в которой явно сказываются западные влияния: изображение так называемого «Апостольского символа», не принятого на Востоке, на свитках апостолов... Роспись поздняя, конца XIV века... Эта фреска есть, по-видимому, единственный бесспорный случай изображения Премудрости-Ангела в это время. Правда, изображения Ангела великого совета вообще становятся частыми и обычными, – см., например, в Афонских росписях. И впоследствии Дионисий Фурнаграфиот указывает писать их в абсиде бокового придела или в боковом куполе. Однако не следует в каждом изображении Ангела великого совета видеть образ Премудрости. Вряд ли правильно думать, что Христос под видом Ангела изображается, именно, как Премудрость. Имя Премудрости называется и пишется, скорее, просто, как одно из имен Второй Ипостаси, и потому всегда вместе с именем Слова...

От этой библейской темы нужно отличать другую, античную тему, – олицетворение мудрости. Прежде всего, нужно отметить изображение росписи терм в Газе, VI века, известное нам только по современному описанию Иоанна Газского. Атлант несет пламенеющий шар, восходящее солнце. Его поддерживают две девы: Σοφία и Ἀρετή⁶⁴². София в серебристом одеянии, как богиня луны (οἷα Σελήνη⁶⁴³)... Со сходным изображением мудрости мы встречаемся впоследствии в миниатюрах к Псалтири: Давид среди двух дев, Σοφία и Προφητεία (см. в Парижской Псалтири, X век, № 139, и в других; изображение восходит, по-видимому, к более раннему образцу)... К античному мотиву впоследствии присоединяется библейский. В этом отношении очень любопытно видение Константина Философа. Он видел во сне много дев и среди них приметил и избрал одну, «прекраснейшую всех, с лицом светящимся, украшенную многими золотыми монистами, и жемчугом, и украшениями»... «Имя ей было: София», т. е. мудрость... Ср. Прем.8:2: «я полюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал ее взять в невесту себе, и стал любителем красоты ее»...

К подобному, но несколько отличному типу олицетворения относится спорная женская фигура в изображениях евангелистов. Впервые такое изображение мы встречаем в Россанском пурпурном списке Евангелия, при евангелисте Марке: женская фигура с нимбом стоит перед евангелистом и указывает на его свиток. Всего вернее видеть в ней олицетворение вдохновения или мудрости, по аналогии с подобными изображениями в рукописях античных авторов. Ср. например, известную миниатюру в венской рукописи Диоскорида⁶⁴⁴, где предстоящая автору женская фигура надписана: εὐρεσις⁶⁴⁵ – любопытно, что позднейший средневековый реставратор сделал на поле пояснительную отметку: σοφία...

Христианские миниатюристы понимали «вдохновение» как дар «духа премудрости и разума» (Ис.11:2). В позднейших славянских (сербских) евангелиях XIV-XV веков женская фигура изображается уже при всех евангелистах. В Афоно-

хиландарском евангелии № 572 есть и надпись: Премудрость... В то же время, подобные изображения встречаем и в росписи (Раваницкая церковь в Сербии, 1381 г.; Успенская на Волотовом поле в Новгороде)... Наконец, нужно отметить знаменитую мозаику в росписи собора в Монреале. Здесь Премудрость изображена как оранта, в царской столе и в венце поверх покрывала, с распростертыми руками. Надпись: *Sapientia Dei*⁶⁴⁶... Это изображение входит в цикл дней творения; очевидно, в связи с Притч.8:30: «тогда я была при Нем художницей» (ср. Прем.7:21: «Премудрость, художница всего...»)... Аналогичные изображения мы встречаем и в западных памятниках. Особо нужно отметить изображение мудрости и семи искусств (например, в известной лионской рукописи Пруденция: *Sancta Sophia et septem artes*⁶⁴⁷)... Вряд ли можно разгадать за этими олицетворениями определенную религиозную идею.

IV. Известная Новгородская икона Св. Софии есть своеобразный Деисис⁶⁴⁸: огнезrachный Ангел на престоле с предстоящими Богоматерью и Предтечей. Над главою Ангела в медальоне погрудное изображение Спасителя. Вверху – этимасия. Ангел облечен в царские одежды, на главе венец, в руках жезл и свиток. Престол укреплен на семи столпах... В огнезрачном Ангеле нужно видеть Ангела великого совета, Сына Божия, – здесь оживает древний иконографический сюжет. Но он осложняется новыми, апокалиптическими чертами. Тайнозритель видел Сына Божия, «облеченного в подир и по персям опоясанного поясом» (Откр.1:13): «очи Его, как пламень огненный и на главе Его много венцев» (19:12); и «лице Его, как солнце, сияющее в силе своей» (1:16). Ср. также видение Даниила (гл. X)... Такому толкованию не мешает наличие второго изображения Христа. Подобная диттография нередка в символических композициях. В данном случае, удвоение образа могло означать двойство природ во Христе (так объясняли его впоследствии братья Лихуды⁶⁴⁹). Иногда предстоящие изображаются тоже с крылами: Предтеча, очевидно, в связи с пророчеством Малахии: «Се посылаю Ангела Моего пред лицом твоим» (3:1), отнесенным в Евангелиях к Крестителю (Мф.11:10;

Мк.1:2; Лк.7:27); Богоматерь, как апокалиптическая Жена, по Откр.12:14: «и даны были жене два крыла орла великого»...

Вообще, нужно заметить, что Деисис есть эсхатологическая композиция, – «художественная синекдоха⁶⁵⁰ Страшного Суда», по удачному замечанию А. И. Кирпичникова... Трудно точно сказать, когда сложилась Новгородская композиция. Во всяком случае, в греческих памятниках она неизвестна. На Московском соборе 1554 г. против дьяка Висковатого⁶⁵¹ приводили свидетельства неких святогорских старцев об иконе Софии в Пантелеймоновском монастыре на Афоне; но мы совершенно не знаем, что это была за икона. Вряд ли Новгородский Деисис. Скорее, отдельный образ Ангела. Первое упоминание о Новгородской иконе мы встречаем в IV Новгородской летописи под 1510 (7018) г.: великий князь Василий III⁶⁵², проезжая через Новгород, *«велел свещу негасимую пред Софиею Премудростию Божией день и ночь, по старине, как была прежде»* (ПСРЛ, IV, 137; ср. 287). Вероятно, это относится к иконе св. Софии в иконостасе Новгородского собора, почитаемой за чудотворную. Но иконостас («деисус») поставлен был только в 1509 г. (ПСРЛ IV, 136). Пред какой иконой теплилась негасимая свеча прежде, не знаем. Иконостасная икона носит следы позднейшего поновления. Роспись алтаря, в которой на горнем месте изображена София, относится тоже только к XVI веку. Кстати, заметим, роспись конхи⁶⁵³ явно апокалиптического содержания, на текст Откр.11:15, который и выписан на уступе свода: «бысть царство мира Господа Нашего и Христа Его, и воцарится во веки веков»... На наружной стене, над западными воротами, образ Софии написан только в 1528 г., при архимандрите Макарии⁶⁵⁴; *«а и прежде сего было же написано на том же месте, но токмо един образ Вседержителя до пояса»* (ПСРЛ, VI, 286)... В Новгородских росписях XIV-XV веков образа Софии не встречаем, зато он обычен, начиная с XVI века. В Москве он становится известен только со времени обновления Кремлевских соборов после пожаров 50-х годов, при Грозном, когда здесь работали новгородские и псковские иконники. Большинство известных списков Новгородской иконы относится даже к XVII веку. И не старше самого конца XVI века русский

иконописный подлинник, в котором Новгородская композиция описывается подробно... Пред нами, несомненно, сравнительно новая композиция. Очень любопытно, что в русских памятниках, начиная с XVI века, вообще становится частым изображение Господа Вседержителя с крыльями (прежде всего, в изображениях творения мира, – в миниатюрах и в росписях); против этого резко возражал дьяк Висковатый. Особо нужно назвать очень запутанную композицию: «Ты еси иерей во век»... Против этой иконы возражали Максим Грек⁶⁵⁵, Зиновий Отенский. Дьяк Висковатый видел в ней «латинское мудрование». Во всяком случае, это западная композиция. В ней два бесспорных западных мотива, неизвестных в византийской иконографии. Во-первых, Распятие в дланях Отчих (собственно, образ Троицы, так называемая Gnadenstuhl), – типично западная композиция, в особенности, частая в XV веке в Германии (ср. у Дюрера; впервые, кажется, в витражах St. Denis, конец XII века, так называемая Quadriga Aminadab). Во-вторых, Христос на кресте в образе белого серафима («душа Иисусова», по объяснению псковских иконников); невольно вспоминается видение Франциска Ассизского на горе стигматов. Christus sub specie seraph⁶⁵⁶, – постоянная тема западных мастеров, начиная от Джотто⁶⁵⁷, и тоже частая в гравюрах XV века (см. и у Дюрера)... Здесь был новый повод изображать Христа под ангельским образом...

Новгородская икона Св. Софии принадлежит к числу тех новых символических композиций, которые становятся обычными в русской иконописи с середины XVI века. В известном смысле, это преобладание символизма означало распад иконного письма. Икона становится слишком литературной, начинает изображать не столько лики, сколько идеи. Икона становится слишком часто своеобразной иллюстрацией к литературным текстам, иногда библейским, иногда житийным и апокрифическим. В этом новом литературном символизме очень сильны западные мотивы; прямое влияние западных (немецких и фламандских) гравюр не подлежит спору – в XVII веке целые церкви расписывают по известной Библии Пискатора⁶⁵⁸. Среди библейских тем очень

часты темы из книги Притч, из Премудрости Соломоновой... Этот перелом в иконописи верно почувствовал дьяк Висковатый: *«и аз увидел, что иконы по человеческому образу Христа Бога нашего сняли, а которых письма есми не видал, те поставили, велми ужасся есми и убоялся лъсти и всякаго злокозньства»*... Возражения Висковатого против новых икон определялись не только его «консерватизмом» или косным пристрастием к «древним образцам». Его беспокоил самый замысел новой иконописи. Он видел в ней некое отступление в Ветхий Завет, возвращение к «образам» и «теньям». Он исходил из Трулльского правила: *«въображати по плотскому смотрению»*. И напоминал: *«не подобает почитати образа паче истины»*... Поэтому его не успокаивал ответ, что Христа пишут в Ангельском образе «по Исайину пророчеству» и два крыла багряны описуются по Великому Дионисию⁶⁵⁹. Ибо пророчества исполнились в Евангелии, и нужно писать Христа по евангельской истине, а не по пророческим предварениям, *«да не умалится слава плотского образования Господа нашего Иисуса Христа»*. Возражения Висковатого открывают нам религиозный смысл русских споров о новых иконах. Здесь сталкивалось два религиозных мировоззрения: традиционный христологический реализм и возбужденное религиозное воображение. Именно против игры воображения и направлялись требования писать *«с мастерских образцев»* – это требование имело не только технический, но и религиозный смысл. Дмитрий Герасимов передает слова Максима Грека: *«а кто де и захочет, емлючи строки от писания, да писати образы, и он бесчисленнии образы может составити»*... Из комбинации текстов и возникали, по большей части, русские символические иконы XVI века. Сюда же относятся и иконы Премудрости... Очень характерно, что, хотя Новгородская икона Св. Софии становится одной из самых распространенных в XVII веке, споры о ней не прекращаются. Против нее резко возражает уже в конце XVII века известный справщик, чудовский инок Евфимий, – и по тем же основаниям, что были у Висковатого. Он требует историзма, возражает против «вымышленных подобий»... *«Но приличнее мнится писати Святую Софию,*

рекше Мудрость, Воплощенного Христа Бога, якоже и пишется муж совершен, яков бе", – "и святых угодников Его... якоже кийждо хождаше на земли» («Вопросы и ответы» инока Евфимия, изданы Филимоновым в «Вестнике общества древнерусского искусства», т. I). Особая служба на Успенъев день с канонем Св. Софии является только в начале XVII века; составил ее князь Семен Шаховской⁶⁶⁰.

V. В иконописных подлинниках есть особая статья о Новгородской иконе. Это «сказание о образе Софии, Премудрости Божией» встречается и отдельно, в различных сборниках смешанного содержания XVI-XVII веков, в частности, в Толковых Апокалипсисах, что очень характерно. Любопытно, что оно вставлено (с явным нарушением связи речи) в пространную редакцию послания патриарха Луки Хризотерга к Андрею Боголюбскому⁶⁶¹ (по Никоновской летописи⁶⁶²). Вообще, это «сказание» встречается в рукописях очень часто. К сожалению, отдельные списки не были до сих пор сопоставлены, и литературная история «сказания» остается неясной. По-видимому, оно было составлено в объяснение вновь написанной иконы, – всего скорее – в Новгороде. Это есть именно «толкование» иконы... Икона Софии объясняется как образ девства. *«Образ Премудрости Божии, Софии, проявляет собою Пресвятая Богородицы неизглаголаннаго девства чистоту; иматъ же девство лице девиче огненно»*... «Сказание» видит в Ангеле символ девства, – *«яко житие девственное со ангелы равно есть»*... *"Лице огненное являет, яко девство сподобляется Богу вместилищи быти; огонь бо есть Бог»*... Предстоящие являют примеры девства, и, прежде всего, Богоматерь. *«Елицы же девство хранят, подобятся Пресвятей Богородице. Якоже бо та породила Сына Слова Божия, тако и держащий девство рождает словеса детельна, сиречь и иных учаще к добродетели»*... Еще Буслаев⁶⁶³ удачно назвал это сказание «поэмой о девственном житии»... Возникает вопрос об источниках этого сказания. С большим основанием можно предполагать здесь западное влияние. Апофеоз девства можно связывать с тем своеобразным аскетико-эротическим движением, которое с особою силой вспыхивает в немецкой

мистике XIV века. Во всяком случае, очень показательно, что это движение было связано с символом или образом Премудрости.

Здесь, прежде всего, нужно назвать Сузо⁶⁶⁴, одного из самых замечательных мистиков позднего средневековья, имевшего исключительно сильное влияние в свое время. Сузо называл себя, обычно, «служителем Вечной Премудрости», и одна из его книг написана в форме диалога с Премудростью («Büchlein der ewigen Weisheit» или, в латинской редакции, «Horologium Sapientiae»⁶⁶⁵). Сузо основал «братство Премудрости» и составил для него особое молитвенное правило; он составил затем особую службу Премудрости. Премудрость для Сузо есть Христос, Сын Божий. Но созерцает он Премудрость под женским образом, как Возлюбленную, als ein lutseligu minnerin⁶⁶⁶. Конечно, это был библейский образ Премудрости. Но у Сузо он получает особую остроту. Сузо называют «последним миннезингером»⁶⁶⁷. И действительно, в его мистике повторяется вся эротика Миннезанга. Нежно говорит Премудрость к человеческому сердцу, чтобы привлечь его к себе, в женском образе, und redet zartlich im fröwlichem blide... Для Сузо символы становятся видениями. Свое первое видение Сузо так описывал в своем житии: «Она парила в высоте над ним, восседая на троне в облаках. Она сияла, как утренняя звезда. Она была подобна солнцу во всем его блеске. Она имела вечность своим венцом... И то, казалось ему, что видит он пред собою Прекрасную Деву, то это был благородный юноша... So er iez wande haben ein schön jungfrowen, geschwind van er einen stolzen jungherren... То говорила она с ним, как мудрая наставница, то как возлюбленная»... Сузо зарисовывал свои видения. Еще в молодости он сделал на пергаменте изображение Премудрости «в нежной красоте и возлюбленном образе» (in minnenklicher Schonheit und lieplicher Gestalt), и никогда не расставался с этим образом. Впоследствии он украшает миниатюрами рукопись своей автобиографии. Эти миниатюры повторяются в списках его жития и переходят в первые печатные издания его творений (см. аугсбургские издания 1432, Ant. Sorg. и 1512, Hans Othmar); они известны и в

отдельных гравюрах. Он изображает Премудрость в царских одеждах и в венце, в руках держава, на груди сияют звезды... Иногда в виде ангела... Образ Премудрости у Сузо двоятся. Это и Христос, и Богоматерь. Мистика Премудрости соединяется у него с культом имени Иисусова. Он вырезает у себя на груди это священное имя: IHS, и с радостью носит эти «язвы любви». Кстати заметить, и Сузо видел Христа в образе распятого серафима. Он видел свою душу в объятиях Христа. Он прочел на главе Богомладенца сладостное имя: *Herzetrut*, «друг сердца»... И, вместе с тем, он весь охвачен восторгом пред «нежной Царицей небес». Особенно торжественно празднует он день Успения, – «тогда бывает особая радость при небесном дворе»... Образ Премудрости становится для Сузо символом чистоты и девства, символом бесплотного и девственного брака, символом «любящей души» («*minnende Seele*»).

Книги Сузо были в XV веке любимым чтением в немецких и фламандских монастырях; их читали даже больше, чем книгу «О подражании Христу»... И не было бы удивительно, если бы о его видениях узнали псковские иконники. Новгород и Псков были в постоянных и тесных связях с Западом. Это не были только торговые связи. Иначе было бы непонятно, как мог оказаться в Новгороде в конце XV века, при Геннадии, доминиканский монах Вениамин («родом славянин, а верою латынянин») в роли главного справщика библейских книг. Библейский текст в Новгороде в это время правят по Вульгате. В то же время, и несколько позже, здесь появляется ряд переводов с латинского (и с немецкого), – и сделаны они были «в дому архиепископли» и по владычному повелению. Переводили и толковую Псалтырь Брунона Вюрцбургского, и «*Rationale divinatorum officiorum*» Вильгельма Дурантия⁶⁶⁸, и полемические «против богоотметных жидов» сочинения Николая де Лира и Самуила Евреянина. Во всяком случае, западная книга не была здесь ни редкой, ни непривычной... Поэтому вряд ли насильственным является сближение Новгородского «сказания» о Софии с западной мистикой. Новое толкование ложится поверх старого. Традиционный образ Ангела великого совета открывается в новом свете. Возникает спор, «что есть

Софией, Премудрость Божия»... В Новгороде, в конце XV века, после московского разорения, настроение было очень повышенным и беспокойным. К тому же кончалась «седьмая тысяща» лет, и ждали Второго Пришествия. Это было время очень благоприятное для апокалиптических видений. Не случайно с этих пор Апокалипсис становится почти настольной книгой в русском обиходе. Религиозная мысль выходит из четких граней византийского догматизма в область восторженных и возбужденных прозрений и созерцаний... И нужно прибавить, тема о девстве была тоже апокалиптического происхождения; ср. видения XIV главы «Откровения» (Откр.14:4: «Это были те, кто не осквернился с женами, ибо они девственники; это те, кто следует за Агнцом, куда бы Он ни пошел; они искуплены из людей, как первенцы Богу и Агнцу»...). С этим апокалиптическим мотивом вполне совпадала западная мистика «любящей души»...

VI. Киевская икона Св. Софии имеет явные западные черты. Она не старше самого конца XVII века. Во всяком случае, Павел Алеппский, проезжавший через Киев в 1654 г., еще не видал теперешней иконы. В иконостасе была другая икона Премудрости: «в середине иконы церковь с колоннами..., над церковью Христос, и Его Дух Святой нисходит на нее в сиянии...». Нынешняя икона написана и поставлена, очевидно, только при последнем восстановлении Киевской Софии, при митрополитах Гедеоне и Варлааме Ясинском, в конце 80-х и даже в 90-х гг. К тому же времени относится и тобольская икона Св. Софии. Это – иконы Богоматери. Богоматерь изображена здесь под видом Апокалиптической Жены, с крыльями орла великого. Она стоит на облаках, на серповидной луне. В руках крест и жезл. В тобольской же иконе еще и венчик из 12 звезд. Два ангела держат над главою венец (ср. Откр.12:1,14)... Это характерный западный сюжет, совершенно чуждый восточной иконографии. На Западе он становится известен с конца XIV века. И очень рано получает определенный богословский смысл, становится символическим образом Непорочного Зачатия, *Immaculata Conceptio*. Это богословское мнение, возведенное в Римской церкви на степень догмата только в XIX

веке, уже с XIV века настойчиво проповедуется францисканскими богословами, одобряется на Базельском соборе⁶⁶⁹ и впоследствии с особенной ревностью распространяется иезуитами. Литература XVI и XVII веков, посвященная этой теме, с трудом обозрима. Однако она довольно однообразна. И постоянно мы встречаем в этих марианских книгах⁶⁷⁰ образ Апокалиптической Жены, обычно, в очень запутанных символических композициях. Этот образ становится символом предвечного девства. И, когда после Тридентского собора⁶⁷¹ возник вопрос, можно ли «писать таинство Непорочного Зачатия» и как должно его изображать, обыкновенно, отвечали указанием на образ Жены, облеченной солнцем, венчаемой и почитаемой ангелами (ср., например: *J. Molani. De historia imaginum et picturarum. Ed. princ. Lovanii, 1570; Card. F. K. Borromacus. De pictura sacra. Ed. princ., 1634*). Как на образец, обычно, указывали на заглавную гравюру в книге: *J. Clichtovii. De puritate Sanctae Virginis (editio princ., 1513)*. Уже в XV веке подобное изображение, обычно, в рукописях и затем переходит в гравюру. Очень любопытно, что нередко в этих изображениях делается ссылка на Притч.8:22, – стих о Премудрости (уже в 1492 г. у К. Гривелли, в Лондонской National Gallery, 906 («The Virgin in Ecstasy»⁶⁷²), – *ut in mente Dei ab initio concepta fui, ita et facta sum*⁶⁷³; ср. гравюру в «Heures a Pusage du diocese d'Angers, par Simon Vostré»⁶⁷⁴, 1510, надписи «*Nec dum erant abyssi, et ego concepta eram*»⁶⁷⁵...). Это было связано, конечно, с тем, что очень рано (может быть, уже с XII века) на службе в день Зачатия Богородицы, 8 декабря, полагалось «чтение» именно из книги Притч.8:22–30... Это предрасполагало видеть в Премудрости именно Богоматерь – «окончательную цель вечного совета», *termino fisso d'eterno consiglio*, как выразился Данте (*Paradiso*, 33,3).

Еще Лютер возмущался, как насилуют библейский текст, когда тексты о Премудрости относят к Богоматери. Богословы в таком толковании видели, обычно, только «применение» библейских текстов (*adaptatio* или *accomodatio*). Но мистики и проповедники были смелее. В XVI и XVII веках такое объяснение становится почти что всеобщим. Достаточно

назвать П. Канизия и Корнелия а Лапиде, который в своих толкованиях на Священное Писание подводит итоги всей предшествующей экзегетике... Из этих ходячих католических представлений вполне понятно, как символическая икона Непорочного Зачатия могла оказаться иконою Софии...

Хорошо известно, насколько общепринятым было католическое мнение о Непорочном Зачатии Девы Марии у киевских богословов XVII века. Его защищает и развивает Антоний Радивилловский в своем «Огородке Богоматери» (ср. «Hortulus reginae» И. Меффрета), Иоанникий Галятовский в «Небе Новом», – на заглавном листе первого, черниговского издания этой книги (1677 г.) изображена Богоматерь, окруженная ангелами на звездном небе... Нужно назвать св. Димитрия Ростовского⁶⁷⁶...

Любопытно, что студенческая конгрегация Киево-Могилянской Академии праздновала свой годовой праздник в день Зачатия, и члены конгрегации должны были исповедовать и утверждать, что *«Мария не токмо без греха действительного смертного или простительного, но и без первородного есть»*... Все это заставляет думать, что киевская икона Св. Софии есть ни что иное, как изображение Непорочного Зачатия. Любопытно, что Сковорода⁶⁷⁷ в одном из своих стихотворений икону, подобную киевской (в «богословской школе» в Харькове), прямо называет «образом зачатия Пречистыя Богородицы» и заключает: «Победи сия! Христос в тебе вселится. Будь, как дева, чист: мудрость в сластях не местится», – *vivere in impuro corde Sophia nequit*...

Промысел Святого Духа в Богооткровении (Выступление distinguished профессора Г. Флоровского на Шестой англо-русской студенческой конференции)

Впервые (на англ. яз.): The Work of the Holy Spirit in Révélation // Journal of Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1932. No 17. September. P. 5–16; и одновременно: The Christian East. Vol. 13. No 2. Summer. P. 49–64. Перевод выполнен Л. А. Успенской.

Иисус Христос вчера и сегодня и во веки веков Тот же.

Евр.13:8

Первые определения всегда являются наиболее сложными. В этом случае нам не на что сослаться, а также не из чего выводить умозаключения. Мы должны не доказывать, но демонстрировать, мы должны смотреть и видеть.

Только сейчас я пришел к глубокому осознанию того, как трудно говорить об основных принципах.

Откровение есть нечто исконное, изначальный дар Христианства, христианской жизни и веры: «А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все пронизывает, и глубины Божии (1Кор.2:10,11). И снова: »...и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12:3).

В нашей обычной концепции Откровения присутствует определенная двойственность, даже можно сказать, двусмысленность. Поэтому первое, что нам нужно сделать, это узнать, в чем состоит эта двойственность и как нам избавиться от нее. В определенном смысле, весь мир является Откровением Бога. Создание мира – это Откровение, «явление Бога» в «воспринимаемых образах». Весь мир свидетельствует о Боге, о Его Мудрости, Милосердии и Любви. Обычно это называют: «Откровение через Природу». Это Откровение в *материи*; это, если можно так сказать, эволюция, имманентная самой природе и сути вещей; эволюция, которая запечатлена и укоренена в вещах. Кроме того, эволюция присуща самой

природе человека; человека, который был создан по образу и подобию Божию. Это «Закон Бога», «записанный в сердцах людей» (Рим.2:15).

Однако, строго говоря, это не является Откровением в прямом смысле слова. Здесь лучше говорить не об *Откровении*, но *Манифестации* Господа. В Природе, видимой и невидимой, Бог проявляет себя, но не открывает. В Природе и в человеческой душе мы обнаруживаем лишь «некоторые следы Бога», «*vestigia Dei naturalia*». Но до сих пор это не было Богоявлением. Это просто свидетельство *Господа*, благодаря которому человеческий разум может вывести или предположить существование Бога, может осознать Господа в Его делах. Это приводит к поиску Бога, к религиозному стремлению и нуждам, все еще смутным и неясным: «Дабы они искали Бога. Не ощутят ли Его, и не найдут ли, хотя Он и не далеко от каждого из нас» (Деян.17:27). Но это еще не является ни знанием Бога, ни видением Его. Строго говоря, Откровение – это не суть религиозной жизни. Более того, мы имеем право сказать, что Откровение – это не религия, это больше, чем религия, это нечто другое, совсем *отличное от религии*. Это не явление Бога в Его творении в существах, созданных Им, но прямое *видение* Бога, дарованное человеку. Бог проявляется всегда и во всем. Здесь мы сталкиваемся с непосредственной непрерывностью Божественной Вездесущности Его, «Кто всесилен и вездесущ».

Но не везде и не каждому даровано это *видение* Бога. В богоявлении нет непрерывности. Здесь мы сталкиваемся с прерывистым потоком естественного устройства мира, хотя и он установлен Божественным велением и Провидением, Провидением Всемогущего Создателя. Эта область «сверхъестественного» есть Откровение Господне и истинная суть мира. В «обоожествлении Природы» человек узнает Бога: жаждет и достигает Его, поскольку «Он близок к каждому из нас». Однако это лишь *путь человека к Богу*. Это явление сверхъестественное, новое и отличное от всего, нечто большее, нежели та сила движения и жизни, которая была вложена во все создания предвечным творением: «*Fiat*».

Иными словами, Бог проявлен в природе как Творец жизненной силы, дающий жизнь и существование. Но в сверхъестественном, в том, что находится за пределами естества, Бог в своей запредельности является как Сказавший: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне» (Евр.1:1,2). Бог явил Себя в *Слове* и только Слово Бога есть Откровение в прямом и точном смысле. Откровение есть Божественный Голос, Голос Бога, говорящего с человеком. Человек слышит этот Голос, внемлет ему, принимает его и понимает Божественное Слово, поскольку Бог говорит так, чтобы человек услышал Его. Бог создал человека по Своему образу и подобию, с тем, чтобы человек слушал Его голос и Слово, внимал им и, более того, лелеял и хранил их. Когда мы говорим об Откровении, мы имеем в виду Слово Божие, *услышанное* нами. Некоторые слышали его прямо, без посредников; это были великие посвященные и пророки. Другие слышали о нем от тех, кого Господь и сила Св. Духа сподобили повторить то, что они видели и слышали сами. Святые писания – это письменное свидетельство Откровения, услышанного ими. Именно Господь дал им силу через изливание Св. Духа услышать и записать Его слова.

Святое таинство божественного вдохновения не может быть измерено нами в полной мере. Мы не можем полностью понять, каким образом «божьи люди» слышали Слово Бога и как они воспроизвели его на своих языках. Но даже в их передаче это был Голос Господа, Голос Св. Духа, который был услышан, и не было в нем слабого человеческого голоса, голоса плоти и крови. В этом заключается чудо и таинство Библии: это было Слово Бога, Слово Духа, который «вещал через пророков», и все же, это было Слово Духа на *человеческом языке*. И каким бы образом мы ни понимали Божественное Вдохновение Писания, важным является то, что Писания передают и сохраняют для нас Божественный голос на языке человеческом. Писания передают и сохраняют для нас Божественное Слово так, как оно было услышано, как оно прозвучало в отзывчивой человеческой душе. Таинство Божественного вдохновения

закljučается не только в том, что Бог говорил с человеком, но и в том, что человек слушал Бога и внял Ему. Бог снисходит к человеку, являет ему Свой Лик, говорит с ним. А человек видит Бога, теряет себя в этом видении и описывает то, что он видел и слышал, свидетельствуя о том, что открылось ему. В этом заключается значение Божественных видений и Откровений Ветхого Завета. В них мы видим некоторый существенный антропоморфизм, но не столько по причине несовершенного человеческого понимания или из-за чувства «приспособления», сколько благодаря предчувствию грядущего Пришествия. Уже в Ветхом Завете Божественное Слово становится человеческим, выраженным человеческим языком.

Существует еще один важный момент: если мы хотим, чтобы Божественное Слово звучало ясно, человеческий язык не должен терять его естественных качеств. Он должен оставаться человеческим. Человеческое не подавляется и не сметається Божественным вдохновением; оно лишь преображается. Сверхъестественное не противоречит естественному. Господь предпочитает говорить человеческим языком именно потому, что через Божественное Откровение, через дыхание Духа вездесущности и мудрости должно быть завершено человеческое естество. Человеческий язык не преуменьшает абсолютности Откровения, Он не ограничивает силу Слова Божия. Слово Божие может быть точно выражено языком человека, который создан по образу и подобию Божию, по образу Слова Божьего, как учили некоторые Отцы Церкви. Слово Божие не может быть омрачено тем, что оно звучит и произносится человеческим языком. Напротив, человеческое слово преображается, поскольку Бог снизошел до человеческого слова. Божественный Дух проникает в человеческую речь, в человеческие слова. И поэтому человеческий язык приобретает силу и твердость. Человек приобретает возможность говорить о Боге. Богословие становится возможным. Строго говоря, богословие становится возможным только через Откровение. Это ответ человека Господу, говорившему с ним, Господа, чей голос он услышал и запомнил, и чьи слова он сохранил и повторял. Так называемое «естественное богословие» не

является богословием в истинном смысле слова. Это, скорее, философия, слово о «Неведомом Боге», к которому стремится мятежная человеческая душа, но которого она еще не нашла; часто она сбивается с пути в поисках. Это «слово о Боге, который еще не проявил себя», о ком человек пока не может ничего сказать, если только душа его не томится по Нему и не жаждет Его, как жаждет сердце животворного источника. И только через Откровение становится возможным истинное богоявление. Впервые истинная молитва выливается в слова свидетельства, слова восхищения, благодарения, прошения в ответ на Откровение. И снова это ответ Божьему Слову.

В Священном Писании нас, прежде всего, поражает сокровенность отношения Бога к человеку и человека к Богу. В Писании мы видим не только Бога, но и человека. Это Откровение Божие, но это также и откровение, затрагивающее человека. Господь являет Себя человеку, *появляется* перед ним, становится видимым ему, говорит с ним для того, чтобы открыть человеку тайный смысл его существования, показать ему путь и цель человеческой жизни. В Писании мы видим Бога, открывающего Себя человеку, и мы видим человека, встречающего Господа, не только внимающего Его словам, но и отвечающего им. В Писании мы не только слышим голос Божий, но также и голос человека, отвечающего Ему – словами молитвы, благодарения, восхищения, печали и истинного раскаяния. Бог хочет и ожидает, и требует этого ответа. Именно для этого Он говорит с человеком. Он ожидает, что человек ответит Ему. Он ждет, чтобы человек заговорил с Ним. И Он дает завет человеку.

Откровение – это история этого завета. Записанное Откровение – Священное Писание – это, прежде всего, история. Закон и Пророки, псалмы и пророчества включены и вплетены в живую историческую сеть. Писание есть история, история мира, созданного Богом, и история человека, призванного быть священником, пророком и царем мира сего. Писание начинается с создания мира и достигает кануна нового создания: «Се, творю все новое» (Откр.21:5). Между этими двумя крайними точками, то есть первым созидающим «Да будет» и позднейшим

пророчеством, живая сеть Священного Писания динамически разворачивается. Откровение есть не только система божественных слов, но и, помимо всего, система *Промысла* Божьего. В этом заключается причина насыщенности времени в Священном Писании. Мы могли бы сказать, что Откровение было путем Бога в истории. И кульминация наступает, когда Господь входит в историю навсегда; когда Слово воплощено, когда явлен Богочеловек.

Откровение есть, также, книга человеческой судьбы. Прежде всего, это книга, повествующая о падении и спасении человека. Она рассказывает о первозданном рае, об изгнании Адама из него, вследствие его греха, о первом обещании спасения в так называемом «первом Евангелии» (Исх.3:15). Она говорит о пути падшего человека на земле, о новых обещаниях и, наконец, об «избранном отце всех верующих», Аврааме, и о договоре, заключенном с ним. Именно отсюда начинается Ветхий Завет. Ветхий Завет – это священная история Израиля, история этого уникального, избранного Богом народа, с которым Он заключил Свое соглашение. Здесь наиболее важным является сам факт избрания; выделение Израиля, отличие его от других народов. Израиль является благоприемлющим священным оазисом в истории падшего человечества. Лишь с одним единственным народом на земле Господь заключил соглашение и дал этому народу Свой собственный закон, начертанный Им на каменных скрижалях. Господь установил среди этого народа истинное, хотя и временное, священство. Он взрастил в этом народе пророков, которые прорицали, вдохновленные Духом Божиим. До Христа лишь в Израиле существовало истинное священство, а не только идолопоклонничество. Поэтому только там исполнялась Божественная служба. Только там приносились жертвоприношения, угодные Господу. Только там существовал истинный храм Божий, единственный в своем роде. Это был священный центр для всего мира – оазис, дарованный милостью Божией посреди грешного неискупленного мира. Именно отсюда начинается освящение, «облако наполнило Дом Господа» (3Цар.8:10). Это избрание и выделение Израиля легко

понимается и объясняется с исторической точки зрения исторической миссией Израиля. Израиль является первым плодом человечества. Его историческая миссия ведет к рождению посреди него мирового Спасителя. Там должен был осуществиться последний этап окончательного Божественного Откровения, воплощение Слова. Именно поэтому законы горы Синай были дарованы этому народу; поэтому говорили Пророки. Священное значение Ветхого Завета заключается в том, что он является историей предков нашего Спасителя, и поэтому именно с упоминания их имен начинается Евангелие: «Родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова» (Мф.1:1). «Ибо спасение от Иудеев» (Ин.4:22).

Ветхий Завет – это период мессианского ожидания, время договоров и пророчеств. Не только пророки пророчествуют, события также становятся пророчествами. Ветхозаветная история в целом является предвосхищенным образом, историческим символом, взглядом в сторону грядущих событий. Св. Августин сказал: «Новый Завет содержится внутри Ветхого, а Ветхий Завет проявлен в Новом». In Vetere Testamento Novum patet, in Nova Testamento Vetus patet; и мессианское напряженное ожидание достигает своей кульминации в появлении Богочеловека: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены» (Гал.4:4). Время ожидания прошло; обещание было выполнено; Господь пришел. Он пришел, чтобы остаться с теми, кто верит в Него: «Во все дни до скончания века» (Мф.28:20).

Ветхозаветная история заканчивается – история плоти и крови. Начинается история Духа – царствие истины и благодати открыто (Ин.1:17). И все же закон не уничтожен, но выполнен (Мф.5:17), и пророчества были выполнены, а не оказались тщетными. Ветхий Завет был исполнен, проявлен и завершен в Новом Завете, in Novo patet. Поэтому священные книги евреев до сих пор являются сакральными для христиан. Не только потому, что *когда-то*, давным-давно, Господь разговаривал с Израилем, но и потому, что *и сегодня* Слово Божие звучит в Библии, потому, что *и поныне* Откровение Господне нисходит на нас через эту вечно живую Книгу. Это то, в чем заключается

тайна Библии; это тайна вдохновенного, преображающего Слова. Все это не означает, однако, что Библия используется церковью как *книга притч*, как сборник исторических эпизодов или как коллекция теологических текстов (*Loci theologici*). Нет, Библия остается историей, но *историей священной*, сохраняющей всю свою силу. Закон уже остается в стороне и подменяется чем-то более высоким. Храм находится теперь не в Иерусалиме, и Дом Израилев опустел (Лк.13:35). Пророчество сбылось.

Однако в *Священной Истории* события не просто происходят и растворяются в прошлом, они становятся *исполненными* и *завершенными*. Прошрое не означает просто «то, что было и прошло», но, прежде всего, это то, что было *исполнено*. Исполнение является главной сутью Откровения. То, что стало сакральным, остается святым неизменно и навсегда. Оно несет на себе печать, знак и благословение Св. Духа. Поскольку даже поныне Дух пребывает в словах, когда-то Им вдохновенных. Ветхий Завет, прежде всего, это *книга* для нас. Новый Завет – это более, чем книга. В Старом Завете мы познаем смысл Откровения как Слова. Поэтому мы свидетельствуем Духу «говоривший издревле Отцам в Пророках» (Евр.1:2). В Новом Завете Бог говорил с нами через Сына и мы обязаны не только слышать, но и видеть.

Мы признаем, что Ветхий Завет – сложная книга. И со временем она не становится понятнее. Пожалуй, даже наоборот, нам даже труднее читать ее, чем нашим предкам. Сейчас не время и не место ставить и обсуждать вопрос по поводу «исторической подлинности» Ветхого Завета. Сейчас не время разбирать сложную проблему так называемой «высшей критики». Это бы заняло слишком много времени в этой работе. Но все эти критические исследования не касаются основного принципа Откровения, не отклоняются от его божественного вдохновения. Научная критика не может доказать священной ценности Библии и не может ее опровергнуть. Божественное вдохновение предполагает определенный разрыв в естественном ходе вещей. Оно не относится к категории автономной науки. Человеческий ум, предоставленный самому

себе, не может воспринять вдохновение. Божественное вдохновение предполагает именно *разрыв* в естественном порядке вещей... Мы должны обладать особым видением, чтобы распознать его.

Это неверное утверждение, что вера и разум не могут быть объединены и что разум не знает никаких религиозных истин и постулатов, что религиозная истина, истина Откровения, не обязательна и не убедительна для разума. Напротив! Но для того, чтобы достигнуть этого, сам разум должен быть трансформирован... Из двухмерного мира мы должны переместиться в трехмерный: мы должны чувствовать глубину. В этом заключается ядро *теологического* вопроса о «высшей критике». Для того, чтобы почувствовать дыхание Духа в Священном Писании, мы должны «стремиться к Духу», мы должны обладать духовной интуицией и прозрением. Мы должны научиться различать *«profanum et sacrum»*⁶⁷⁸, нам нужно знать и чувствовать, *что* есть *дольнее* и *что* есть *горнее*; мы должны признать, что *горнее существует* отдельно от *дольного*. И это преобразование нашего сознания может исполниться только в Церкви, в ее духовной харизматической завершенности. Откровение было даровано Церкви, не индивидуумам, а божьим *людям* (Рим.3:2). Только Церковь удостоилась Откровения, и лишь в Церкви оно доступно для нас, то есть оно доступно только в *полноте* духовной жизни. Вне Церкви, для посторонних, оно становится неясным, неубедительным. Эта неясность является низшей стороной нашего невнимания и отсутствия интуиции.

Вершиной Откровения является Евангелие, поскольку Христос есть полнота Откровения. Новый Завет – это, также, прежде всего, история – евангельская история воплощенного Слова и начало истории Церкви, которая сейчас приближается к своему апокалиптическому завершению. Основа Нового Завета – это факты, события, реалии; не только заповеди, учение и слова. Основа здесь – это Христос и Его Тело, Церковь «полнота Наполняющего все во всем» (Еф.1:23). Евангелие – это история. *Исторические события* являются предметом и источником христианской веры и христианской надежды. С

самого начала, с самого дня Пятидесятницы, когда апостол Петр как *свидетель* (Деян.2:32), «чему все мы свидетели», *свидетельствовал* осуществлению спасения, апостольская проповедь носила исторический характер. Но это опять же *Священная История*. Апостолы всегда говорят о конкретных исторических фактах и событиях. Они живо демонстрируют своим слушателям *образ Христа*. Они позволяют ему жить заново, и показывают, Кем Он был. Уникальность, чудо этой исторической фигуры заключается в том факте, что Он, Кто стал видимым, Кого мы видели, был Сын Божий, Спаситель мира. Поэтому человеческие ограничения, принадлежащие двумерному миру, не могут ограничить этот Образ. Он превосходит их; и в исторических рамках мы видим то, что превосходит историю, что является неземным. Но рамки не уничтожаются, не стираются; в священном Образе проступают все же исторические черты. В этом заключается значение и важность апостольской проповеди, это *рассказ*, рассказ о том, что апостолы сами видели и слышали, то, что было осуществлено и завершено, *hic et nunc*⁶⁷⁹. «О том, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши» (1Ин.1:1). Однако то, что случилось, было неслыханно: «Слово стало плотью» (Ин.1:14). Поэтому этот рассказ – не просто рассказ; он повествует не просто о чем-то, что произошло, но о том, что было осознано и завершено. Посредством исторического видения мы можем различить то, что видимо только глазам верующих, то, что видели и осознали лишь немногие в течение жизни Спасителя; то, что даже апостолы видели и полностью осознали лишь позже, после Его Воскресения, когда Он открыл им то, что они могли воспринять как «тайны Его Царства» (Лк.24:45). Евангелие – это повествование и образ, однако же, это повествование о Богочеловеке. И, поскольку это повествование и историческое свидетельство, в нем существует определенный потенциал. Диапазон веры – это более чем воспоминание. Вера растет через творческое осознание того, что было увидено и услышано в союзе со Христом. Евангелия дают нам уникальный интегральный образ, образ как Божественный, так и

человеческий, образ Бога, ставшего человеком. Для тех, кто не обладает достаточно тонким восприятием, этот образ часто видится двумя различными образами. Так, как это было с теми, кто видел Его во плоти, поскольку их сердца не были просветлены верой.

Евангелисты и апостолы не были хроникерами. Их миссия не заключалась в пересказе всего того, что было совершено Иисусом, день за днем, год за годом. Они описали Его образ и Его дела, чтобы донести до нас Его образ; исторический, и все же Божественный образ. Евангелия можно было бы назвать *«исторической иконой»*, иконой в словах, не в линиях и красках, но все же с изображением Его лица. Или, если быть более точным, Евангелия – это не одна, но четыре иконы, четырехстворный складень Богочеловека. И эта икона была написана силой Святого Духа. Евангелия – это записи апостольской «доброй вести» и апостольская проповедь продолжилась не «в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы» (1Кор.2:4). В многочисленных отдельных воспоминаниях фигура Иисуса становится живой, и восприимчивое сердце распознает в Иисусе из Назарета, распятом и воскресшем, Спасителя мира и Богочеловека. Земной план Евангелия всегда мистически прозрачен, но, благодаря историческому свидетельству, мы видим сверкание Божественной реальности. В действительности, не все это видят, точно так же, как не все видели это тогда; и не «плоть и кровь, но Отец наш Небесный открыл, что Он был Сын Бога Живого» (Мф.16:16,17). В мистическом смешении двойных черт лицо Богочеловека было изображено, увидено и распознано. Потому что именно так это было описано евангелистами. Весь Новый Завет дышит историческим завершением того, что было, и что было завершено. Однако оно не является исторически изолированным потоком земных событий, «естественных событий». Описание того, что произошло, является реалистическим описанием. Это было, это случилось, это столкновение неба и земли, Бога и Человека. Встреча и союз (*«И Слово стало плотью»*, Ин.1:14). «И никто не может назвать

Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12:3). Это означает, что Откровение становится ясно нам во всей своей полноте только в духовном переживании. Посему Утешитель, Дух Истины был ниспослан нам, чтобы «наставить на всякую истину» (Ин.1:14). «И никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1Кор.12:3). Это означает, что мы слышим Откровение только при помощи Духовного переживания. Поэтому Утешитель, Дух Истины, был ниспослан нам с тем, чтобы Он «наставил нас на всякую истину» (Ин.16:13); с тем, чтобы Он «напомнил вам все, что Я говорил вам» (Ин.14:26). И по сей день «самое сие помазание учит вас всему» (1Ин.11:27).

Евангелия написаны внутри Церкви. Они суть записи апостольской Доброй Вести, апостольской проповеди, и сила этой проповеди построила Церковь: «поэтому идите и учите». Евангелия – это записи церковного опыта и веры, записи того, что видимо через опыт Церкви. Это Живой Образ Христа, который Церковь созерцала с самого начала; и только внутри Церкви этот образ всецело и полностью может быть воспринят. Св. Афанасий Великий говорит: «Это непосредственная и живая встреча с Христом, в котором все верующие объединяются в таинстве святого Крещения; мы удовлетворены Духом; мы пьем Христа».

Божественное Откровение сохраняется Церковью. Оно сохраняется и усиливается словами Писания; оно сохраняется, но не истощается. Слова Писания не умаляют полноты Откровения, так же, как они не умаляют полноты христианского опыта и харизматического воспоминания Церкви. Опыт Церкви шире, чем ее прямое свидетельство. Поэтому, пребывающие в Церкви, знают бесконечно больше и совсем по-другому, чем те, кто находится вне ее. Для находящихся в Церкви свидетельство Духа проясняет Писание. Это свидетельство еще раз оживает в их личном опыте. Именно поэтому мы не должны говорить о «самодостаточном» качестве Писания, поскольку Писание не только сохраняется силой человеческой памяти, оно также защищено силой Милости в харизматической жизни Церкви. В Церкви Откровение становится внутренним духовным опытом.

Церковь сама является Откровением. Начиная со дня Пятидесятницы, когда Св. Дух *вошел* в мир, чтобы *пребывать* в нем, Откровение стало непрерывным. Пламенное крещение созданного мира было завершено. Оно было представлено двенадцатью апостолами и теми, кто были вместе с ними, как избранный первый плод (Мф.3:2). Во всяком случае, Писания должны быть истолкованы и объяснены. И лишь то объяснение будет истинным, которое будет проистекать из реалий, имеющихся в Писаниях. Это должно быть не внешним, но внутренним объяснением, вырастающим из глубины духовного опыта. И здесь мы не столько говорим о личной духовной интуиции тех, кто объясняет, сколько, прежде всего, о живой полноте духовного опыта самой Церкви. Потому что в этом опыте Писания оживляются тем же самым Духом, который когда-то вдохновил их. Когда Церковь истолковывает Писание, она свидетельствует *тому*, о чем свидетельствуют сами Писания. Однако часто используются новые слова. Откровение рождается в тишине веры, в тишине размышления – в этом молчании начинается богословие. В этой восприимчивой тишине размышления дана и содержится вся полнота Истины. Но *Истина должна быть выражена и провозглашена*, потому что человек призван не только внимательно воспринимать истину, но, также, свидетельствовать о ней.

Молчаливый мистицизм не исчерпывает всего призвания человека. Он призван к творческой активности, и более всего, к построению самого себя. Божественное Слово должно стать очевидным в реальности человеческой мысли; Божественное Слово должно давать рождение человеческой мысли. Это созидательный, или позитивный, момент познания Бога. Божественная реальность, открытая в опыте Церкви, может быть описана разными способами. Например, в образах и символах, в религиозной поэзии и в религиозном искусстве, – таким был язык пророков Ветхого Завета; так же часто говорили евангелисты; так же проповедовали апостолы, и так же Церковь проповедует в своих песнопениях и гимнах во время своей Божественной Службы, в символическом значении церковных

ритуалов. Это язык проповеди или свидетельствования, это язык *харизматического богословия*.

Божественная реальность может, также, быть описана концепциями ума, путем исследования. Это язык догмата, *догматического богословия*. «Проповедование и Догмат» – это два способа, которыми Церковь свидетельствует об Истине, о том внутреннем Откровении, которое продолжает жить в Церкви при помощи силы Духа, живущего в ней (св. Василий Великий о Св. Духе). Это Откровение, углубляющееся и перерастающее в «Знание Истины», является жизнью Церкви: «Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф.4:13).

Догмат является *мыслью, свидетельствованием* Откровению, тому, что оно видело, тому, что было открыто, тому видимому и обдуманному в опыте Вселенской Церкви. И это свидетельство выражено в определениях и концепциях. Догмат является выражением опыта, «*ментальным видением*», истинным размышлением. Мы можем назвать его «логическим образом», «логической иконой», Божественной реальностью. В то же время, догмат является *определением*. Поэтому, как логическая форма догмата, это «внутреннее слово», которое зафиксировано и определено путем внешнего выражения, так и внешний выбор слов, важны для догмата.

Догмат не является новым Откровением; догмат – это *всего лишь свидетельство*, свидетельство ума, которое достойно пережитого и опознанного Божественного Откровения, Откровения, дарованного и открытого в харизматическом опыте веры, о тайнах вечной жизни, так, как они были показаны Св. Духом. Весь догмат открывается посредством опыта, в истинном контакте с «вещами невидимыми» (Евр.11:1).

Это источник решающего догматического авторитета и неизменности Истины, открытой и сохраненной с самого начала. Догматы не развиваются и не изменяются. Они неизменны, даже во внешнем выборе слов. Это может звучать парадоксально, но все же будет верным сказать, что догматы могут возникать, обосновываться и выражаться, но они не могут развиваться. Раз установленный догмат является вечным

нерушимым «правилом веры» и мерой ее. Конечно, это не означает, что что-то новое, какая-то «новая истина» начинает открываться, это в действительности означает, что подобная истина начинает *выражаться и оглашаться*. В своем догматическом свидетельствовании Церковь *выражает и оглашает* истины, сохраненные ею. Ее цель – это найти *точные* слова, которые наиболее точно отразят опыт Церкви. Эти слова должны быть в состоянии передать «видение ума», которое открывается духу верующего в опыте и размышлении. Существует преддогматический период церковного сознания, когда избранный язык является языком образов и символов. Однако затем приходит время для догматического свидетельствования. Потому что истина веры является, в то же время, рациональной истиной, и мысль должна войти в «царство истины». В этом процессе мысль становится творчески преображенной, – сама сфера мысли преображается, освящается и обновляется. Когда Божественная Истина оглашена и выражена на человеческом языке, сами слова преображаются, и тот факт, что Истины и Откровения воплощены в логических образах и концепциях, свидетельствует о преобразении слова и мысли: *слова становятся освященными*. Слова догматических определений, часто заимствованные из обычного философского словаря, более не являются простыми, обычными словами, которые могли бы быть и могут быть заменены на другие. Нет, они возникли для того, чтобы быть *вечными, неизменными словами*. Это означает, что в адекватном выражении Божественной Истины определенные слова, т. е. *определенные концепции и идеи*, а также *определенный образ мысли*, были обоснованы и увековечены. Это означает, что идет поиск вечных и абсолютных идей, поэтому Истина Откровения может быть выражена, и фактически адекватно выражается ими. Эта Истина Откровения определенно была дарована, а не только постулирована. Это не только предмет поиска, но нечто данное. Однако, сколь бы ни было несоизмеримо наше «частное» знание, все же как обещанное знание, т. е. лицом к лицу, оно теперь, как и всегда, полно и совершенно. Истина открывается во Вселенском опыте

и выражается в догматических определениях. Догматы Отцов *повторяют* в категориях мысли неизменяемое содержание «Апостольской проповеди», они выражают «логическим словом догматы, которые когда-то были переданы простыми словами рыбаков, которые были наделены мудростью, силою Духа».

Силою Духа. В догматических определениях Церкви мы снова чувствуем жизнь, дарующую силу Духа Истины, Духа Мудрости. Догматы произносятся не произвольным желанием человека, но вдохновением Духа. Обычно так происходило во время Вселенских Соборов, но также иногда и посредством молчаливого восприятия «ecclesiae sparsae»⁶⁸⁰.

И снова: Догматы не исчерпывают церковного опыта; так же, как Откровение не исчерпывается словами или «буквой» Писания. В догматических определениях Истина опыта всего лишь определена и утверждена, но не исчерпана. Опыт и вера Церкви полнее и шире, чем ее догматические слова. Существует многое, чему Церковь является свидетелем до настоящего дня в своих образах, символах и уподоблениях, в символическом богословии... Возможно, это просуществует до конца дней, т. е. до последнего исхода мира дольного в мир горний (см. св. Григория Богослова). С самого начала Церкви была дана вся полнота Истины. Однако только постепенно и по частям эта полнота получила свое выражение и признание. В общем, все наше знание – это всегда «частное» знание. Исчерпывающая полнота будет открыта *только в запредельности*, во Втором Пришествии, во встрече с «нашим Господом». Здесь начинается догматическая незавершенность свидетельства Церкви; это также происходит оттого, что Церковь находится «в состоянии паломничества», в «переходном состоянии», которое все еще «получает приращение» (Еф.4:16). Человеческий дух и ум все еще находятся в процессе «приращения».

Перед нами все еще стоят исторические цели познания Бога и понимания Откровения. Многие еще нужно выполнить. Однако незавершенность и неисчерпаемость нашего знания не ослабляют правды его завершенности; невозможности заменить его, не лишают его достигнутой завершенности. В пределах

опыта Церкви нам предстоит раскрыть множество тайн, тайн, для которых не было еще найдено никаких догматических слов. Эта сфера «богословских мнений и исследований». Также может существовать свобода в понимании установленных догматов. Конечно, здесь нет места для субъективного произвольного умственного выбора. Богословие должно всегда оставаться живым, *интуитивным*; оно должно вскармливаться *опытом веры* и не должно распадаться на отдельные диалектические концепции. Мы хотим напомнить вам еще раз, что догматы веры есть истины опыта и жизни – поэтому они не могут быть раскрыты никаким логическим синтезом и анализом, но только через *духовную жизнь*, через действительное участие в полноте церковного опыта. Законное «богословское мнение» не может быть достигнуто методом логической дедукции, но лишь непосредственным видением, которое, в свою очередь, достигается упорным молитвенным устремлением, стремлением к Духу, личным духовным ростом, живым союзом с постоянным вселенским опытом Церкви. В прошлом году я говорил об этом подробно; я еще раз повторял об этом в своей статье «Всеобщность», которая была приготовлена для собрания, изданного Братством. Здесь я должен ограничить себя суммированием того, что было уже сказано.

Богословие может быть осознано только посредством *вселенского преображения* тех, кто стремится к знаниям. Всеобщность – это победа над любым сепаратизмом. Всеобщность выступает против любого индивидуального отъединения, против самоутверждения исключительности и отдельности. Всеобщность – это определенное отношение сознания, мера и предел духовного роста. В этом вселенском преображении личность вырастает полностью и получает способность и силу чувствовать и выражать сознание и жизнь целого. И те, кто в стремлении достичь Вселенского развития достигли этой силы, принимают это как дар Духа. Мы называем тех, кто выражает опыт и сознание Церкви «Отцами и Учителями Церкви»; поскольку от них мы слышим не только их личные исповедания, но, также, и свидетельство Церкви. Они говорят от Вселенской полноты. В их словах ощущается

дыхание Духа. Полнота Откровения усваивается Церковью по мере ее духовного развития. И эта постепенность в вероисповедании связана с динамическим развитием Церкви, с процессом спасения, освящения и преображения. Возможно, не случайно, что именно те догматические определения, которые имеют отношение к построению «нового создания» и к окончательной судьбе Церкви, еще не были выражены. Поскольку, пока это не было выполнено, поскольку мы все еще видим исполнение этого, мы не знаем всего, и можем говорить об этом лишь пророчествами и символами. В тех догматах, которые уже были установлены, то, что относится к будущему, видится лишь частично. Мы не располагаем никакими категорическими определениями по поводу пребывания Св. Духа в мире, промысла Св. Духа в нем: также, ни о жизни праведников и грешников за гробом, ни о чем-либо, ожидающем своей судьбы. Здесь Церковь часто ограничивается догматическим отрицанием, т. е. она в авторитарной манере свидетельствует о том, о чем нам не позволено думать. И это свидетельство происходит из глубины того опыта, который пока не был и не может быть выражен. Но Церковь не торопится высказывать позитивные богословские идеи о будущем при помощи догматических формул. Это происходит не потому, что она не знает, но потому, что время для произнесения этого еще не пришло. Церковь категорически свидетельствует о том, что присутствует всегда, о том, что не принадлежит времени (как, например, догмат о Св. Троице), или о том, что было уже явлено, видимо и исполнено (догмат о Личности Нашего Спасителя). И в догмате о Христе первым было определено то, что относилось к прошлому, постольку, поскольку это принадлежало временным понятиям (Воплощение, реальность страдания и смерти на Кресте, Воскресение, Вознесение); или, опять же, она свидетельствует о том, что было явлено непосредственно Самим Нашим Спасителем (Второе Пришествие, всеобщее Воскресение, Судный День). Более всего Церковь предпочитает свидетельствовать языком символов и сравнений, не догматически, а литургически; как, например, во время священных празднований Вознесения и

Преображения, или Животворящего Креста. Таким образом, Церковь свидетельствует о том, что еще не нашло догматического выражения, о том, что связано с освящением, т. е. усовершенствованием мира, освящением того, что происходит, но еще не завершено.

Таинство Вознесения Нашего Господа может быть вполне явлено только во Втором Пришествии, «придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян.1:11). Ибо только тогда, в воскресении всех, сотворенное тело будет полностью восстановлено и нетленно. Таинство Преображения Господня также близко связано с этим. Мы ловим лишь отблеск этого в свидетельстве о Фаворском свете, данном византийскими Соборами XIV века⁶⁸¹. Нет сомнения, что многое было дано нам только как предвестие. Однако это не означает, что у нас есть право иметь любое мнение по поводу истин, которые не были выражены, или что здесь нет ничего обязательного для нас. Область предвестия – не «сомнительная область» (Dubium), в которой неограниченная «свобода» позволена нам (In dubiis libertas). Отсутствие «догматических» определений не говорит об *отсутствии* знания и не допускает полного *воздержания* от всех суждений. Ибо то, что не было дано в догмате, было дано нам в опыте, который есть источник догматических определений Церкви. Он также был дан в письменном Откровении, которое не исчерпывается догматическими выражениями и наполнено таинством и пророчествами. Не все, что известно и явлено, догматически провозглашается Церковью, но *все, что дается* в диалектическом опыте Церкви, то, что неоспоримо пребывает с ее главой Иисусом Христом и неизменно просветляется, и воодушевляется Животворящим Духом.

Отец Сергий Булгаков выразился очень точно, когда сказал: «Кто однажды встретил Христа Спасителя на своем личном пути и ощутил Его божественность, тот одновременно принял и все основные христианские догматы – и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице» (С. Булгаков. Свет Невечерний. М., 1917. С. 57). К этому я хочу добавить: «Или, если он еще не

встретил Христа, или не признал Его». «Дух пребывает с нами сейчас, и в стремлении к Духу – путь к полноте знания Божьего открыт нам» (св. Григорий Богослов).

Бог говорит с человеком через Его Дух; и только в той мере, в которой человек пребывает в Духе, он слышит и понимает этот голос: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин.3:8). Не существует изолированных путей духовной жизни. Со Дня Пятидесятницы Дух пребывает в Церкви, где Бог предназначил «действие Духа», «*operationem Spiritus*»⁶⁸², как сказал св. Иринеи Лионский. Здесь, при помощи силы Духа, каждая душа получает ускорение, здесь слово Бога звенит и слышимо, как и все, изначально произнесенные слова. В этом полнота и суть знания. Поиск Духа, молитва о даровании Духа – вот путь прославления Бога. Дыханием Духа Божественное Откровение будет извечно оживлено и явится составной частью живого организма единой и неделимой Церкви.

Церковь учит нас молитве:

«Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины, иже Везде сый и Вся Исполняй, Сокровище Благих и Жизни Подателю, прииди и вселися в ны, и очисти ны от всякия скверны и спаси, Блаже, души наши!»

Проблематика христианского воссоединения

Впервые: Путь (Париж). 1933. № 37. Февраль. Приложение. С. 1–15. Печатается по первому изданию.

Тогда еще кто речет вам: се zde Христос,
или онде: не имите веры.

Мф.24:23

1. Церковь едина. И это единство есть самое бытие Церкви. Церковь *есть* единство, единство во Христе, «единение Духа в союзе мира» (Еф.4:3). Церковь создана и создается в мире именно ради единства и соединения, – «да вси едино будут» (Ин.17:21). Церковь есть единое «тело», т. е. организм, и Тело Христово. «Ибо едином Духом мы вси во едино тело крестихомся» (1Кор.12:13). И только в Церкви и возможно или осуществимо это подлинное и действительное единение и единство, в таинстве любви Христовой, в преображающей силе Духа, по образу и подобию Троицы Единосущной... Так есть и так должно быть. Но это единство не явлено и не раскрыто в истории христианской. И в христианской истории единство остается только неразрешенной задачей, и разрешение ее все передвигается и отодвигается вдаль и вперед, к последнему эсхатологическому пределу. В христианской эмпирии нет единства. Христианский мир пребывает в разделении – и не только в разделении, но и в раздоре, и в смуте, и в борьбе. В христианской истории мы видим не больше единства и согласия, чем в истории внешней, не христианской. В христианских обществах не только не сняты и не изжиты те разделения, которые разлагают и разрушают «естественный» порядок жизни, – ведь не примирены и не погашены и здесь расовые или национальные антагонизмы (ср. так называемый «филетизм»). Мало того, в самом учении христианском, в самой вере Христовой оказываются поводы и темы для взаимного отчуждения, для разлучения и неприязни, для непримиримых споров, для прямой вражды. Христианский мир разделяется не только о мирском, но и о самом Христе... Нет между

христианами, верующими во имя Его, согласия о Нем, о Его делах и о Его деле. Это камень преткновения и соблазна... Церковь едина и неодолима в своем единстве. Но христианский мир разделен и расколот. Христос «той же и во веки» (Евр.13:8). Но христиане расходятся о Нем, и не только мыслят, но и веруют по-разному. И в разном полагают свою надежду и упования... Да, Церковь не разделяется, не разделялась, не разделилась. Церковь не разделена и нераздельна. И самое слово «Церковь» в строгом и точном словоупотреблении не имеет и не допускает множественного числа, – разве в переносном и несобственном смысле... И, однако, ведь христианский мир весь в раздоре и в разрыве – не приходится ли даже сказать прямо: в распаде... Пусть случившееся не было ни разделением Церкви, ни «разделением церквей». Пусть точнее говорить не о *раз-делениях* в Церкви, но об *от-делениях* от Церкви. Но ведь самый факт раздора и раскола остается... И Церковь не останавливает этого раскола и раздробления. Центробежные силы преобладают не только во внешнем мире, но вторгаются и вовнутрь самой Церкви. Церковь в скорби и в гонении. И гонима не только от врагов и противников, но не реже и от лжебратий. «Но придет час, да всяк, иже убьет вы, возмнится службу приносить Богу» (Ин.16:2). Вот в этом основной парадокс христианской истории. И бывают эпохи, когда с обновленной остротой испытывается и переживается вся горечь и вся боль этого парадоксального раскола и распада. Изумевает ум об этой тайне человеческого противления и упорства. Как это возможно, и что это значит... «О, чудесе, что сие еже о нас бысть таинство. Како предахомся тлению, како сопрягохомся смерти»... Кажется, мы вступаем и уже вступили в такую эпоху. И вспыхивает потребность в примирении и единстве. Рождается и крепнет воля к единству. Тема христианского единства и единения становится темой эпохи, темой времени, темой истории... Открывается в стыде и тревоге вся противоестественность разделений, *не-примиримости* и *не-любви* о Христе... *Но воля к единству не может и не должна оставаться* только смутным волнением и трепетом сердца. И сентиментализм о Христе есть прелесть и бессильный

самообман. Единство о Христе осуществимо только в трезвости и бдении духовном. Воля к единству должна прозреть и закалиться в покаянном искусе и в подвиге веры.

2. Вряд ли кто станет спорить, что христианский мир *должен* быть и стать единым. Вряд ли нужно доказывать, что *подобает* или *надлежит* соединиться и воссоединиться... Но из этого бесспорного постулата очень мудрено сделать отчетливые и практические выводы. Ведь главная трудность в другом: как *может* христианский мир стать единым. То есть: *что значит* соединиться и быть едино о Христе... В чем *смысл* этого воссоединения... И где пути или путь в единство... В истории было немало, скорее, слишком много, попыток восстановить христианское единство, осуществить некий «вечный мир», хотя бы между христианами. Но нужно сознаться сразу: эти попытки не были удачны. И ничто так не мешает делу подлинного сближения и соединения, как именно эти неудачные попытки, от которых в лучшем случае остается только горечь воспоминаний и усталая безнадежность... Во всяком случае, прежде всего, нужно уяснить и установить, в чем смысл и суть этого трагического христианского разделения, чем оно вызвано и вызывается, что, собственно, подлежит преодолению. С такого покаянного и судного искуса, во всяком случае, приходится начинать, как бы тягостна и мучительна ни была эта автопсия христианского мира... Первое, что необходимо прочувствовать и понять с самого начала, – вопрос о разделении и соединении нельзя исчерпать и решить в одних только моральных категориях. Это вовсе не есть только вопрос миролюбия или терпимости. Такое втеснение «униональной» проблемы в несоответственные моралистические рамки есть ее искажение и опрощение. Историк должен, прежде всего, протестовать против всякой попытки такой поспешной и односторонней морализации истории. Историю христианских разделений так же мало можно вывести и построить из начала нетерпимости, как и из начала гордости или властолюбия, или плотоугодия, или низости. Конечно, человеческие страсти со всею силой разряжаются и раскрываются и в разделении христианства. Но не в нравственной порочности или слабости человека первый

источник этих христианских схизм. Но в заблуждении... Так можно выразить эту мысль. Да, источник разделений – в недостатке любви. Но недостает, прежде всего, не любви к ближнему своему, но, именно, любви к Богу, – и потому помрачается духовный взор человека и уже не узнает он Небесного Отца своего, – ведь только чистые сердцем в прозрачности своего сердца видят Бога. А, не зная Отца, не знает и не узнает братьев. Иными словами, – источник разделений и расколов – прежде всего, в разномыслии об *Истине...*

Разделение христианского мира имеет, прежде всего, *догматический* смысл. Это есть всегда разделение в вере, в самом опыте веры, не только в формулах и исповедании. Потому и преодолевается разделение не столько в нежности и братолюбии, сколько в *согласии и единомыслии*, – в духовном прозрении, в единстве Истины... Следует прямо сказать: единства любви и в любви мало и недостаточно. Любить подобает и врагов, и даже врагов Истины, – и любить их, именно, как братьев, и томиться об их спасении и причтении к сонму и лику Христову. Однако такая любовь еще не образует подлинного единства. Да вряд ли и возможно подлинное единство любви без единства в вере и веры... И в расколах всегда чувствуется в основах разномыслие и разногласие, разное видение и понимание. Потому и раскол не может быть искренно изжит в одном сентиментальном братолюбии и послушании, но только во внутреннем согласии... В самом «униональном» морализме есть свои «догматические» предпосылки. Молчаливо предполагается, что для разделения не было и нет достаточных оснований, что все разделение есть только какое-то трагическое недоразумение, – что несогласия кажутся непримиримыми только от недостатка любовного внимания друг к другу, не то от неумения, не то от нежелания понять, что при всем различии и несходстве *есть достаточное* единство и согласие *в главном*. Вот это выделение «главного» и есть очень спорная предпосылка. И то, в чем нет согласия, предлагается не считать главным, тогда разногласием и можно пренебречь... Таким образом, «морализм» есть всегда некий

догматический минимализм, если и не прямой адогматизм. Питается и возникает он именно из некоего догматического нечувствия, или равнодушия, или близорукости. Можно сказать: из противоестественного расторжения и противопоставления Истины и Любви. Но только в Истине есть подлинная и духовная любовь, а не только душевность и томление чувств...

Морализм есть, строго говоря, своего рода, догматическая установка, особое «исповедание», в котором бедность положительного содержания уравнивается решительностью отрицательного. И моралист не столько подымается *выше* и становится *над* разделениями, сколько просто привыкает смотреть на них *свысока*. Вряд ли это свидетельствует не то, чтобы о братолюбии, но, хотя бы, о простом уважении к вере ближнего, которая минималистическим перетолкованием снисходительно низводится до уровня частного мнения или личных взглядов, и в таком качестве терпится и приемлется. Здесь нет даже искренности достаточной... «Морализм» есть призыв *соединяться в бедности*, в обеднении, в неимении, – не согласие, но соглашение в молчании и умолчании. Это есть равнение по нищему, по самому слабому. Иногда такой выход приемлется из равнодушия: и как познать Истину. Часто берется под сомнение самая возможность общезначимых суждений в догматике и даже в метафизике, и сами догматы разрешаются в моральные или моралистические символы и постулаты. Тогда, конечно, не приходится добиваться единомыслия и согласия в этой области сомнительного и нерешенного. Реже, в минимализме укрываются от страха и маловерия, в отчаянии достигнуть бесспорного там, где всего больше было споров и размолвок. Словом, морализм есть воздержание, но не столько в смирении и аскезе, сколько в равнодушии или сомнении. Впрочем, можно ли соединиться в отрицании и сомнении... Соединения и общения нужно искать в богатстве и в полноте, но не в бедности. Это значит: не через нисхождение и применение к самому слабому, но через восхождение, через устремление к самому крепкому. Образ и пример есть и дан только один: Христос Спаситель...

Есть спорные вопросы, по которым Церковь не дала и не имеет однозначных и общезначимых ответов. И, однако, так же и здесь вполне исключается скептическая неопределенность, и не уместно и здесь успокоительное: *ignorabimus*⁶⁸³... Ибо ведь вся полнота ведения дана изначально в опыте и сознании Церкви, и должна быть только *опознана*. Вот в этом опознании нужен максимализм... Итак, *единство в вере*, не только *единство в любви*. Но и единство веры еще не исчерпывает единства Церкви. Ибо единство Церкви есть, прежде всего, единство жизни, т. е. единство и общение таинств... Истинное единство может осуществиться только в Истине, – т. е. в полноте и в силе, не в слабости и недостаточности. В тождестве мистического опыта и жизни, в полноте «нераздельной веры», в полноте таинств. Подлинным единством может быть только это единство таинств, принимаемых во всей полноте их иератического и теургического реализма. Ибо это есть единство *в Духе*, истинное «единение Духа»... В «морализме» есть и еще изъян. В нем слишком много благодушия и оптимизма. Примирение кажется близким, возможным и нетрудным, – ибо нет достаточной серьезности и мужества в самом восприятии и видении разделения. Морализм недостаточно трагичен, и трагизм вообще плохо вмещается в пределы морали, даже и моральный трагизм, это, скорее, самое ясное свидетельство об ограниченности морали как таковой... Воссоединение возможно только через опыт и подвиг *решения нерешенных вопросов*, а не через воздержание или уклонение от них. Здесь есть нечто искомое, что еще предстоит найти и определить. Самое разделение свидетельствует о наличии вопросов. В разделии и расколе есть *проблематика*. Ее нельзя ни упразднить, ни подменить сентиментализмом. Есть подлинные апории единства о трудности. Путь труден, горный путь... Путь мужества и дерзновения.

3. Задача христианского воссоединения практически приводится, прежде всего, к примирению и преодолению обоих великих западных расколов. Раскола Запада и Востока, Рима и Византии, так называемых «разделения Церквей» – во-первых; и Реформации – во-вторых. Всего важнее именно это

воссоединение христианского Запада. Меньшее и не самостоятельное значение может иметь замирение восточных разделений, возникших однажды в пылу древних христологических смут и споров, но с тех пор длящихся больше по исторической инерции. Давно уже нет в них собственной религиозной проблематики, и держатся они, скорее, немощью националистической исключительности (так Армянская Церковь, Яковиты, Эфиопская Церковь⁶⁸⁴ и др.)... И вот, спрашивается теперь, что же значит Рим и что значит Реформация в перспективах искомого христианского соединения... Проще вопрос о Реформации, хотя и не легче. Обычно в Реформации видят самоутверждение и некое самодержавие личности в религиозной жизни, проявление и торжество *религиозного индивидуализма*. При этом, вполне понятным становится преобладание в Протестантизме центробежных, разъединяющих и уединяющих сил. Иначе сказать, Реформация сказывается прямо противоположностью соединения. И, стало быть, воссоединение тем самым оказывается преодолением и даже отрицанием Реформации, оказывается и должно оказаться обращением и возвратом... В такой характеристике много правды. Но не вся правда, и не последняя правда. Ибо совсем не самопревозношение, но, именно, самоуничижение человека было начальной предпосылкой и движущим духом Реформации. Протестантизм рождается из духа *антропологического минимализма*. Реформация есть, прежде всего, это признание и утверждение безысходной греховности и беспомощности человека. И во Христе человек отпускается на свободу, но не преображается. Становится вольноотпущенником, – но откуда взять ему благородство рожденных в свободе...

Протестантизм в известном смысле можно определить, как *гипер-эсхатологизм*. Это не то значит, конечно, что реформационное сознание как-то особенно занято или возбуждено эсхатологическими чаяниями и взысканиями. И не склонность или тяготение к хилиазму. Однако Второе Пришествие в протестантском сознании почти что заслоняет Первое. Чувствуется настороженность, как бы не преувеличить смысл уже свершившегося. И преображение мира и человека

вполне отодвигается ко Второму Пришествию. Потому реальность Церкви умалется в предчувствии Грядущего Царствия и «будущего века». Отсюда своеобразный докетизм и чуть ли не иллюзионизм в восприятии и толковании таинств. Таинства оказываются, скорее, знамениями ожидаемого, символами, а не печатью одержанной победы... И вот, именно этот *«сакраментальный символизм»* и является разобщающей и разъединяющей силой в Протестантизме. Разрыв священноначалия в этом отношении гораздо более был важен и опасен, чем пробуждение своевольного и мятежного «я». Ибо едина и соединяется Церковь именно в «единении Духа», т. е. в непрерывности харизматических токов, в непрерываемом общении таинств. В борьбе и разрыве реформаторов с Римом так случилось, что были прерваны и нарушены связи с самой Пятидесятницей... Вот почему только через восстановление Священства, Священноначалия и Священнослужения Протестантизм может *возвратиться* в Церковь. Нужно сказать именно это слово: *возвратиться*, – ибо Реформация была объективным выходом из общения таинств. Недостаточно одно взывание Церкви и жажда церковности, мало даже догматическое восстановление и прозрение. Ведь мало уверовать, но необходимо креститься, – и возрождается человек не силой своей веры, но действием крещальной благодати Божией. И недостаточно даже возлюбить Господа, – обручение вечной жизни преподается не в этой любви и не в одной вере, но только в таинстве Плоти и Крови. Церковь жива и едина именно в Крови Господней, в Евхаристической Крови, – и где не совершается Евхаристия, там нет Церкви... И совершение Евхаристии предполагает сакраментальное Священство, – и тем самым, неповрежденность или восстановление апостольского преемства... Иначе сказать: *из* Реформации, как *из* «дальней стороны», подобает вернуться *в* Церковь, – *присоединиться* к Ней. Здесь можно и приходится говорить только о присоединении...

Повторим еще раз: единомыслия и единогодушия еще мало, еще не достаточно единства в чувствах и в вере, – все это только *пред-условие* воссоединения; а самое соединение

совершается только в единстве и общении таинств. Вот почему немощным и обреченным остается так называемое «Высокоцерковное движение» в современном немецком протестантизме. Романтическое восстановление и репоэтизация обряда есть только свидетельство покаяния и обращения души. Но это не больше, чем только сакраментальная обстановка. Если угодно: ожидание Царя и Царского входа... Но Царь не приходит... И бдение у врат. Но врата замкнуты, остаются непроходимыми... Ничем нельзя *заменить* реальность таинств и тайнодействий... Протестантизм не на одно лицо – скорее, можно говорить о каком-то калейдоскопе личин и ликов. При всей прямолинейности и радикализме реформационной логики, пути Протестантизма в истории извилисты и вьются. И не без насильственного упрощения можно подвести под единое и общее понятие протестантизм разных стран – особенно ясно чувствуется глубокое расхождение немецкого и англосаксонского протестантизма. Ведь только в немецком протестантизме играл определяющую роль философский мотив. Правда, это было в значительной мере уже уходом от Реформации. Но и самый уход этот был только последованием реформационным началам, парадоксальным обращением этих начал. Трагическая и пугающая диссолюция, скорее, чем эволюция, немецкого протестантизма «от Реймаруса и до Вреде»⁶⁸⁵ есть особая тема и проблема своего рода. Сейчас мы говорим о самой Реформации. Из Реформации нужно вернуться. И даже «евангелический католицизм» есть только робкий и неуверенный шаг. И вот, что еще нужно прибавить: возвратиться в Церковь можно только открыто и прямо, не в порядке уступок, соглашений, приспособления и компромиссов. И вот, только компромиссом является всякая попытка воскресить в Протестантизме семя и дыхание Священства через обращение к побочным и увядающим ветвям Церкви. Противоестественно восстанавливать апостольское преемство в Германии или в Англии через Цейлонское или Малабарское рукоположение. Это есть попытка, скорее, похитить, нежели обрести благодать. И, во всяком случае, к воссоединению это путь далекий и вряд ли

прямой, и верный. Ведь в самых предпосылках как бы признан факт разделения и разобщения...

Проблема выхода из Реформации неразрывно связана с проблемой Рима. Ибо недостаточно *выйти*, но надлежит именно *вернуться*. И вот на Западе всего ближе вернуться именно в Рим. Именно поэтому немногие возвращаются. Не всегда есть только неправда в этом воздержании от возвращения через Рим, то есть, собственно, в Рим. Ибо «Рим» ведь действительно нуждается в некоей «реформации» – «во главе и в членах». И не подобает осуждать слишком торопливо тех, кто соблазняется о немощах и заблуждениях Рима. Однако Рим безмерно и несоизмеримо богаче Реформации. Реформация есть оставленность, вольно избранная и изволенная. Это дом, оставленный и оставшийся впусте. Это храм опустевший и даже опустошенный. Но Римский храм никак не пуст и не оставлен. Облако славы Божией все еще над скинией. Дух Божий дышит в Римском Католицизме, и этому не могут помешать и все нечистые испарения пагубных страстей и извращений человеческих. Спасительная нить апостольского преемства не прервана. Таинства совершаются. Бескровная жертва приносится и возносится. И кто дерзнет сказать и сделать оговорку: но не приемлется в пренебесный и мысленный Жертвенник, в воню благоухания духовного. Святыня еще во храме. Итак, во всяком случае, путь в Рим и через Рим не есть путь мнимый...

Немощь и неправда Реформации в том, что это было дело человеческое, только человеческое, слишком человеческое, – хотя бы и состояло оно в самоуничижении и самоотрицании. И неправда Рима есть тоже неправда человеческая, и другой неправды и не бывает, – «Правда Твоя правда во веки, и слово Твое истина»... Но в Риме есть и правда Божия... Рим не прав в вере и немощен в любви. Но Рим не без благодати, не вне благодати... Как бы то странным ни показалось, раскол Запада и Востока есть раскол и разделение в вере, и оскудение в любви, но это не есть раскол в благодати и таинствах, не есть разделение Духа. И Дух Утешитель един и неразделен даже в расколе. Станным образом скрыто осуществлено самое

важное: нераздельность благодати, несмотря на то, что меньшее и, казалось бы, более легкое, ибо человеческое, не осуществлено. Бог и донныне соединяет то, что распалось в делах и мыслях человеческих...

Если для Протестантизма путь соединения – в стяжании Священства и восстановлении таинств, то раскол Запада и Востока разрешим в стяжании догматического единомыслия и в братолюбии до нежности... Риму и Востоку подобает и «остаётся» соединиться в человеческом подвиге... Сказанным нисколько не ослабляется вся реальность разделения с Римом. И, может быть, именно потому так трудно встречаться с Римом, что вся сила разделения именно в человеческом, в человеческой энергии... В Романизме есть нечто антиномическое и, во всяком случае, парадоксальное. Рим весь в стремлении к единству. Рим есть некий символ единства и соединения. Рим через всю историю ищет единства. Именно Рим больше всего ищет и взыскует единства – и, во всяком случае, в этом взыскании много справедливого и ревностного. Но ведь именно это настойчивое и торопливое римское взыскание христианского единства и церковного мира больше всего препятствует и мешает воссоединению и единству. Римская торопливость всего более замедляет и задерживает воссоединительный процесс. Ибо не то единство, и не на тех путях ищут в Риме и из Рима. Ведь основная и главная неправда и неправота Рима была и есть именно о единстве церковном. И догмат о папе есть именно лже-догмат о единстве Церкви...

Из сказанного, первый вывод приходится сделать о крайней необходимости догматического и богословского «объяснения» с Римом. В этом отношении очень показателен и поучителен пример неудавшихся и неудачных богословских встреч православных и старокатоликов сразу же после Ватиканского собора (Боннская конференция 70-х гг.)⁶⁸⁶. В тогдашнем обмене мнениями сразу выяснилось, что главное препятствие к сближению и соединению сосредоточено именно в догматической области, – в том, что в своем догматическом мировоззрении старокатолики оставались ограниченными

романистами, слишком западными людьми, и не были способными вместить Восток ни в свое сознание, ни в свою совесть иначе, как в порядке компромисса. Здесь сразу и западническая замкнутость сердца, и погрешность в самых догматических предпосылках. Конечно, и гордость своей западной историей, своей исторической славой и делами, своим христианским героизмом и рыцарством. Но главное, именно, в догматических предпосылках, в самой изначальной догматической установке. Здесь неправота и неправда в самом догматическом опыте – не только в отдельных и догматических определениях. Поэтому так опасен и бесплоден путь догматического минимализма, когда стараются ограничить догматическое единомыслие и согласие возможно более тесным и узким кругом вполне «необходимых» истин веры, чтобы за их пределами допустить «свободу в сомнительном». Ибо такое различие или разграничение было бы возможно только в том случае, если бы вероучение было неорганической совокупностью или агрегатом обособленных догматических утверждений или положений. Но вера и вероучение есть органическое целое. И упорное разногласие в догматических «подробностях» заставляет усомниться, действительно ли есть полное и искреннее согласие в самом опыте веры, не только в формальных предпосылках и, если уместно так выразиться, в догматических контурах. И совсем не безразлично и не «не-необходимо» то, что внутри контура, что этот контур обводит. Речь идет не столько о постепенности и последовательности в логических дедукциях и развитии, сколько о первичной четкости, «ясности и отчетливости», самого верующего узрения, т. е. самого Откровения. В пояснение достаточно одного примера. Нельзя относить к числу «сомнительного», или «не-необходимого» такой, казалось бы, внешний догмат, как догмат о св. иконах. Не потому, конечно, что св. иконы, их признание и употребление, «безусловно необходимы для спасения». Но потому, что упорное и несговорчивое стремление сдвинуть учение о св. иконах куда-то под порог догматического сознания свидетельствует о несомненной неясности в разумении уже вполне бесспорных догматов веры, вне которых писание и

почитание икон не может быть оправдано. Короче говоря, соблазн об иконах есть всегда, в известном смысле, соблазн о самом Воплощении, о Богочеловечестве, есть некое гнушение об историческом и чувственном. Во всяком случае, не целесообразно такие вопросы откладывать и замалчивать... Нельзя и не следует обходить и самые бесспорные начатки веры. Ибо и здесь неожиданно может вскрыться глубокое несовпадение и несогласие. И снова достаточно одного примера. В самом общем «понятии» о Боге есть существенная несогласованность между Западом и Востоком. Вспомним споры XIV века о свете Фаворском и, как о предпосылках учения о нем, о различии в Божестве сущности и энергии. Это совсем не был схоластический спор и о ненужном, и неважном. Здесь воистину встретились и столкнулись не только две богословские системы, но и два мировоззрения, два опыта. И встреча была не только на полемической поверхности, но и в больших глубинах. Вскрылось непримиримое и болезненное разногласие. Вопрос поставлен. Не годится обходить его. А нечувствие к его остроте и важности свидетельствовало бы только об общей религиозной нечуткости и нечувствительности... Таким образом, догматическое «объяснение» Востока с Римом должно быть именно целостным и всеобъемлющим, органическим прежде всего. Неверно и нецелесообразно формалистически сводить все расхождения к определенным параграфам, о которых только будто и подобает согласиться. Неприемлемо в Риме именно что-то основное и начальное, а не только те или другие положения и теологумены. Ибо ведь, прежде всего, неприемлемо Папство...

Нужно найти основную болезненную точку в римском опыте. Кажется, ее можно разгадать и показать. Снова здесь пред нами известная неожиданность. В римском сознании не вполне укреплено и выражено чувство, что Христос и по восшествии на небеса реально и непосредственно, хотя и невидимо, пребывает и правит в «исторической» и земной Церкви. Как будто в Вознесении Он ушел и вышел из истории, до «парусии», до возвращения. Как будто история оставлена. Как будто в истории мало что изменилось. Это можно назвать *гипер-*

историзмом. Отсюда потребность и возможность известного замещения Христа в истории – идея «Наместника»... Римское или латинское христианство совсем не однозначно. И нельзя свести все многообразие и всю полноту мистической и богословской жизни в римском христианстве к какой-нибудь одной «идее». И, во всяком случае, папизмом Рим не исчерпывается. Но, вместе с тем, именно папизм есть самое своеобразное в западном чувстве Церкви, в западной «церковности». Папизм свидетельствует о нечувствии Христа в истории. С другой стороны, в нем сказывается преувеличение смысла иерархических харизм. Здесь, своего рода, канонический монтанизм⁶⁸⁷... Во всяком случае, «Ватиканский догмат»⁶⁸⁸ есть не только определение и формула, но и мистическое признание и свидетельство. Папизм есть не только факт канонический, но и мистический... И потому здесь не так важно каноническое или историко-догматическое опровержение, сколько именно глубочайшее преображение самого чувства Церкви, возвращение к полноте христологического видения...

В западном опыте есть большая христологическая неясность. Она связана с общим восприятием истории. Для западного благочестия вообще характерно созерцание Христа в Его евангельском уничижении, в Гефсимании, на Голгофе, в терновом венце. Недостаточно чувствуется Воскресение, победа над тлением и смертью. Самая страсть и смерть Спасителя воспринимается слишком исторически («натуралистически»). И потому Вознесение воспринимается как выход из эмпирии... Здесь главная тема для «объяснения» с Римом... И для Рима путь воссоединения есть путь возврата – возврата к истокам... Это должно быть, прежде всего, преображением догматического сознания и опыта. И заново должны быть пережиты и передуманы все древние темы, темы эпохи древних Вселенских соборов, которые в свое время не были изжиты на Западе...

В римской концепции церковного единства неверно и неприемлемо не только каноническое или юридическое сужение перспектив. Гораздо важнее и опаснее нечувствие всей серьезности раскола и расхождения между Западом и

Востоком. Своего рода, мистическое нечувствие. Отсюда такой примитивизм и упрощение в униональных замыслах и проектах. Можно сказать: не столько чрезмерная требовательность, но именно чрезмерная мистико-догматическая нетребовательность или снисходительность есть неправда Рима и его униональной тактики... Вот именно проблема христианского воссоединения превращается в проблему и задание церковной тактики или дипломатии, пастырской педагогики или «христианской политики» (как выражался Владимир Соловьев). В частности, этот упрек вполне относится к новейшим и современным опытам «восточного обряда»⁶⁸⁹. Здесь есть роковой самообман. Либо действительно обряд остается только обрядом, – тогда никакого «соединения» не происходит, и самый обряд деформируется, превращается или вырождается в церемониал, выдыхается, обесмысливается. Либо обряд воспринимается во всем своем иератическом реализме, – но тогда неминуемо разрываются грани западного или римского самочувствия. В обоих случаях не получается со-единения. Оказывается, что, в действительности, Рим совсем не владеет «восточным обрядом». Это совсем не «обряд», но живая реальность иного не-римского христианства... Больше последовательности и чуткости у сторонников простой латинизации. Это более трезвая точка зрения... Раскол Запада и Востока не в обряде и не только в юрисдикции, но именно в вере и опыте.

4. Основная трудность в учении о Христианском Восстановлении есть трудность о *пределах* или *границах Церкви*. Это вся проблематика св. Киприана Карфагенского. Основную мысль св. Киприана можно так выразить: *каноническая грань Церкви есть, тем самым, и харизматическая*, так что всякая «схизма», тем самым, есть полное выпадение из Церкви. Есть уход из той святой земли, из того святого и священного Града, где бьет святой источник, ключ священной воды, мистический Иордан. Потому у схизматиков только «нечестивая вода» во осквернение, а не во омовение скверны. Сразу за каноническим пределом начинается мир безблагодатный, естественный...

Практические выводы св. Киприана никогда Церковью приняты не были, и правила церковные о воссоединении раскольников и еретиков молчаливо предполагают, что Дух дышит и в сынах противления... Признание «схизматических» таинств нельзя объяснить одной «икономией» – здесь не может быть никакого двусмысленного «прагматизма», никакого «Als Ob»⁶⁹⁰... Однако, вместе с тем, рассуждение св. Киприана вряд ли можно считать опровергнутым. Конечно, его предпосылки нужно сузить и уточнить. Но самая последовательность мысли остается не нарушенной. И бл. Августин в своей полемике с донатистами⁶⁹¹, в сущности, вовсе не так уж далеко уходил от Киприана... Вот почему есть неразрешенное натяжение между догматикой и практикой в данном случае, – натяжение, не противоречие. Церковь свидетельствует, что таинства совершаются и в расколах, и даже у еретиков, – пусть и не во спасение, как разъясняет бл. Августин, но ведь совершаются Духом Святым, который, стало быть, и в схизме остается животворить. Но не объясняет, как это возможно. Не так загадочно, что есть надежда спасения «вне Церкви», *extra Ecclesiam*, – сколько именно этот факт животворящего пребывания Духа единства в схизме. Это основная антиномия в учении о Церкви. И не годится этот антиномический и парадоксальный факт перетолковывать в духе и смысле известной «теории церковных ветвей», *Church-branch-theory*⁶⁹². Это будет совсем незакономерной экстраполяцией. «Теория церковных ветвей» слишком оптимистически и благополучно представляет себе раскол христианского мира. Нет равноправных «ветвей». Вернее сказать: заболевшие ветви не сразу засыхают. Именно в этом основной факт. Каноническое обособление, потеря «соборности», т. е. католической цельности, потускнение и примрачение догматического сознания, даже прямое заблуждение, – вся эта человеческая неправда и неправота еще не останавливает и не преграждает круговращения Духа. Однако это уже не факт каноники, и не может быть учтен для построения «нормальной» схемы Церкви. Это факт сверхканонического исключения, недоведомый пока в истории. Лучше всего сказал об этом Хомяков. «Так как Церковь

земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведаёт только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или *связанное с Нею узами*, которые *Бог не изволил Ей открыть*, предоставляет Она суду великого дня» («Церковь одна», § 2). Да, есть узы неведомые, неразрываемые отступлением и расколом... Но, тем менее подобает успокаиваться и утешаться об этой неведомой связи, небрежя об этом милосердном даре единства. Но нужно стремиться осуществить, раскрыть и исполнить это единство в полноту Церкви, торжествующей в Духе и истине и на земле, и в историческом свидетельстве... С этой точки зрения важнее всякое реальное «общее дело», чем даже прямая постановка вопроса о воссоединении... Ибо всего важнее именно самая реальность единства и верности, хотя и в малом... В этом отношении учено-богословское сотрудничество и взаимность есть несомненно реальный «униональный» акт, поскольку осуществляется солидарность, хотя бы в стремлении к истине Христовой... Вопрос о воссоединении всего целесообразнее ставить именно как вопрос истины, – искать Истину, и Она не только освободит, но и соединит, ибо Истина едина и есть единство...

Для воссоединения *все* в эмпирическом христианстве должно перемениться, – скажем иначе: преобразиться. Воссоединение нельзя мыслить, как соединение нынешних эмпирических реальностей. И в понятии *при*-соединения все же больше точности и четкости, чем в понятии простого соединения. Здесь остается неясным: *кто* соединяется. А *при*-соединение мыслится к *Истине*... Воссоединение возможно только в Духе и силе, во вдохновении и святости. Потому вряд ли к нему придут на богословских конференциях, на съездах иерархов, вряд ли в Лозанне⁶⁹³ и не в Стокгольме... И, если воссоединению суждено совершиться в истории, то, во всяком

случае, это будет уже в эсхатологических сумерках, и в канун Парусии. Ибо это будет уже предварением и предвосхищением потусторонних судеб... Здесь многое неясно и уясняется каждому в его молитвенном бдении и искусе... Этим не ослабляется решительность заповеди: «Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание. Ибо не имеем здесь пребывающего Града, но взыскуем грядущего» (Евр.13:13–14).

Январь 1933

О границах Церкви

Впервые (на англ. яз.): The Limit of the Church // Church Quarterly Review. 1933. Vol. 117. No 233. October. Pp. 117–131. На рус. яз.: Путь (Париж). 1934. No 44. Июль-сентябрь. С. 15–26. Печатается по первому русскому изданию.

Очень нелегко дать точное и твердое определение *раскола* или *схизмы* (различаю «богословское определение» от простого «канонического описания»). Ибо раскол в Церкви есть всегда нечто противоречивое и противоестественное, парадокс и загадка. Ибо Церковь *есть единство*. И все бытие ее в этом единстве и единении, о Христе и во Христе. «Ибо все мы единым Духом во единое тело крестились» (1Кор.12:13). И прообраз этого единства есть Троическое единосущие. Мера этого единства есть *кафоличность* (или *соборность*), когда непроницаемость личных сознаний смягчается и даже снимается в совершенном единомыслии и единокровии, и у множества верующих бывает единое сердце и одна душа (ср. Деян.4:32). Раскол, напротив, есть уединение, обособление, утрата и отрицание соборности. Дух раскола есть прямая противоположность церковности... Вопрос о природе и смысле церковных разделений и расколов был поставлен во всей остроте уже в приснопамятных крещальных спорах III века. И св. Киприан Карфагенский⁶⁹⁴ с неустрашимой последовательностью развил тогда учение совершенной безблагодатности *всякого* раскола, и именно, как раскола. Весь смысл и весь логический упор его рассуждений был в том убеждении, что *таинства установлены в Церкви*. Стало быть, *только в Церкви* и совершаются, и могут совершаться, – в общении и в соборности. И потому всякое нарушение соборности и единства тем самым сразу же выводит за последнюю ограду, в некое решительное *"вне"*. Всякая схизма для св. Киприана *есть уход из Церкви*, из той священной и святой земли, где только и бьет крещальный источник, ключ спасительной воды (*quia una est aqua in ecclesia sancta*, S. Cypr. Apist. LXXI, 2). Учение св. Киприана о безблагодатности

расколов есть только обратная сторона его учения о единстве и соборности... Здесь не место и не время припоминать и еще раз пересказывать доводы и доказательства Киприана. Каждый их помнит и знает, должен знать, должен был запомнить. Они не остыли до сих пор... Историческое влияние Киприана было длительным и сильным. И, строго говоря, в своих богословских предпосылках учение св. Киприана никогда не было опровергнуто. Даже Августин не так далек от Киприана. Спорил он с донатистами, не с самим Киприаном, и не Киприана опровергал, да и спорил он больше о практических мерах и выводах. В своих рассуждениях о церковном единстве, о единстве любви как о необходимом и решающем условии спасительного действия таинств, Августин, собственно, только повторяет Киприана, в новых словах... Практические выводы Киприана не были приняты и удержаны церковным сознанием. И спрашивается: как это было возможно, если не были оспорены или отведены предпосылки... Нет надобности вдаваться в подробности довольно неясной и запутанной истории канонических отношений Церкви к раскольникам и еретикам. Достаточно установить, что есть случаи, когда самим образом действия Церковь дает понять, что таинства значимы и в расколах, даже у еретиков, – что таинства могут совершаться и *вне собственных канонических пределов Церкви*. Приходящих из расколов и даже из ересей, Церковь приемлет обычно *не через крещение*, очевидно подразумевая или предполагая, что они уже были действительно окрещены раньше, в своих расколах и еreseх. Во многих случаях Церковь приемлет присоединяющихся и без *миропомазания*, а клириков нередко и «*в сущем сани*», что тем более приходится понимать и толковать в смысле признания значимости или реальности соответственных священнодействий, совершенных над ними «вне Церкви». Но, если таинства совершаются, то только Духом Святым...

Канонические правила устанавливают или вскрывают некий мистический парадокс. Образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу

начинается «внешний мир»... Св. Киприан был прав: таинства совершаются только в Церкви. Но это «в» он определял поспешно и слишком тесно. И не приходится ли заключать, скорее, в обратном порядке: *где совершаются таинства, там Церковь...* Св. Киприан исходил из молчаливого предположения, что *каноническая граница Церкви есть всегда, и тем самым, граница харизматическая*. И вот, это недоказанное отождествление не было подтверждено соборным самосознанием. Церковь, как мистический организм, как таинственное «Тело Христово» не может быть описана адекватно в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указывает и харизматическую, – и, связуемое на земле, затягивается неразрешимым узлом и в небесах. Но не всегда. Еще чаще: не сразу. В своем сакраментальном или мистериальном бытии Церковь вообще превышает канонические меры. Потому канонический разрыв еще не означает сразу же мистического опустошения и оскудения... Все, что Киприан говорил о единстве Церкви и таинств, может быть и должно быть принято. Но не следует вместе с ним обводить последний контур церковного тела по одним только каноническим точкам...

И здесь возбуждается общий вопрос и сомнение. Подлежат ли эти канонические правила и действия богословскому обобщению? Можно ли предполагать за ними богословские или догматические мотивы и основания? Или в них сказывается, скорее, только пастырское усмотрение и снисхождение? Не следует ли понимать канонический образ действий, скорее, в смысле снисходящего умолчания о безблагодатности, чем в смысле признания реальности или значимости схизматических священнодействий? И потому, вряд ли осторожно привлекать или вводить канонические факты в богословскую аргументацию?.. Это возражение связано с теорией так называемой *"икономии"*⁶⁹⁵ ... В обычном церковном словоупотреблении οἰκονομία есть термин очень многозначный. В самом широком смысле «икономия» охватывает и означает

все дело спасения (ср. Кол.1:25; Еф.1:10; 3:2,9). Вульгата передает обычно: *dispensatio*⁶⁹⁶. В каноническом языке «икономия» не стало термином. Это, скорее, описательное слово, некая общая характеристика, – «икономия» противопоставляется «акривии», как некое смягчение церковной дисциплины, как некое «изъятие» или исключение из «строгого права» (*jus strictum*) или из-под общего правила. И движущий мотив «икономии» есть именно «филантропия», пастырское усмотрение, педагогический расчет, – всегда довод от рабочей полезности. «Икономия» есть, скорее, педагогический принцип, нежели канонический. «Икономия» есть пастырский корректив канонического сознания. И упражнять «икономию» может и должен уже каждый отдельный пастырь в своем приходе, еще более епископ и собор епископов. Ибо «икономия» и есть пастырство, и пастырство есть «икономия»... В этом вся сила и жизненность «икономического» принципа. Но в этом и его ограниченность. Не всякий вопрос может быть поставлен и решен в порядке «икономии»...

Конечно, поскольку речь идет о приобретении заблудших душ для католической истины, о методах их приведения «в разум истины», все действие должно быть «икономическим», т. е. пастырским, со-распинающимся, любовным. Подобаает оставить девяносто девять, и искать заблудшую овцу... Но тем более требуется при этом полная искренность и прямота... И не только в области догматов требуется эта недвусмысленная точность, строгость и ясность, т. е. именно «акривия», – ибо, как иначе достигнуть единомыслия. Точность и ясность необходимы, прежде всего, в мистическом диагнозе. Именно поэтому вопрос о священнодействиях раскольников и еретиков должен быть поставлен и обсужден в порядке самой строгой акривии. Ибо здесь не столько *quaestio juris*, сколько *quaestio facti*⁶⁹⁷, – и вопрос о мистическом факте, о сакраментальной реальности. Речь идет не столько о «признании», сколько именно о диагнозе, – нужно именно *узнать* или *распознать*... Именно с радикальной точки зрения св. Киприана всего менее совместима «икономия» в данном вопросе.

Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодатная пустота, и схизматики вообще и крещены не были, и все еще пребывают в до-крещальном мраке, тем более необходима в действиях и суждениях Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое «снисхождение» здесь неуместно, и просто невозможно, и никакие уступки непозволительны... Можно ли допустить, в самом деле, что Церковь принимает тех или иных раскольников, и даже еретиков, в свой состав *не через крещение* только для того, чтобы облегчить им их решительный шаг... Во всяком случае, это была бы очень опасная и опрометчивая уступчивость. Это было бы, скорее, потворство человеческой слабости, самолюбию и маловерию, – и потворство тем более опасное, что оно создает всю видимость церковного признания схизматических таинств или священнодействий значимыми, и не только в восприятии схизматиков или внешних, но и в сознании самого церковного большинства, и даже властей церковных. И, более того, – этот образ действия потому и применяется, что он создает эту видимость... Если бы действительно Церковь была уверена до конца, что в расколах и ересь крещение *не* совершается, с какою бы целью воссоединяла она схизматиков *без крещения*... Неужели же только для того, чтобы таким образом избавить их от ложного стыда в открытом признании, что они не были еще крещены?.. Неужели же можно такой мотив признать достойным, убедительным и благословным?.. Неужели же это к пользе новоначальных – воссоединять их через двусмысленность и умолчание... На справедливое недоумение, нельзя ли, по аналогии, присоединять к Церкви *без крещения* и евреев, и магометан, «по икономии», митр(ополит) Антоний⁶⁹⁸ отвечал с полной откровенностью: «Ведь все такие неофиты, а, равно, и крещенные во имя Монтана и Прискиллы⁶⁹⁹, и сами не будут претендовать на вступление в Церковь без погружения с произнесением слов: «Во имя Отца» и проч. Такую претензию по неясному пониманию церковной благодати могут иметь только те раскольники и еретики, которых крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного: им очень обидно при обращении в

Церковь становиться на одну доску с язычниками и иудеями. Вот поэтому Церковь, снисходя к их немощи, не исполняла над ними внешнего действия крещения, воздавая им эту благодать во втором таинстве» («Вера и Разум», 1916, № 8–9, с. 887–888). Переписываю эту тираду с горестным недоумением.

Из доводов митр(ополита) Антония, по здравому смыслу, следовало бы сделать вывод, как раз обратный его выводу. Чтобы привести немощных и неразумных «неофитов» к недостающему им «ясному пониманию церковной благодати», тем более необходимо и уместно *«исполнять над ними внешнее действие крещения»*, вместо того, чтобы притворным приспособлением к их *«обидчивости»* подавать им и другим многим не только повод, но и основание обманываться и впредь тем двусмысленным фактом, что их *«крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного»*. И спрашивается, кто дал Церкви это право даже не изменять, но попросту отменять *«внешнее действие крещения»*, совершая его в подобных случаях только умственно, подразумевательно или интенционально, – во время совершения «второго таинства» (над некрещеным...). Конечно, в особых и чрезвычайных случаях «внешнее действие» («форма») может быть даже отменяемо, – таково мученическое крещение кровью, или даже так называемое *baptisma flaminis*⁷⁰⁰. Однако это допустимо только *in casu necessitatis*⁷⁰¹... И вряд ли здесь есть какая-нибудь аналогия с *систематическим* потворством чужой обидчивости и самообману... Если «икономия» есть пастырское усмотрение, ведущее к пользе и спасению душ человеческих, то в подобном случае можно было бы говорить только об «икономии наизнанку». Это было бы нарочитым отступлением в двусмысленность и неясность, – и ради внешнего успеха, так как внутреннего воцерковления «неофитов» не может произойти при таком замалчивании. Вряд ли можно вменять Церкви подобную превратную и лукавую интенцию. И, во всяком случае, практический результат этой «икономии» нужно признать вполне неожиданным: в самой Церкви у большинства сложилось убеждение, что и в расколах есть значимая (хотя и запрещенная) иерархия. Истинное

намерение Церкви в ее действиях и правилах распознавать и различать оказывается слишком трудно. И с этой стороны «икономическое» толкование этих правил нужно признать неправдоподобным...

Еще больше затруднений вызывает это «икономическое» толкование со стороны своих общих богословских предпосылок. Вряд ли можно усваивать Церкви власть и право как бы вменять не-бывшее в бывшее, «превращать ничтожное в значимое» (как выражается проф. Диовуниотис, Ch. R., p. 97), – «в порядке икономии»... Особенно острым оказывается тогда вопрос о возможности принятия схизматических клириков «в сущем сани». В Русской Церкви, приходящие из Римского Католицизма, или из несторианства⁷⁰² и под., принимаются в общение «через отречение от ересей», т. е. в таинстве покаяния. Клирикам отпущение дает епископ, и тем самым снимает лежащее на схизматическом клирике запрещение. Спрашивается: можно ли допустить, что в этом разрешении и отпущении грехов молчаливо (и даже потаенно) совершается вместе и стяжанно крещение, конфирмация, и рукоположение, диаконское или священническое, иногда и епископское, – при том, без *всякой «формы»* или ясного и отличительного «внешнего действия», которое бы помогло заметить и сообразить, какие же таинства совершаются. Здесь двоякая неясность: и со стороны мотивов, и со стороны самого факта. Можно ли, в самом деле, совершать таинства силой одной только «интенции», без видимого действия. Вряд ли. И не потому, что «форме» принадлежит какое-то самодовлеющее или «магическое» действие. Но именно потому, что в тайнодействии «внешние действия» и наитие благодати существенно *нераздельны и неразрывны*... Конечно, Церковь есть сокровищница благодати, и Ей дана власть блюсти и преподавать эти благодатные дары (Церковь есть *ὁ ταμιεύκος τῆς χάριτος*, как говорят греческие богословы). Но власть Церкви не распространяется на самые основоположения христианского бытия... И вряд ли возможно думать, что Церковь вправе, «в порядке икономии», допускать к священнослужению без *рукоположения* глаголемых клириков схизматических

исповеданий, даже не сохранивших «апостольского преемства», восполняя даже не изъяны, но, именно, полную безблагодатность только в порядке власти, намерения и признания, к тому же недосказанного... Не оказывается ли в подобном истолковании и весь вообще сакраментальный строй Церкви слишком растяжимым и мягким?.. И вряд ли достаточно осторожен был даже Хомяков, когда в защиту греческой новой практики принимать возобъединяемых латинян через крещение писал В. Пальмеру так: «Все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. *В какой форме они совершаются, – дело второстепенное.* Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершение православного таинства. В самом факте, *или обряде* примирения, заключается, в сущности (virtualiter), повторение предшествовавших таинств. Следовательно, видимое повторение крещения или миропомазания, *хотя и ненужное*, не имеет характера заблуждения, оно свидетельствует о различии в обряде, но не в понятиях»... (Хомяков. Сочинения. Т. II. 1900. С. 345). Здесь мысль двоится. «Повторение» таинства не только излишне, но и непозволительно. Если же «таинства» не было, но был выполнен раньше «несовершенный еретический обряд», то таинство необходимо *совершить впервые*, и притом, с полной откровенностью и очевидностью. Кафолические таинства, во всяком случае, не только обряды, и можно ли с таким дисциплинарным релятивизмом обращаться с «внешней» стороной тайнодействий...

«Икономическое» толкование канонов могло бы быть убедительным и правдоподобным только при прямых и совершенно ясных доказательствах. Между тем, обычно, оно подкрепляется именно косвенными данными, и всего больше домыслами и заключениями. «Икономическое» толкование не есть учение Церкви. Это есть только частное «богословское мнение», очень позднее и спорное, возникшее в период богословской растерянности и упадка, в торопливом

стремлении как можно резче размежеваться с римским богословием...

Римское богословие допускает и признает, что и в расколах остается значимая иерархия, и даже, в известном смысле, сохраняется «апостольское преемство», так что таинства, при известных условиях, могут совершаться и действительно совершаются у схизматиков и даже у еретиков. Основные предпосылки этого сакраментального богословия были с достаточной определенностью установлены еще бл. Августином. И православный богослов имеет все основания учесть богословие Августина в своем доктринальном синтезе... Первое, что у Августина привлекает внимание, – вопрос о значимости таинств. Августин органически связывает с общим учением о Церкви. Действительность таинств, совершаемых у схизматиков, означает для Августина непрерывность связей с Церковью. Он прямо утверждает, что в таинствах раскольников *действует Церковь*, – одних она рождает у себя, других рождает вне, от служанки, – и именно потому значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь (см.: *V. August. De bapt.* 1,15,23). Значимо в расколах то, что в них *из* Церкви, что и в их руках остается достоянием и святыней Церкви, и через что и они еще с Церковью, *in quibusdam rebus nobiscum sunt*⁷⁰³... Единство Церкви создается двоякой связью: «единство Духа» и «союз мира» (ср. *Еф.4:3*). И вот, «союз мира» разрывается и расторгается в расколе и разделении, – но «единства Духа» в таинствах еще не прекращается. В этом своеобразный парадокс раскольничьего бытия: раскол остается соединенным с Церковью в благодати таинств, это обращается в осуждение, раз иссякает любовь и соборная взаимность. И с этим связано второе основное различие бл. Августина, различие «значимости» (или «действительности», реальности) и «действенности» таинств. Таинства схизматиков *значимы*, т. е. подлинно *суть* таинства. Но эти таинства *недействительны* (*non-efficacia*), в силу самого раскола или отделения. Ибо в расколе и разделении иссякает любовь, – но вне любви спасение невозможно...

В спасении две стороны: объективное действие благодати и субъективный подвиг, или верность. В расколах еще дышит Дух Святой и освящающий. Но в упорстве и немочи схизмы исцеление не исполняется. Неверно сказать, что в схизматических священнодействиях ничто вообще не совершается, – ибо, если признать в них пустые действия и слова, лишенные благодати, тем самым они не только пусты, но превращаются в некую профанацию и зловещий подлог. Если священнодействия схизматиков не суть таинства, они есть кощунственная карикатура. И тогда невозможно ни «икономическое» умолчание, ни «икономическое» покрытие греха. Сакраментальный обряд не может быть только обрядом, пустым, но невинным. Таинство совершается действительно... Но нельзя сказать и того, чтобы таинства *«пользовали»* в расколах. Именно потому, что таинства не суть «магические акты»... Ведь и принимать Евхаристию можно также и «в суде, и во осуждение». Но это не опровергает реальности или «значимости» самого евхаристического таинства... И то же может быть сказано даже о крещении: крещальная благодать должна быть обновляема в непрестанном подвиге и служении, иначе она останется именно «без-действенной». С этой точки зрения св. Григорий Нисский с большой энергией обличал привычку откладывать крещение до смертного часа или до преклонных лет, по крайней мере, чтобы не загрязнять крещальных риз. Он переносит ударение: крещение есть не только конец грешного бытия, но, всего более, начало. И крещальная благодать есть не только оставление грехов, но и дар, или залог, подвига. Имя занесено в воинские списки. Но честь воина в его подвигах, не в одном только звании. И что значит крещение без подвигов...

Не иное что хочет сказать и Августин своим различием «характера» и «благодати». И, во всяком случае, на всяком окрещенном остается некий «знак» или «печать», даже если он отпадет и отступит, и об этом «знаке» или залоге каждый будет истязан в Судный день. Окрещенные отличаются от некрещенных, даже тогда, если крещальная благодать и не расцвела в их подвиге и делах, если всю жизнь свою они

растлили и растратили впусте. Это есть нестираемый след Божественного прикосновения... Для всего сакраментального богословия бл. Августина характерно это ясное различие двух нераздельных факторов сакраментального бытия: благодать Божия и любовь человека. Но совершается таинство благодатью, а не любовью. Однако спасется человек в свободе, а не в насилии, – и потому вне соборности и любви благодать как-то не разгорается животворным пламенем... Остается неясным: как же продолжается действие Духа за канонической оградой Церкви. Как значимы таинства вне общения... Похищенные таинства, таинства в руках похитителей... Позднейшее римское богословие отвечает на этот вопрос учением о действительности таинств *ex opere operato*⁷⁰⁴ (в противоположение: *ex opere operantis, sc. ministri*⁷⁰⁵). У Августина этого различия нет. Но понимал он значимость таинств вне канонического единства в том же смысле. Ведь и *opus operatum*⁷⁰⁶ означает, прежде всего, независимость таинства от личного действия священнослужителя, – совершает таинства Церковь и в ней Христос – Первосвященник. Таинства совершаются по молитве и действием Церкви, – *ex opere orantis et operantis Ecclesiae*⁷⁰⁷. И в *таком* смысле учение о значимости *ex opere operato* должно быть принято... Для Августина не так было важно, что у схизматиков таинства «незаконны» и «недозволены» («*illicita*»), – гораздо важнее, что схизма есть расточение любви... Однако Любовь Божия перекрывает и преодолевает не-любовь человеческую. И в самих расколах (и даже у еретиков) Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие... Может быть, и не следует говорить, что схизматики *еще в Церкви*, – это, во всяком случае, не очень точно и звучит двусмысленно. Вернее сказать: в схизмах продолжает действовать Церковь, – в ожидании таинственного часа, когда растопится упорствующее сердце в тепле «предваряющей благодати», – и вспыхнет, и разгорится воля или жажда соборности и единства...

«Значимость» таинств у схизматиков есть таинственный залог их возвращения в католическую полноту и единство... Сакраментальное богословие бл. Августина не было воспринято

Восточной Церковью в древности, не было воспринято и византийским богословием не потому, что в нем видели или подозревали что-нибудь чуждое или излишнее. Августина вообще не очень знали на Востоке... В новейшее время на православном Востоке и в России нередко учение о таинствах излагали с римского образца, – и это не было еще творческим усвоением августиновской концепции... Современное православное богословие должно осознать и истолковать традиционную каноническую практику Церкви в отношении к еретикам и раскольникам на основе тех общих предпосылок, которые были установлены еще Августином...

Нужно твердо запомнить: утверждая «значимость» таинств и самой иерархии в расколах, бл. Августин нисколько не смягчал и не стирал грани, разграничивающей *раскол и соборность*. Это не столько каноническая, сколько духовная грань, – *соборная любовь в Церкви* или *сепаратизм и отчуждение в схизмах*. И это для Августина, – грань спасения... Ибо, ведь благодать действует, но не спасает вне соборности... (Кстати заметить, – и здесь Августин близко следует за Киприаном, утверждавшим, что не в Церкви и самое мученичество за Христа не пользует)... Вот почему, при всей «реальности» и «значимости» схизматической иерархии, нельзя говорить в строгом смысле о сохранении «апостольского преемства» за пределами канонической соборности. Этот вопрос с исчерпывающей полнотой и с большим проникновением исследован в замечательной статье покойного К. Г. Тернера «Apostolic Succession», в сборнике «Essays on the Early History of the Churches and the Ministry», ed. by H. B. Suite (1918). И отсюда с несомненностью следует, что не может быть принята так называемая Church-branch-theory. Эта теория слишком благодушно и благополучно изображает раскол христианского мира. Сторонний наблюдатель, может быть, и не сразу различит «схизматические» ветви от самого «кафолического» ствола. И, однако, в существе своем «схизма» не есть *только ветвь*. Есть еще и *воля к схизме*... Есть таинственная и даже загадочная область за канонической границей Церкви, где еще совершаются таинства, где сердца

так часто горят и пламенеют и в вере, и в любви, и в подвиге... Это нужно признать, но нужно помнить и то, что *граница реальна, что единения нет...* Хомяков говорил, кажется, именно об этом. «Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и выдает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к Коринфянам) и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые сами от Нее отлучаются. Остальное же человечество или чуждое Церкви, или *связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня*» («Церковь одна», § 2)... И в том же смысле митр(ополит) Филарет Московский решался говорить о Церквях «не чисто истинных». «Знай же – никакую Церковь, верующую, *яко Иисус есть Христос*, не дерзну я назвать ложною. Христианская Церковь может быть токмо *либо чисто-истинная*, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, *либо не чисто-истинная*, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» («Разговор между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко-Российской Церкви», Москва, 1833, с. 27–29). «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства, – говорит митр(ополит) Филарет в заключительном разговоре. – Но я только просто смотрю на нее. Отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожестечение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И, таким образом, я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертью» (с. 135)... Это есть только задание или общая характеристика. В

ней не все ясно и досказано. Но верно поставлен вопрос. Есть много связей, еще не перерванных, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве... И все внимание, и вся воля должна быть собрана и обращена к тому, чтобы истощилось упорство раздора. «Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас» (слова св. Григория Богослова)⁷⁰⁸...

День преп. Сергия 5–18. VII. 1933

Соборность Церкви

Впервые (на англ. яз.): Sobornost: The Catholicity of the Church // The Church of God (ed. by E. L. Mascall). London: Society for Promoting Christian Knowledge. 1934. P. 51–74 (книга была издана по результатам англо-русского симпозиума членов Братства св. Албания и св. Сергия). Повторно опубликована в 1972 г. под названием «The Catholicity of the Church» в 1-м томе Собрания сочинений Флоровского на английском языке (Bible, Church, Tradition (The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. I); Belmont, Mass.: Norland Publishing Company, 1972. Pp. 37–55). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Богочеловеческое единство и Церковь

Христос завоевал мир. Победа эта заключается в том, что Он создал и Свою собственную Церковь. Среди тщеславия и бедности, слабостей и страданий человеческой истории Он положил основание «новой твари». Церковь – дело Христова на земле; она – образ и жилище благодатного пребывания Его в мире. И в день Пятидесятницы Дух Святой сошел на Церковь, которая тогда была представлена двенадцатью апостолами и теми, кто был с ними. Он вошел в мир, чтобы пребывать с нами и действовать более полно, чем когда-либо раньше; «не убо бе Дух Святой, яко Иисусе не у бе прославлен»⁷⁰⁹. Дух Святой сошел раз и навсегда. Тайна эта огромна и неизследима. Он непрерывно живет и пребывает в Церкви. В Церкви мы получаем Духа усыновления⁷¹⁰. Достигая и воспринимая Духа Святого, мы навечно становимся Божиими. В Церкви осуществляется наше спасение; совершается освящение и преображение, *обожение (theosis)* человеческого рода.

Extra Ecclesiam nulla salus [Вне Церкви нет спасения]. Вся категорическая сила и значение этого афоризма заключается в его тавтологии. Вне Церкви нет спасения потому, что *спасение в Церкви*. Ибо спасение есть откровение пути для каждого, кто верует в имя Христово. Откровение же можно найти только в Церкви. В ней, как в Теле Христовом, в ее богочеловеческом организме, постоянно совершается тайна воплощения, тайна «двух природ», нераздельно соединенных. Воплощение Слова включает в себе полноту откровения не только Бога, но и человека. «Ибо Сын Божий стал Сыном человеческим», пишет св. Иринеи, «для того, чтобы человек тоже мог стать сыном Божиим»⁷¹¹. Во Христе, как Бого-Человеке, смысл человеческого существования, не только открыт, но и осуществлен. В Нем человеческая природа усовершенна, она обновлена, воссоздана, заново сотворена. Человеческая судьба достигает своей цели, и отныне жизнь человека, по слову Апостола «сокрыта со Христом в Боге»⁷¹². В этом смысле, Христос есть «последний Адам»⁷¹³, истинный человек. В Нем находится мера и граница

человеческой жизни. Он воскрес, как «первенец усопших»⁷¹⁴, вознесся на небеса и воссел одесную Бога. Слава Его – слава всего человеческого существования. Христос вошел в превечную славу; Он вошел в нее, как Человек, и призвал все человечество пребывать с Ним и в Нем. «Бог же, богат сый в милости, за премногую любовь Свою, ею же возлюбил нас, и сущих нас мертвых прегрешеньми, сооживи Христом... и с Ним воскреси и спосади на небесных во Христе Иисусе»⁷¹⁵. В этом и заключается тайна Церкви как Тела Христова. Церковь есть полнота, τὸ πλήρωμα, т. е. *исполнение*, завершение⁷¹⁶.

В этом смысле св. Иоанн Златоуст объясняет слова Апостола: «Церковь есть исполнение Христа в том же смысле, как голова восполняется телом. Таким образом, мы понимаем, почему Апостол считает, что *Христос*, как Глава, *нуждается во всех Своих членах*. Ибо, если бы мы, многие, не были одной рукой, другой ногой и еще другими членами, то *тело Его не было бы законченным*. Так, Тело Его состоит из всех членов. Это значит, что глава только тогда будет законченной, когда тело будет совершенно, когда все мы крепчайше связаны и укреплены»⁷¹⁷. Объяснение Златоуста повторяет епископ Феофан: «Церковь есть исполнение Христа в том же смысле, как дерево есть исполнение зерна. Все то, что сжато содержится в зерне, получает свое полное развитие в дереве... Сам Он всецел и всесовершен, но человечество Он еще не привел к Себе в конечном совершенстве. Человечество лишь постепенно входит в общение с Ним и так придает новую полноту Его делу, которое, таким образом, достигает всей полноты своего совершенства»⁷¹⁸.

Церковь сама по себе есть полнота; она – продолжение и осуществление богочеловеческого единения. Церковь есть преображенное и возрожденное человечество. Значение этого возрождения и преображения заключается в том, что в *Церкви человечество становится единством*, «единым телом»⁷¹⁹. Жизнь Церкви есть единство и единение. И, конечно же, единство это не внешнее, но внутреннее, сокровенное, органическое. Это единство живого тела, единство организма⁷²⁰. Церковь есть единство не только в том смысле, что она едина и

единственна; она единство, прежде всего, потому, что самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества. *Это-то единство и есть соборность, или кафоличность, Церкви.* В Церкви человечество переходит в другой план, начинает иной образ бытия. Становится возможной новая жизнь, истинная, всецелая и совершенная жизнь, жизнь соборная, «единение духа в союзе мира»⁷²¹. Начинается новое существование, новый жизненный принцип, «якоже Ты, отче во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут ... Да будут едино якоже мы едино есмы»⁷²².

Это тайна конечного единства по образу единства Святой Троицы. Оно осуществляется в жизни и структуре Церкви, это *тайна соборности, тайна кафоличности.*

Внутреннее свойство соборности

Соборность Церкви не есть понятие количественное или географическое. Она совсем не зависит от распространения верующих по всему миру. Универсальность Церкви есть следствие или проявление, но не причина и не основание ее соборности. Всемирное распространение, или универсальность Церкви – только внешний признак, и притом, не совершенно обязательный. Церковь была соборной даже тогда, когда христианские общины были лишь отдельными и редкими островками в море неверия и язычества. И Церковь пребудет соборной до конца времен, когда откроется «тайна отпадения», когда Церковь сократится до «малого стада». «Сын человеческий пришед убо обрящет ли веру на земли?»⁷²³.

Об этом очень правильно выразился митрополит Филарет: «Если город или страна отпадает от вселенской Церкви, последняя все же остается цельным и нетленным телом»⁷²⁴. Здесь Филарет употребляет слово «вселенская» в смысле соборности. Понятие соборности не может измеряться всемирным распространением; универсальность не передает его с точностью. Καθολική от Καθ' ὅλου, означает, прежде всего, внутреннюю цельность и неповрежденность жизни Церкви. Мы говорим здесь о *цельности*, а не только об *общении*, и, во всяком случае, не об эмпирическом общении. Καθολική – не то же самое, что Κατά παντός; здесь не феноменальный или эмпирический план, но ноуменальный, онтологический; он относится к самой сущности, а не к внешним проявлениям. Это мы ощущаем уже в до-христианском употреблении этих слов, начиная с Сократа. Если соборность обозначает также и универсальность, то это, во всяком случае, универсальность не эмпирическая, а идеальная; она предполагает общение идей, а не фактов.

Когда же первые христиане стали употреблять слова Ἐκκλησία Καθολική, то это никогда не означало «Церковь всемирная». Слово это, скорее, подчеркивало православие Церкви, истинность «Великой Церкви», в противоположность

духу сектантского сепаратизма и партикуляризма; здесь выражалась идея целостности и чистоты. Это получило сильное выражение в хорошо известных словах св. Игнатия Антиохийского: «Там, где епископ, там да будет и все множество; так же, как там, где Иисус Христос, там же и соборная Церковь»⁷²⁵. Слова эти выражают ту же мысль, что и обетование «*Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их*»⁷²⁶. Это тайна собрания (μυστήριον τῆς συνάξεως), которую выражает слово соборность. Позже св. Кирилл Иерусалимский объяснил слово «соборность», употребляемое в символе веры в традиционном церковном смысле.

Слово «Церковь» означает «собрание всех в единстве»; потому и называется она «собранием» (ἐκκλησία). Церковь именуется соборной потому, что она распространяется на всю вселенную и подчиняет весь человеческий род праведности, потому также, что в Церкви возвещаются догматы «*в полноте, без пропусков, соборно и совершенно*» (καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς), и еще потому, что «в Церкви лечится и исцеляется род греха»⁷²⁷. Здесь снова соборность понимается как свойство внутреннее. Только на Западе, во время борьбы против донатистов, слово «кафолический» употребляется в смысле «универсальный», в противоположность географическому провинциализму донатистов⁷²⁸. Позже на Востоке слово «кафолический» (соборный) понималось как синоним «вселенского». Но это лишь ограничивало это понятие, потому что привлекло внимание к внешней форме, а не к внутреннему содержанию. Однако Церковь кафолична (соборна) не по причине своего внешнего распространения, или, во всяком случае, не только по этой причине. Церковь соборна не только потому, что она сущность всеобъемлющая, не только потому, что она объединяет всех своих членов, все поместные Церкви, но потому, что она соборна насквозь, в мельчайшей своей части, в каждом своем действии и событии ее жизни. Соборна *природа* Церкви; соборна самая ткань ее тела. Церковь соборна потому, что она – единое Тело Христово; она – единение во Христе, единство в Духе Святом, и единство это является высшей

цельностью и полнотой. Мера соборного единства в том, что «народу веровавшему бе сердце и душа едина»⁷²⁹. Там, где это не так, жизнь Церкви ограничена и сокращена. Онтологическое смешение личностей совершается и должно совершаться в единстве с Телом Христовым; они теряют свою исключительность и непроницаемость. Исчезает холодное разделение на «мое» и «твое».

Возрастание Церкви заключается в совершенствовании ее внутренней цельности, внутренней соборности, в «совершенной целостности»; «да будут совершени во едино»⁷³⁰.

Преображение личности

Соборность Церкви имеет два аспекта. *Объективно*, соборность Церкви означает единство Духа. «Едином Духом мы вси во едино Тело крестихомся»⁷³¹. И Дух Святой, который есть Дух любви и мира, не только воссоединяет разделенных индивидов, но и в каждой отдельной душе становится источником внутреннего мира и целостности. *Субъективно*, соборность Церкви означает то, что она является известным единством жизни, братством или общением, союзом любви, «совместной жизни». Образ тела есть заповедь любви. «Такой любви требует от нас св. Павел, любви, которая связывала бы нас друг с другом, *так, чтобы мы уже не могли бы более быть отделены друг от друга...* Св. Павел требует, чтобы наш союз был бы столь же совершенным, как союз членов одного тела»⁷³². Новизна христианской заповеди любви заключается в том, что мы должны любить ближнего *как себя*. Это более, чем ставить его на один уровень с собой, отождествлять его с собой; это значит видеть самого себя в другом, в любимом, а не в самом себе... Здесь лежит предел любви; любимый есть наше «второе Я» (alter ego), такое «Я», которое дороже нам самих себя... В любви мы сплавляемся воедино. «Свойство любви таково, что любящий и любимый уже не двое, но один человек»⁷³³. Более того: истинная христианская любовь видит в каждом из братьев «самого Христа». Такая любовь требует самоотдачи, совершенного самообладания. Такая любовь возможна только в соборном раскрытии и преображении души. Заповедь соборности дана каждому христианину. Мера его духовного возраста есть мера его соборности. Церковь соборна в каждом из своих членов потому, что соборное целое не может быть построено или составлено иначе, как через соборность своих членов. Никакое множество, каждый член которого обособлен и непроницаем, не может стать братством. Единство может стать возможным только через взаимную братскую любовь всех братьев. Эта мысль очень ярко выражена в хорошо

известном видении Церкви, как строящейся башни (ср. с «Пастырем» Ермы).

Эта башня создается из отдельных камней – верующих. Верующие эти «живые камни»⁷³⁴. В процессе построения они пригоняются один к другому, потому что они гладки и хорошо приспособлены один к другому; они так тесно пригнаны друг к другу, что их грани уже не видны и башня выглядит, как сделанная из одного камня. Это символ единства и целостности. Но заметьте, в такой постройке могут быть употреблены только гладкие, кубические камни. Были и другие камни, красивые, но круглые, и они оказались бесполезны для строительства; они не пригонялись друг к другу, были неподходящи для постройки – *μή ἀρμόζοντες* – и их пришлось поместить около стен⁷³⁵. В древнем символизме «округлость» была знаком отъединения, самодовольства и самоудовлетворения – *teres atque rotundus*⁷³⁶. И, как раз этот дух самоудовлетворения и мешает нам войти в Церковь. Камень должен, прежде всего, сгладиться, чтобы смочь войти в стену Церкви. Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны «отвергнуть себя». Нам нужно справиться со своим себялюбием в духе соборности, дабы смочь войти в Церковь. И в полноте церковного общения осуществляется соборное преобразование личности.

Но самоотвержение и отречение от себя не значит, что личность наша угасает, что она должна раствориться в множестве. Соборность не есть корпоративность или коллективизм. Наоборот, самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное «Я». В этом заключается подобие с Божественным Единством Святой Троицы. В своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства. Отцы Церкви говорили об этом с большой глубиной. На Востоке св. Кирилл Александрийский; на Западе св. Иларий⁷³⁷. В современном русском богословии митрополит Антоний очень правильно сказал: «Бытие Церкви не может быть сравнено ни с чем на земле, потому что на земле

нет единства, но только разделение. Нечто подобное этому есть только на небе. Церковь есть совершенно новое, необычайное и единственное в своем роде бытие на земле, »уникум«, который не может быть определен никакими понятиями жизни мира. Церковь есть подобие Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся единым. Почему бытие это, так же, как и бытие Святой Троицы, ново для ветхого человека и непостижимо для него? Потому что личность в плотском сознании есть бытие самоограниченное, коренным образом противопоставленное каждой другой личности»⁷³⁸. «Таким образом, христианин должен *в меру своего духовного развития* освободиться от создания прямого противопоставления между «Я» и «не-Я», он должен *коренным образом изменить основные свойства человеческого самосознания*»⁷³⁹. В этом, именно, изменении и состоит соборное возрождение духа.

Существуют два типа самосознания и самоутверждения: *обособленный индивидуализм и соборность*. Соборность не есть отрицание личности, и соборное сознание не является ни родовым, ни расовым. Это не общее сознание, не совместимое сознание многих и не *Bewusstsein überhaupt*⁷⁴⁰ немецких философов. Соборность достигается не исключением живой личности, не переходом в план абстрактного логоса. *Соборность есть конкретное единство в мысли и чувстве*. Соборность есть чин, или порядок, или установка *личного* сознания, восходящего до «уровня соборности». Это вершина (telos) личного сознания, осуществляемая в творческом развитии, а не в уничтожении личности.

В соборном преображении личность получает силу и власть выражать жизнь и сознание целого, и это не в качестве безличного средства, а в творческом и героическом действии. Мы не должны говорить: «в Церкви каждый *достигает* уровня соборности», но «*каждый может, и должен, и призван достичь его*». Не всегда и не каждым достигается этот уровень. В Церкви тех, кто достиг его, мы называем Учителями и Отцами, потому что мы слышим от них не только их личное исповедание, но и свидетельство Церкви; они говорят нам из соборной полноты, полноты благодатной жизни.

Священное и историческое

Церковь есть единство харизматической жизни. Источник этого единства скрыт в Таинстве Вечери Господней и в Таинстве Пятидесятницы – единственного сошествия в мир Духа Истины. Поэтому Церковь есть *Церковь апостольская*. Она была создана и запечатлена Духом в двенадцати апостолах, и апостольское преемство является живой и таинственной нитью, связующей всю историческую полноту церковной жизни в единое соборное целое. И здесь мы снова видим две стороны. Объективная сторона есть непрерывное священное преемство, преемственность иерархии. Дух Святой не сходит на землю снова и снова, но пребывает в «видимой», исторической Церкви. И именно в Церкви Он дышит и посылает свои *лучи*. В этом полнота и соборность Пятидесятницы.

Субъективная сторона заключается в верности апостольскому Преданию, жизнь, проводимая в соответствии с этим Преданием, как в сфере истины. Это есть основное требование и постулат православного мышления, и снова требование это предполагает отречение от индивидуалистического сепаратизма; оно настаивает на соборности. Ярче всего соборная природа Церкви видится в том, что опыт ее принадлежит всем временам. В жизни и бытии Церкви время таинственным образом предопределено и превзойдено, оно, так сказать, *остановилось*. Остановилось оно не только в силу власти исторической памяти или воображения, могущего «перелетать через двойную преграду времени и пространства»; оно остановилось властью благодати, которая собирает вместе, в соборном жизненном единстве то, что было разделено стенами, воздвигнутыми с течением времени. Единство в Духе объемлет таинственным, побеждающим время, образом верующих всех поколений. Это, побеждающее время, единство проявляется и раскрывается в опыте Церкви, особенно в ее евхаристическом опыте.

Церковь есть живой образ вечности во времени. Опыт и жизнь Церкви не прерываются и не раскалываются временем. И

это тоже не только благодаря непрерывному сверх-личному току благодати, но и благодаря соборному включению всего того, что было, в таинственную полноту настоящего. Поэтому история Церкви показывает не только последовательность изменений, но и тождественность. В этом смысле общение со святыми является *communio sanctorum*⁷⁴¹. Церковь знает, что это единство всех времен, и соответственно строит свою жизнь. Поэтому она мыслит прошлое не как нечто, чего уже больше нет, а как нечто совершенное, нечто существующее в соборной полноте единого Тела Христова. Таким образом, Предание отражает победу над временем. Учиться из Предания, а *лучше в Предании*, значит учиться от полноты этого опыта Церкви, побеждающего время, опыта, который может узнать и стяжать всякий член Церкви соответственно мере своего духовного роста; в меру своего соборного развития. Это значит, что мы можем научиться из истории, как и из Откровения. Верность Преданию не означает верности прошедшим временам или внешнему авторитету; это живая связь с полнотой церковного опыта. Ссылка на Предание не есть историческое исследование. Предание не ограничивается церковной археологией. Оно и не внешнее свидетельство, которое может быть приемлемо для человека, вне стоящего. Церковь и только она является живым свидетельством Предания; и оно может ощущаться и восприниматься как достоверность только изнутри, в лоне Церкви. Предание есть свидетельство Духа, Его непрерывного Откровения и возвещения благой вести. Для живых членов Церкви здесь не внешний исторический авторитет, а вечный, непрерывный глас Божий – не только голос прошлого, но голос вечности. Вера ищет обоснования не в примере или в наследии прошлого, но в благодати Духа Святого, которая свидетельствует ныне и присно, мир без конца.

Как прекрасно выразил Хомяков, «не отдельные лица, ни множество отдельных лиц внутри Церкви хранят Предание или пишут Писание, но Дух Божий, живущий во всем церковном Теле»⁷⁴². «Согласие с прошлым» есть только последствие верности целому; оно просто выражение постоянства соборного опыта среди изменчивых времен. Для того, чтобы принять и

понять Предание, мы должны жить в лоне Церкви, должны сознавать благодатное присутствие в ней Господа; мы должны ощущать в ней дуновение Духа Святого. Мы поистине можем сказать, что, принимая Предание, мы верой воспринимаем Господа, пребывающего среди верующих; ибо Церковь – Его Тело, не могущее быть от Него отделенным. Поэтому верность Преданию означает не только *согласие* с прошлым, но и *свободу от прошлого*, как от внешнего, формального критерия. Традиция есть не только принцип ограждающий, консервативный; она, прежде всего, принцип возрастания и возрождения. Это не принцип, стремящийся восстановить прошлое, употребляющий его в качестве критерия для настоящего. Такое понимание Предания отрицается и самой историей, и церковным сознанием. Предание есть *власть учительства, potestas magisterii, власть свидетельствовать об истине*. Церковь свидетельствует об истине не по воспоминанию или с чужих слов, но из своего живого и непрерывного опыта, из соборной полноты... В этом состоит «предание веры», *traditio veritatis*, о котором говорил св. Ириней⁷⁴³. Для него оно связано с «подлинным помазанием истины», *charisma veritatis certum*⁷⁴⁴, и «учение апостолов» было для него не столько неизменным примером для повторения или подражания, сколько вечно живым и неистощимым источником жизни и вдохновения. Предание – это постоянное пребывание Духа, а не только запоминание слов. Предание есть принцип *харизматический*, а не исторический.

Совершенно неверно ограничивать «источники учения» Писанием и Преданием, и отделять Предание от Писания, как словесное свидетельство или научение апостолов. Во-первых, и Писание, и Предание даны только внутри Церкви. Только в Церкви и были они восприняты в полноте своей священной ценности и значения. В них содержится истина Божественного Откровения, истина, живущая в Церкви. Этот опыт Церкви не исчерпывается ни Писанием, ни Преданием; он в них только отражается. Поэтому только внутри Церкви Писание живет и оживает, только внутри Церкви оно раскрывается как целое, а не разделенное на отдельные тексты, заповеди и афоризмы.

Это значит, что Писание было дано в Предании, не в том смысле, однако, что оно может быть понято только в соответствии с некой диктовкой Предания, или же, что оно есть записанный отчет исторического предания или словесного научения. Писание нуждается в пояснении. Оно раскрывается в богословии. А это возможно только посредством живого церковного опыта.

Мы не можем утверждать, что Писание является самодовлеющим, и это не потому, что оно было неполным, или неточным, или имело дефекты, а потому, что Писание по самому своему существу не претендует быть самодовлеющим. Мы можем сказать, что Писание – богодухновенное начертание или образ (*eikon*) истины, но не сама истина. Странно сказать, но мы часто ограничиваем свободу Церкви как целого, чтобы способствовать свободе отдельных христиан. Во имя индивидуальной свободы отрицается или ограничивается соборная свобода Церкви. Свобода Церкви сковывается отвлеченным библейским шаблоном ради освобождения индивидуального сознания от тех духовных требований, которые налагает опыт Церкви. Здесь отрицание соборности, разрушение соборного сознания; таков грех Реформации. Дин Индж (Dean Inge) точно сказал о реформаторах: «Их символ веры был назван возвращением к Евангелию в духе Корана»⁷⁴⁵. Если мы объявляем Священное Писание самодовлеющим, то мы лишь подвергнем его субъективной, произвольной интерпретации и, тем самым, отрезаем его от его священного корня. Писание дано нам в Предании. Здесь жизненный, кристаллизующий центр. Как Тело Христово, Церковь мистически первичнее и полнее, чем Писание. Это не ограничивает Писание и не бросает на него тень. Но истина открывается нам не только исторически. Христос явлен нам, и все еще и теперь является не только в Писании; Он неизменно и непрерывно открывает Себя в Церкви, Своем собственном Теле. В первохристианские времена Евангелия еще не были написаны и не могли быть единственным источником познания. Церковь действовала по-евангельски и, более того, Евангелие было рождено в Церкви, в Святой Евхаристии. В

евхаристическом Христе христиане научились познавать Христа евангельского, и образ Его стал им ясен.

Это не значит, что мы противопоставляем Писание опыту. Наоборот, это значит, что мы объединяем их так же, как они были соединены вначале. Не надо думать, что все то, что мы сказали, отрицает историю. Наоборот, история признается во всем своем священном реализме. В противовес внешнему историческому свидетельству, мы ставим на первое место не субъективный религиозный опыт, не уединенное мистическое сознание, не опыт отдельных верующих, а всецелый, живой опыт соборной Церкви, опыт соборный и церковную жизнь. И опыт этот включает в себя также и историческую память; он полон историей. Но память эта не только реминисценция или воспоминание о событиях прошлого. Это видение того, что есть, и того, что свершено, видение мистического завоевания времени, соборности временного целого. Церковь не знает забвения. Благодатный опыт ее становится всецелым в своей соборной полноте.

Опыт этот не исчерпывается ни Писанием, ни устной традицией. *Он не может и не должен исчерпываться.* Наоборот, все слова и все образы должны в нем обновляться, не в психологизмах или субъективных переживаниях, а в опыте духовной жизни. Этот именно опыт есть источник учения Церкви. Однако не все в Церкви восходит к апостольским временам. Это не значит, что было открыто что-то, чего «не знали» апостолы. Не значит это, также, и того, что более позднее менее важно и убедительно. Все дано и открыто в полноте с самого начала. В день Пятидесятницы Откровение было завершено и не допускает никакого дополнения вплоть до Дня Суда и последнего свершения. Откровение не расширилось и даже познание не увеличилось. Церковь знает Христа теперь не больше, чем она знала Его во время апостолов. Но *она свидетельствует о величайшем.* В своих определениях она всегда и неизменно описывает одно и то же, но в этом неизменном образе становятся видимыми все новые и новые черты. Однако, она знает истину не меньше и не иначе, чем знала ее в былые времена. Тожественность опыта есть

верность Преданию. И верность Преданию не помешала отцам Церкви «создавать новые имена» (как выразился св. Григорий Богослов), когда это оказалось нужным для ограждения неизменной веры. Все, что говорилось позже, говорилось из соборной полноты и имеет ту же ценность и ту же силу, что и сказанное вначале. И теперь опыт Церкви еще не исчерпан, но огражден догматами, в которых зафиксирован.

Много есть, однако, такого, о чем Церковь свидетельствует не догматически, а литургически, в символике чинопоследования таинств, в образности молитв и установленном годовом круге воспоминаний и праздников. Богослужбное свидетельство так же действительно, как и догматическое. Конкретность символов иногда даже ярче, яснее и выразительнее любых логических понятий; примером может служить образ Агнца, вземлющего на Себя грехи мира.

Ошибочен и неверен тот богословский минимализм, который выбирает и выделяет «наиболее важное, наиболее достоверное и наиболее обязательное» во всех опытах и учениях Церкви. Это ложный путь и ложная постановка вопроса. Конечно, в исторических установлениях Церкви не все одинаково важно и почитаемо; и в эмпирических действиях Церкви не все даже было одобрено. Есть много и чисто исторического. Однако у нас нет внешнего критерия, чтобы различать одно и другое. Методы внешнего исторического критицизма неподходящи и недостаточны. Только внутри Церкви можно рассудить, что *священно* и что *исторично*. Изнутри мы видим, что является соборным и принадлежит всем временам, и что есть лишь «богословское мнение» или даже просто случайное историческое происшествие. В жизни Церкви важнее всего ее полнота, ее соборная целостность. И в этой полноте больше свободы, чем в формальных определениях навязанного минимума, в котором мы теряем наиболее важное – непосредственность, цельность, соборность.

Один из русских историков Церкви дал очень удачное определение единственности церковного опыта. Церковь дает нам не систему, а ключ; не план Божьего града, а средство войти в него. Кто-нибудь, может быть, и заблудится, не имея

плана. Но все, что он увидит, он увидит без посредника, он увидит непосредственно, для него это будет реальным; тот же, кто только изучил план, рискует остаться вне и на самом деле не найти ничего⁷⁴⁶.

Недостаточность Викентиева канона

Хорошо известная формула Викентия Леринского⁷⁴⁷ *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [то, во что верили, везде, всегда и все] очень неточна в применении к соборности Церковной жизни. Прежде всего, неясно, есть ли это эмпирический критерий или нет. Если да, то «Викентиев канон» оказывается неприменимым и совершенно неверным. Потому что, о каких же *всех* (*omnes*) он говорит? Требуется ли он всеобщего и всемирного опроса всех верующих и даже тех, кто только считает себя таковыми? Во всяком случае, следует исключить всех слабых и бедных верой, всех тех, кто сомневается и колеблется, всех возмущающихся. Но Викентиев канон не дает нам критерия, по которому можно было бы различать и выбирать. О вере возникает множество споров и еще больше их возникает о догмате. Как же нам понимать *всех*? И не оказалось ли бы слишком поспешным, если б мы предоставили все сомнительные пункты решению «свободы» – *in dubiis libertas*⁷⁴⁸ – согласно хорошо известной формуле, ложно приписываемой св. Августину? На самом деле, нет нужды во всеобщем опросе. Очень часто мерой истины является свидетельство меньшинства. Может случиться, что соборная Церковь окажется лишь «малым стадом». Может быть инославных больше, чем православно мыслящих. Может случиться и так, что еретики распространятся повсюду, *везде* (*ubique*), а Церковь окажется загнанной на задний план истории, что она уйдет в пустыню. В истории так случалось не раз, и очень возможно, что еще не раз повторится. Строго говоря, Викентиев канон является тавтологией. Слово *omnes* должно пониматься как относящееся к *православным*. В таком случае, критерий теряет свое значение. *Idem* определяется *per idem*⁷⁴⁹. И о какой же вечности, о каком вездесущии говорит это правило? К чему относятся слова *semper* и *ubique*? К *опыту* ли веры или к *определениям* веры? Во втором случае, канон становится опасной минимизирующей формулой. Ибо ни одно

из догматических определений, строго говоря, не удовлетворяет требованиям *semper* и *ubique* (всегда и везде).

Следует ли нам, в таком случае, ограничиваться мертвой буквой апостольских писаний? Викентиев канон оказывается постулатом исторического упрощения и вредного примитивизма. Это значит, что мы не должны искать внешних, формальных критериев соборности; мы не должны рассекать соборность в эмпирической универсальности. Харизматическое Предание есть воистину вселенское; в полноте своей оно включает в себя всякого рода *semper* и *ubique*, и объединяет всех. Но эмпирически оно может быть и не принято всеми. Во всяком случае, нам не следует доказывать истину христианства посредством «всеобщего согласия», *per consensum omnium*. Вообще, никакой консенсус не может доказать истину. Это было бы случаем острого психологизма, а в богословии ему еще меньше места, чем в философии. Наоборот, истина является той мерой, которой мы можем оценивать достоинство «общего мнения». Соборный опыт может быть выражаем даже малым числом, даже единичными исповедниками веры; и это совершенно достаточно. Строго говоря, для того чтобы признать и выразить истину, нам не нужны вселенские, всемирные собрания и голосования; нам не нужен даже «Вселенский Собор». Священное достоинство Собора заключается не в числе его членов, представляющих свои Церкви. Большой, всеобщий собор может оказаться «разбойничьим» (*latrocinium*), или даже отступническим. А *ecclesia sparsa*⁷⁵⁰ часто своей молчаливой оппозицией, убеждает в его недействительности. *Numerus episcoporum*⁷⁵¹ не решает вопроса. Исторические и практические методы признания священного соборного Предания могут быть различными; созыв Вселенского Собора – лишь один из них, и он не единственный. Это не значит, что созывать соборы и совещания не нужно. Но может случиться, что и на соборе истина будет выражена меньшинством. И, что еще важнее, истина может быть явлена даже и без собора. Мнения Отцов и вселенских Учителей Церкви часто имеют большую духовную ценность и законченность, нежели определения некоторых соборов. И мнения эти не нуждаются в

проверке и принятии «всеобщим согласием». Наоборот, сами они-то и являются критерием, и могут служить доказательством. Об этом Церковь и свидетельствует своим молчаливым *приятием* (*receptio*). Решающая ценность заключается не в эмпирической универсальности, а во внутренней соборности. Мнения отцов принимаются не в качестве формального подчинения внешнему авторитету, а по внутренней очевидности их соборной истинности. Все Тело Церкви имеет право проверки, или, говоря точнее, не только право, но и обязанность *удостоверять*. В этом именно смысле восточные патриархи писали в своем знаменитом окружном Послании 1848 г., что «сам народ» (λαός), т. е. Тело Церкви является «хранителем истины благочестия» (ὕπερασπιότης τῆς θρησκείας). А еще ранее, митрополит Филарет сказал то же самое в своем Катехизисе. На вопрос «существует ли истинная сокровищница священного Предания?» он отвечает: «Все верующие, объединенные священным Преданием веры, все вместе и в последовании, созидаются Богом в единую Церковь, которая и есть истинная сокровищница священного Предания, или, выражаясь словами ап. Павла, «Церковь Бога живого, столп и утверждение истины»⁷⁵².

Убеждение Православной Церкви в том, что «хранителем» предания и благочестия является *весь народ*, т. е. Тело Христово, ни в коем случае не умаляет и не ограничивает власть учительства, данную иерархии. Это значит только то, что данная иерархии власть учительства есть одна из функций соборной полноты Церкви; это власть свидетельства выражения, высказывания веры и опыта Церкви, сохраняющихся во всем ее Теле. Учительство иерархии есть как бы уста Церкви. *De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omni fidelem Spiritus Dei spirat* [мы зависим от слова всех верующих, потому что Дух Божий дышит в каждом верующем]⁷⁵³. Учить «со властью» дано только иерархии. Получили эту власть иерархи не от церковного народа, а от Первосвященника Иисуса Христа, в таинстве рукоположения. Церковь призвана свидетельствовать об этом опыте, который есть духовное видение и неисчерпаем. Епископ в Церкви,

episcopus in ecclesia, должен быть учителем. Только епископ получил полную власть и авторитет, чтобы говорить от имени своего стада. Но, чтобы делать это, епископ должен заключить в себя свою Церковь; он должен выявлять ее опыт и ее веру. Он должен говорить не от себя, а от имени Церкви, *ex consensu ecclesiae*. Это как раз обратное ватиканской формуле: *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* [от себя, а не от согласия Церкви].

Полноту права учительства епископ получает не от своего стада, а от Христа, через апостольское преемство. Но эта полнота власти дана ему для того, чтобы свидетельствовать о соборном опыте Тела Церкви. Этим опытом он ограничен, и поэтому в вопросах веры народ должен судить относительно его учения. Обязанность послушания отпадает, когда епископ отклоняется от соборной нормы, и народ имеет право обвинить и даже сместить его⁷⁵⁴.

Свобода и авторитет

В соборности Церкви разрешается трудная двойственность и напряженность между свободой и авторитетом. В Церкви и не может быть никакой внешней власти. Авторитет не может быть источником духовной жизни. Так и христианский авторитет призывает к свободе; авторитет этот должен не заставлять, а убеждать. Официальное подчинение никоим образом не могло бы содействовать единству духа и сердца. Но это не означает, что каждый получает неограниченную свободу личных мнений. Именно в Церкви «личные мнения» и не должны, и не могут существовать. Перед каждым членом Церкви стоит двойная проблема: он должен, прежде всего, перебороть свою субъективность, освободиться от психологических ограничений, поднять уровень своего сознания до полной его соборной меры. Во-вторых, он должен жить в духовном согласии и в понимании исторической целостности церковного опыта. Христос открывает Себя не для того, чтобы разделить отдельных людей, но Он руководит и не только их личными судьбами. Не к рассеянными овцам пришел Христос, а ко всему человеческому роду, и дело Его осуществляется в полноте истории, то есть в Церкви.

В известном смысле вся история священна. Однако, в то же время, история Церкви трагична. Соборность дана Церкви; осуществление ее есть дело Церкви. Истина постигается трудом и усилием. Преодолеть субъективность и партикуляризм не легко. Основным условием христианского героизма является смирение перед Богом, приятие Его Откровения. Бог же открыл Себя в Церкви. Это и есть конечное Откровение, уже не преходящее. Христос открывает нам Себя не в нашей обособленности, но в нашей взаимной соборности, нашем единстве. Открывается Он как Новый Адам, Глава Церкви, Глава Тела. Поэтому мы должны смиренно и доверчиво войти в жизнь Церкви и стараться в ней найти себя. Мы должны верить, что именно в Церкви осуществляется полнота Христа. Каждый из нас должен встать лицом к лицу со своими трудностями и сомнениями. Но мы верим и надеемся, что трудности эти

разрешатся в объединенном, соборном, героическом усилии и подвиге. Всякое дело товарищества и согласия есть путь к осуществлению соборной полноты Церкви. И это угодно в очах Господних: «Идеже бо еста два или трие собрани во Имя Мое, ту есмь посреде их»⁷⁵⁵.

О воскресении мертвых

Впервые: Переселение душ. Проблема бессмертия в оккультизме и христианстве. Париж: ИМКА-Пресс, 1935. С. 135–167. Печатается по первому изданию.

1. Вечный залог и опору надежда христианская имеет для себя в пасхальной благовестии. Это есть *благая весть о разрушении смерти*. «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного жития вечного начало» (из пасхального канона)... От начала апостольское проповедание было о Воскресшем. Первыми благовестниками были «свидетели Воскресения», самовидцы Слова. Свидетельствовали они о том, что сбылось и совершилось, что было явлено и показано в мире, чего очевидцами были... Возвещали об Иисусе воскресение мертвых... И в том вся спасительная радость Воскресения Христова, что есть оно уже *залог и начаток вселенского воскресения*... Воскресший Христос совоскрешает «всеродного Адама», открывает и обновляет воскресный путь всякой плоти. «И, как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15:22)... Это одна из первых тем древнего правила веры. Достаточно перечесть уже всю эту ослепительную «воскресную» главу в Первом послании ап. Павла к Коринфянам, это подлинное *евангелие воскресения*... И апостол настаивает здесь со всей силой: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо, если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (ст. 13,16). Апостол хочет сказать: самое воскресение Христово обесмысливается, если не было оно вселенским событием и сбытием, если с Главой нераздельно не предвоскресает уже и все Тело... Вне воскресного упования обесмысливается и обессиливается всякая проповедь о Христе. И самая вера в него теряет смысл, становится пустой и напрасной, – не во что было бы веровать... «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна, – вы еще во грехах ваших» (ст. 17)... Вне воскресного упования веровать во Христа было бы все и вотще, было бы только суеверием...

«Ныне же Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших» (ст. 20)... И в этом – *победа жизни*...

2. Все первохристианство живет в этой преисполненной радости о Воскресении, в этом светлом предчувствии последнего исцеления и восстановления всей твари. Пусть яд смерти, взошедший в мир через грех, и обращается еще в тканях и составах человеческого бытия, – безнадёжность смерти уже сокрушена, сила смерти уже истощилась, власть тления уже отменена. И дарована человеческому роду *благодать воскресения*... Новая жизнь уже струится в тканях преображенного мира. Открывается уже таинственная весна благодати, невечерняя весна истины и нетления. «Правда, мы и теперь умираем прежней смертью, – говорит Златоуст, – но не остаемся в ней, и это не значит умирать. Сила смерти в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни... Если же он после смерти оживет, и притом лучшей жизнью, то это уже не смерть, но успение»⁷⁵⁶... И не только веруем или чаем воскресения мертвых, но «отчасти» уже и участвуем в нем, *предвкушаем* его в святых таинствах. В Святейшей Евхаристии подается верующим это священное «*врачевство бессмертия*», как говорил св. Игнатий Антиохийский, – «*противоядие, чтобы не умирать*» (Ad Ephes. 20.2 – τό φάρμακον ἀθανασίας – ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν). Евхаристия есть залог и обручение вечной жизни...

В христианском опыте впервые смерть открывается во всей глубине своего трагизма как жуткая метафизическая катастрофа, как таинственная *неудача человеческой судьбы*... Человеческая смерть не есть только некий «естественный» предел или удел всего преходящего и временного. Напротив, смерть человека вполне противна естеству. «*Бог смерти не сотворил*» (Прем.1:13), – творит Бог для пребывания, а не только для бывания, – не для умирания, но «*во еже быти*»... Смерть человека есть «оброк греха» (Рим.6:23), есть некий изъян и порча в мире. И ныне тайна жизни раскрывается лишь в таинстве смерти... Что же значит для человека умирать?.. Умирает тело, именно тело и смертно, – говорим о «бессмертии души». Прекращается в смерти эта внешняя, видимая и земная,

телесная жизнь. Но по некоему вещему инстинкту уверенно говорим всегда, что *умирает человек...* Смерть *разбивает* человеческое существование, хотя личность человека неразложима и душа его «бессмертна»... Вопрос о смерти есть *вопрос о человеческом теле*, – о телесности человека... И вот, христианство учит не только об этом загробном бессмертии души, но именно о *воскресении тела*. В христианском благовестии о *телесности* человека открывается, что это есть *изначальный и вечный образ человеческого бытия*, – а вовсе не какой-то случайный и придаточный элемент или приращение в человеческом составе... И это было очень трудной новизной в христианском учении. Не только «слово Крестное», не меньше и «слово Воскресное» бывало для эллинов безумием и соблазном. Ибо эллинский мир *телом* всегда, скорее, *гнушался*. И проповедь воскресения могла только смущать и пугать античного человека. Он грезил и мечтал, скорее, о конечном и полном развоплощении. Мировоззрение среднего «эллина» времен первохристианских слагалось под преобладающим влиянием платонических и орфических представлений, и было почти общепринятым и самоочевидным суждение о теле, как о «темнице», в которой пленен и заточен павший дух, – орфическое «σῶμα – σῆμα»⁷⁵⁷. Не пророчит ли христианство, напротив, что этот плен будет вечным, нерасторжимым... Ожидание телесного воскресения больше подобало бы земляным червям, издевался над христианами известный Цельс, – издевался от лица, именно, среднего человека и во имя здравого смысла. Греза о будущем воскресении представлялась ему нечестивой, отвратительной, невозможной. И Бог не творит никогда деяний столь безумных и нечестивых. Он не станет исполнять преступных прихотей и мечтаний, внушенных жалким и заблудшим людям их нечистой любовью к плоти. Цельс так и обзывает христиан – «филосарками», любителями плоти. С сочувствием упоминает Цельс о докетах...⁷⁵⁸ Именно таким и было общее отношение к Воскресному благовестию. Уже апостола Павла афинские философы прозвали «суесловом» именно потому, что он проповедовал им «Иисуса и воскресение» (Деян.17:18,32)...

В тогдашнем языческом мироощущении часто сказывается почти физическая брезгливость к телу, очень поддержанная влияниями с Востока, – достаточно вспомнить и о более позднем манихейском наводнении⁷⁵⁹, захватившем ведь и весь Запад. От бл. Августина знаем, как трудно было и ему от этого «гнушения телом» освободиться... О Плотине его биограф, известный Порфирий, рассказывает, что «он, казалось, стыдился быть в теле», – с этого он и начинает его жизнеописание. «И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца». К чему закреплять надолго этот бранный облик, – и того уже достаточно, что мы его теперь носим! (*Порфирий. О жизни Плотина. I*). Не следует говорить об этом «гнушении телом», как о «спиритуализме». И самая склонность к «докетизму» еще совсем не означает спиритуалистической установки в эллинистическом опыте. Несводимое своеобразие «духовного» еще не было опознано вне христианства. Для стоиков казалось таким простым и вполне естественным приравнивать или отождествлять «Логос» и «огонь», и говорить об «огненном Слове». В манихействе все существующее мыслится в вещественных категориях, свет и тьма в равном смысле, – и тем не менее, силен здесь этот брезгливый пафос воздержания. И то же следует сказать и о всем гностицизме, со всей этой, так для него характерной, игрой чувственного воображения.

И снова на примере бл. Августина, по его собственным признаниям, можно убедиться, как тогда трудно давалось понимание, что есть бытие невещественное. Даже в неоплатонизме есть какой-то непрерывный переход от света умного к свету вещественному... Философский аскетизм Плотина нужно отличать от восточного, гностического или манихейского, и сам Плотин «против гностиков» выступал очень резко. И все-таки, то было различие только в методах и мотивах. Практический вывод в обоих случаях один и тот же – «бегство» из этого мира, исход или «освобождение от тела»... Плотин предлагает такое уподобление. Два человека живут в

одном и том же доме. И вот, один из них бранит строителя и самое строение, ибо воздвигнуто оно ведь из бездушного дерева и камней. Другой же хвалит мудрого архитектора, ибо здание сооружено с великим искусством... Для Плотина этот мир не есть зло, этот мир есть «образ» или отражение высшего, и лучший из образов. Однако от образа следует стремиться к первообразу, стремиться в высший мир из низшего. И славословит Плотин не подражание, но образец... *«Он знает, что настанет время, и он уйдет, и уже не будет нуждаться в доме»...* Именно это и характерно. Душа освободится от связи с телом, *разоблачится* от него, и взойдет тогда в свою подлинную отчизну⁷⁶⁰...

В античном мировоззрении речь идет всегда о *ступенях в непрерывности* единого космоса. Но в этой непрерывности очень строго исчисляется *иерархия* ступеней. И, как бы ни были они между собой «единосущны», «высшие» из них решительно и твердо противопоставляются «низшим». Низшее считается нечистым и низменным. И у античного человека *страх нечистоты* много сильнее, чем *боязнь греха*. Источником и седалищем зла, обычно, представляется эта «низкая природа», тело и плоть, дебелое и грубое вещество. Зло – от осквернения, не от извращения воли. От этой скверны нужно освободиться, внешне очиститься... И вот, христианство приносит новую и благую весть и *о теле также...*

От начала был отвергнут всякий докетизм, как самый разрушительный соблазн, как некое темное противоблаговестие, от Антихриста, «от духа лестча» (ср. 1Ин.4:2,3). Это так живо чувствуется у ранних христианских писателей, у св. Игнатия, у св. Иринея. Тертуллиан поднимается и до подлинного «оправдания плоти», при всей напряженности своего аскетического пафоса, почти до исступления и надрыва (см. его очень интересное рассуждение «О воскресении плоти», отчасти и в его «Апологетике»)... Соблазн развоплощения отведен и отвергнут с полной решительностью уже у ап. Павла. *«Ибо не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью»* (2Кор.5:4)... «Здесь он наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу

плоть» – объясняет Златоуст. «Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное – тело, и иное – смерть; иное – тело и иное – тление. Ни тело не тление, ни тление не тело. Правда, тело тленно, – но не есть тление. Тело смертно, – но не есть смерть. И тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит, снять с себя чуждое, не свое. И чуждое – не тело, но тление... Грядущая жизнь уничтожает и истребляет не тело, но приставшее к нему тление и смерть»⁷⁶¹... Златоуст верно передает здесь неизменное самочувствие древних христиан. «Мы ожидаем весны и для нашего тела», – говорил латинский апологет II века. (Expectandum nobis etiam et corporis ver est)⁷⁶²... Эти слова удачно припоминает и приводит В. Ф. Эрн в своих письмах из Рима, говоря о катакомбах. «Нет слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя, от беспредельной умиренности первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя, пророчествуя нездешнюю, внемирную весну Вечности»⁷⁶³. И это ведь только повторение апостольских слов, применение или раскрытие апостольского образа или подобия. «Так и при воскресении мертвых. Сеется в тлении, восстает в нетлении» (1Кор.15:42)... Земля как бы засеменена человеческим прахом, чтобы силой Божией, произрастить его в великий и последний день. «Наподобие семян, ввергаемых в землю, мы не погибаем, разрешаясь, но, посеянные, воскреснем»⁷⁶⁴. И каждый гроб уже ковчег нетления, – «и мертвый ни один в гробу»... Самая смерть уже озаряется и предозаряется светом победной надежды – оттого так много радости в чинах христианского погребения... И то радость снова не о разрешении, но об уповаемом воскресении... *Ибо имеем упование* (ср. 1Фес.4:13)...

С этим связано и своеобразие христианского аскетизма, в его отличии от нехристианского аскетического пессимизма. Об этом различии хорошо говорит о. П. Флоренский. «То подвижничество основывается на худой вести о зле, царящем над миром; это – на *благой вести о победе*, победившей зло

мира... То дает превосходство, это – святость... Тот подвижник уходит, чтобы уходить, *прячется*; этот уходит, чтобы стать чистым, *побеждает*⁷⁶⁵... Воздержание может быть разным подсказано, обосновано или внушено. И при всем видимом сходстве между *платоническим* аскетизмом и *христианским* (что и создает всегдашнюю опасность смешений, самообманов и подмен), между ними есть коренное различие и в начальных замыслах, и в конечных упованиях... В платонизме о теле господствует именно эта «худая весть», весть о смерти и тлении, – с этим и связаны все эти гадания о «странствиях» или «переселениях» душ. И отсюда – жажда *развоплощения*. С «чувствами» ведется борьба ради полного высвобождения из этого вещественного мира событий... Но в христианском откровении о теле принесена «благая весть» – о грядущем нетлении, преображении и славе, о грядущем преображении всего мира, о вселенском обновлении. И с «чувственностью» борьба ведется здесь не ради освобождения, но, чтобы и тело стало *духовным*. С этим согласуется *надежда воскресения*. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:44)... Здесь все та же антитеза эсхатологических чаяний и пожеланий: «*совлечься*» или «*приоблечься*»...

3. Истина о человеке словно двоится. И некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать *единство человека* в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только «из души и тела», но еще и «в душе и теле»), *во-первых*. И показывать *самобытность души* как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного, *во-вторых*. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии всего менее учитывается именно эта органическая воплощенность души, это *единство воплощенной жизни*. И слишком часто все «учение о душе» строится с таким именно расчетом, чтобы сделать всякое иное «учение о человеке» ненужным и излишним. «Самобытность» души как бытия простого и сверхчувственного изображается, обычно, с такой

чрезмерностью, что становится загадочным и совсем непонятным самое ее «пребывание» в теле, самая возможность ее «воплощения». С этим связана вся эта очень характерная проблематика так называемого «психофизического параллелизма»⁷⁶⁶. Приходится, как бы, складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этот «психологизм» в учении о человеке платонического происхождения. Он связан с молчаливой или замолчанной предпосылкой: *человек есть душа, и быть в теле для него даже и неестественно...* В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. *Так много говорят о «бессмертии души», что забывают о «смертности человека»...* Есть несомненная правда в том «платоническом» (или орфическом) наблюдении, что тело – «темница». И, действительно, слишком часто душа бывает в плену у собственного тела, в плену и во власти всех этих чувственных впечатлений, вожделений, пристрастий. Из этого плена нужно освобождаться. Душа должна становиться и быть «господственным» в человеке. Она должна опознать и осознать самое себя, утвердить свое первородство. Есть «иной» мир «неменяющегося» бытия, и там – подлинная родина и обитель души, а не здесь, в этой юдоли и вихре бывания. В этой *борьбе с чувственностью* была правда платонизма. И многие мотивы этой естественной платонической аскетики были вобраны в христианский синтез, как некое предварение и предвосхищение благодатного опыта... И, однако, остается бесспорным одно: *единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей проверке, есть опыт воплощенной жизни...* Человек *не есть душа* – во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое одно только мы и знаем по опыту. Человек есть некая «амфибия», т. е. *двойное существо...* И вот, с христианской точки зрения, в этом общем суждении о человеке *Аристотель прав против Платона...* В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае, от начала примыкает к Аристотелю. В этом вопросе он,

этот прозаик в сонме поэтов, трезвый среди вдохновенных, оказывается ближе «божественного» Платона... Такое предпочтение со стороны должно казаться совсем неожиданным и странным. Ведь, строго говоря, по Аристотелю, у человека нет, и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне и всецело существо земное. За гробом уже нет человека. Человек смертен насквозь, как и все земное, – и умирает безвозвратно... Но именно в этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удастся показать *единство эмпирического человека*... Человек есть для Аристотеля, прежде всего, некое естественное «существо» или особь, некое «единое живое». И единое именно из двух и в двух, – оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом сопроникновении. В «тело» вещество «образуется» именно душой, и душа только в теле находит свою «действительность».

В своей книге «О душе» Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в раздельности и разделении «души» и «тела» уже не будет человека... Душа есть *"форма"* тела и его «пределы» (τέλος), – есть *»первая энтелехия естественного тела«*. И Аристотель утверждает совершенную *единичность* каждого человеческого существования, данного вот «здесь» и «теперь». Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о «переселениях» или «перевоплощениях» душ, – каждое тело имеет *свою собственную душу*, свой «облик» и «форму»⁷⁶⁷ ... Это антропологическое учение Аристотеля двузачно и двусмысленно. И легко оно поддается самому вульгарному опрощению и превращению в грубый натурализм, когда человек уже вполне приравнивается к прочим животным. Так и заключали о нем иные из древних последователей Стагирита (ср. учение о душе, как о «гармонии» тела). Но сам Аристотель в таком лжеучении не виновен. Для него, во всяком случае, человек есть животное *разумное*, и о Разуме он сказал немало важного и проникновенного...

Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает «душевное» от

«телесного», но в том, что *все индивидуальное* он признает тем самым *преходящим*... Но это есть общее заблуждение эллинской мысли, общее лжеучение всей древней философии. И в этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает *только типическое, и ничего личного*. С этим связан своеобразный скульптурный характер древних философских воззрений. Вечным вся эллинская мысль почитает только этот мир *застывших видений*. В этом смысле А. Ф. Лосев с основанием обозначает всю древнегреческую философию как *скульптурный символизм*. Об этой «скульптурности» античного мировоззрения говорил в свое время еще Гегель (в «Эстетике»)... «На темном фоне, в результате игры и борьбы света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно-прекрасное, гордое и величавое тело – статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои, и мифы, и идеи, все таит под собой эту первичную скульптурную интуицию... Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуализированное Оно, а не живая личность со своим собственным именем... И нет вообще никого. Есть тела и есть идеи. Духовность идеи убита телом, а теплота тела умерена отвлеченной идеей. Есть прекрасные, но холодные и блаженно-равнодушные статуи»⁷⁶⁸...

И вот, в общих рамках такого безличного мировоззрения Аристотель больше других чувствовал и *понимал индивидуальное*... Как то не раз бывало, христианский мыслитель большего мог достигнуть с теми средствами, которые он получал или заимствовал у «внешних философов», – ибо он *больше и большее видел*... Основной замысел Аристотеля в его учении о душе глубоко преображается в христианском истолковании, ибо все понятия начинают больше означать, и за ними раскрываются новые перспективы... Такое преображение аристотелизма мы находим у Оригена, отчасти и у Мефодия Олимпского⁷⁶⁹, а позже у Григория Нисского... Самое понятие «энтелехии», как оно было введено в учение о душе Аристотелем, неузнаваемо преображается в новом опыте

духовной жизни. Разрыв между Разумом, безликим и вечным, и «душой», индивидуальной, но смертной, ибо нераздельно связанной с умирающим телом, был снят и залечен в новом самосознании *духовной личности*... И к этому присоединяется еще обостренное чувство смерти и смертности, – именно, как некой страшной язвы, уже исцеленной Воскресшим Христом...

В середине II века христианской эры был написан первый философский опыт о воскресении, книга «О воскресении мертвых» Афинагора Афинянина⁷⁷⁰, философа христианского. Из многих доводов, которые он здесь приводит, особенного внимания заслуживает именно эта ссылка на единство и целостность человеческого состава. К будущему воскресению Афинагор заключает именно от этого факта единства: «Ни природе души, самой по себе, ни природе тела отдельно не даровал Бог самостоятельного бытия и жизни, но только людям, состоящим из души и тела, чтобы с теми же частями, из которых они состоят, когда рождаются и живут, по окончании сей жизни достигали общего конца; *душа и тело в человеке составляют одно живое существо*»... Человека уже не будет больше, подчеркивает Афинагор, если нарушится полнота этого состава, – тем самым нарушится и тождество индивида. *Неразрушимость души должна соответствовать устойчивости тела* (пребывание его в его собственной природе). «Существо, получившее ум и рассудок, *есть человек, а не душа сама по себе*. Следовательно, человек всегда должен оставаться и состоять из души и тела. И это невозможно, если не воскреснет. *Ведь, если нет воскресения, то не останется природа человеков, как человеков*»⁷⁷¹... В этом рассуждении важна уже эта спокойная отчетливость в противоположении двух терминов-символов: «человек» и «душа сама по себе»... И, вместе с тем, все время оттеняется *момент тождества*... Здесь именно и заложена наибольшая философская трудность⁷⁷²...

Воскресение никак не означает простого возврата или повторения – «о вечном возвращении» учили, напротив, некоторые стоики (об этом ниже). Воскресение есть, вместе, и преображение – не только возврат или восстановление, но и

возвышение, переход к лучшему и совершенному. «И еже сееши, не тело будущее сееши, но голо зерно... Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:37,44). Тем самым предполагается известное изменение в воскрешаемых или воскресающих. Как мыслить это «изменение», чтобы им не было затронуто или умалено вот это «тождество»?.. У ранних писателей мы встречаем простое свидетельство о тождестве без каких бы то ни было философских подробностей. Различение у апостола тела «душевного» (σῶμα ψυχικόν) и тела «духовного» (σῶμα πνευματικόν) нуждалось в дальнейшем раскрытии и объяснении (ср. сопоставление «тела смирения» и «тела славы», Флп.3:21). И в эпоху обострившихся споров с докетами и гностиками обстоятельный и отчетливый ответ стал неотложным. Его попытался дать Ориген. Этот ответ не всеми был принят. И был резко поставлен вопрос, насколько верен Ориген учению и преданию Церкви. Впрочем, и он сам предлагал свое объяснение не как «учение» Церкви, но как личное богословское «мнение». Ориген подчеркивает, что и в смерти остается нетронутым и неповрежденным "облик" человека. Он употребляет при этом многозначное греческое ἥϊδος... И понимает при этом: душа, как жизненный образующий принцип тела, – как «энтелехия» и «предел» его. Это есть как бы строящая сила тела, некоторое семя, способное к прорастанию, – Ориген и сам употребляет эти термины: ratio seminalis, λόγος σπερματικός⁷⁷³... Тело, погребенное в земле, распадается, как и семя посеянное. Но в нем не погасает эта растительная сила, и она в подобающее время, по слову Божию, восстановит и все тело, как и из зерна произрастает колос... Есть некая потенциальная телесность, сопринадлежащая каждой душе, и каждому по особому... Во всеобщем воскресении она раскроется и осуществится в актуальном теле славы... Это *единство* жизненного начала или «семянного слова» Ориген считает достаточным для сохранения индивидуального тождества и непрерывности человеческого существования. Все же свойства теперешних тел изменятся, и будущее тело будет построено из другого, из «лучшего», из «одухотворенного» вещества⁷⁷⁴ ... В

эсхатологических воззрениях Оригена много спорного, но в данном случае его мысль вполне ясна. Ориген настаивает, что *непрерывность индивидуального существования достаточно обеспечивается тождеством оживотворяющей силы*. Стало быть, *нумерическое тождество материального состава еще и не необходимо...* Острота вопроса не в том, что Ориген отвергает вещественность «духовных» тел воскресения, но в том, как он представляет себе само строение телесного организма. И вот, для него «само тело» есть именно этот «облик» или «семянное слово» тела, его растящая и строительная сила. В данном случае он твердо держится именно Аристотеля. Его «облик» вполне соответствует «энтелехии» у Аристотеля, и ново здесь только это признание неразрушимости индивидуального облика или начала, т. е. самого «начала индивидуации». Это и дает возможность строить учение о воскресении. Principium individuationis и есть «principium surgendi»⁷⁷⁵. В данное определенное или «собственное» тело и вещественные частицы сочетаются и строятся именно душой, которая их и «образует». Потому, из каких бы частиц не строилось тело воскресения, самое тождество психо-физической индивидуальности не нарушится и не ослабеет, ибо неизменной останется эта, производящая его, сила. Это именно вполне по Аристотелю: душа и не может быть не в своем теле⁷⁷⁶... Такое мнение повторялось не раз и позже, именно под влиянием Аристотеля; и в современном римско-католическом богословии остается приоткрытым вопрос, насколько признание вещественного тождества тела воскресения с телом умирания принадлежит к существу воскресного догмата⁷⁷⁷...

И здесь не столько вопрос веры, сколько метафизического толкования. Можно даже думать, что в данном случае Ориген и передает не свое, но принятое или приемлемое мнение. Более того, эта «аристотелическая» теория воскресения с трудом сочетается с допущением так называемого «предсуществования душ», и с этой приспособленной от стоиков схемой сменяющихся и возвращающихся миров. Нет полного соответствия и между этим учением о воскресении и учением о

«всеобщем восстановлении» или апокатастасисе⁷⁷⁸. У св. Григория Нисского это расхождение отдельных оригеновских идей становится вполне очевидным... Возражения главного противника Оригена в данном вопросе, св. Мефодия Олимпского, сводятся к критике самого понятия «облика». В понимании Мефодия тождество «облика» еще не обеспечивает личной непрерывности, если материальный субстрат будет совсем иной. Этим предполагается другое представление о соотношении «образа» и «материи», чем у Оригена⁷⁷⁹. К Мефодию, в данном случае, примыкает и св. Григорий Нисский.

Св. Григорий Нисский в своем эсхатологическом синтезе старается соединить оба воззрения, совместить «правду» Оригена с «правдой» Мефодия. И его построение имеет исключительный интерес и важность⁷⁸⁰... Григорий Нисский исходит от эмпирического единства или соприкосновения «души» и «тела», его распадение есть смерть. И оставленное душой, лишенное своей «жизненной силы», тело распадается, нисходит и вовлекается в общий круговорот веществ. Вещество же вообще не уничтожается, умирают только тела, но не самые элементы. И мало того, в самом распадении частицы распавшегося тела сохраняют на себе некие знаки или следы своей бывшей принадлежности к определенному телу, своей сопринадлежности данной душе. В самой душе также сохраняются некие «знаки соединения», некие «телесные признаки» или отметы. И душа своей «познавательной силой» остается и в смертном разлучении при элементах своего разложившегося тела. В день воскресения каждая душа распознает свои элементы по этим признакам и отметам. Это и есть «облик» тела, его «внутренний образ» или «тип». Процесс этого восстановления тела св. Григорий сравнивает с проращением семени и с развитием самого человеческого зародыша. От Оригена он решительно отступает в вопросе о том, из какого вещества будут построены тела воскресения. Если бы они построились из новых элементов, то «было бы уже не воскресение, но создание нового человека». Воскресающее тело перестраивается именно из прежних элементов, озаменованных или запечатленных душой во дни плоти ее, –

иначе будет попросту другой человек... Тем не менее, воскресение не есть только возврат и не есть вовсе какое-нибудь повторение нынешнего существования. Такое «повторение» было бы, действительно, «каким-то нескончаемым бедствием». В воскресении какой-то человеческий состав восстанавливается не в нынешнем, но в «изначальном» или «древнем» состоянии. О каждом отдельном человеке было бы точнее даже и не говорить вовсе, что «восстанавливается». Скорее – впервые только и приводится в то состояние, в каком быть ему надлежит, в каком был бы, если бы не стряслось в мире греха и падения, – но в каком, однако, не бывал и не был в этой тленной, превратной и преходящей жизни здесь. И все в человеческом составе, что связано с этой нестойкостью, с возрастами, и сменой, и дряхлением, восстановлению никак не подлежит. Воскресение есть, таким образом, не только и не столько возврат, сколько *исполнение*. Это есть некий *новый образ* существования или пребывания человека, – именно *пребывания*. Человек воскресает для вечности, самая форма времени отпадает. Потому и в воскресающей телесности упраздняется текучесть и изменчивость, и вся полнота ее как-то стягивается или «сокращается». Это не только *апокатастазис*, но и *рекапитуляция*... Отпадает лукавый излишек, – то, что приразилось иросло от греха. Полноты личности это отпадение не ущемляет, ибо этот излишек к строю личности и не принадлежит. Восстанавливается в человеческом составе, во всяком случае, не всё. И материальное тождество тел воскресающих и умирающих, для св. Григория Нисского означает, скорее, только *реальность прожитой жизни*, которая стяженно должна быть вобрана и в загробное существование. В этом он расходится с Оригеном, для которого эмпирическая жизнь на земле представлялась только преходящим эпизодом...

Но и для св. Григория основным в воскресении было именно это *тождество облика* (или вида), т. е. единство и непрерывность индивидуального существования. Он применяет все ту же мысль Аристотеля о *единичной и неповторимой связи души и тела*... Загробный путь человека, в понимании св.

Григория Нисского, есть путь очищения, и, в частности, *телесный состав человека очищается и обновляется* – в этом круговращении природы, точно в некоем плавительном горне. И уже поэтому восстановится обновленное тело... Св. Григорий называет смерть *«благодетельной»*, и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброк греха, но сразу же – и *врачевание*... Бог в смерти как бы переплавляет сосуд нашего тела. Свободным движением согрешившей воли человек вступил в общение со злом, и к нашему составу примешалась некая отравка порока. И вот теперь, подобно некоему скудельному сосуду, человек в смерти снова распадается, и тело его разлагается, чтобы по очищении от воспринятой скверны снова быть возведенным в первоначальный состав, через воскресение. Так, самая смерть оказывается органически сопринадлежащей к воскресению, – это есть некий таинственный и пламенный закал ослабевшего человеческого состава. Через грех эта психофизическая двойственность человека оказалась нестойкой и неустойчивой, – это и значит, что человек стал смертен, омертвел и умер. В смертности, однако, он уже отчасти врачует от этой нестойкости. Но только Воскресение Христово вновь оживотворяет человеческую природу и делает всеобщее воскресение возможным⁷⁸¹... Основная и первохристианская интуиция в учении о человеке есть именно *интуиция его воплощенного единства*. Потому судьба человека исполниться может только в воскресении, и в воскресении всеобщем...

4. Самое понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. Эту перемену можно было бы так описать или обозначить. В античном мировоззрении то есть *скульптурная единичность*, – неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. И в христианском опыте то есть *единичность прежитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со стороны. Ибо в одном случае – единичность *вневременная*, и в другом – единичность *временная*... И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, – временное есть неизбежное и уходящее.

Бывающее никак не может стать пребывающим – что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не «бывает» вообще, но «есть», т. е. именно стоит *вне времени...*

В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время...* Судьба человека решается и исполняется *в развитии – не в подвиге*. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка – не творческого задания*. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени *ничто не совершается*. Во времени *только открываются* (или, вернее сказать, *только приоткрываются*) вечные и недвижные реальности. В этом смысле и назвал Платон время «неким подвижным образом вечности» (Тимей, 37 d, – εἰκὼν κινήτων τινὰ αἰώνος ποιῆσαι). Платон имеет в виду астрономическое время, т. е. *круговращение небес*, счисляемый образ пребывающего единства. Всякое поступание здесь исключается. Напротив, время «подражает вечности» и «круговращается по законам числа», чтобы «уподобиться» вечному сколь возможно (38 a, b)... Здесь характерны эти оттенки – «отражение», «уподобление»... В античном понимании основная категория временного существования есть именно отражение, но не сбытие⁷⁸²... Ибо все, чему достойно «быть», воистину уже и «есть» наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей недвижности вневременного, и нечего прибавить или присоединить к этой самодовлеющей полноте. И потому, *все происходящее есть, тем самым, и преходящее...* Все завершено, и нечему совершаться... Потому и становится часто таким нестерпимым и тягостным бремя времени для античного человека, именно этот «круг» возникновений и концов. В античном сознании нет чувства *творческого долга*. И высшим объявляется, напротив, это «бесстрастие» или даже «равнодушие» мудреца, которого не

занимают и не тревожат перипетии временного процесса. Он знает, что все совершается по вечным и божественным «законам» и мерам, учится сквозь смуту бывания созерцать недвижную и вечную гармонию или красоту целого. Античный человек *во времени мечтает о вечности*, – мечтает о бегстве из этого мира, – в мир недвижный, в мир недвижных созерцаний. Отсюда так часто в античности это чувство *обреченности*, чувство бессилия и бесцельности. Дальше добродетели *терпения* античная этика не простирается, и слишком редко и слабо пробивалось тогда подлинное чувство *ответственности*... Дальше и выше понятия *судьбы* античная мысль не продвинулась⁷⁸³... Многие и до сих пор продолжают жить в таком античном и дохристианском чувстве времени, принимая и выдавая платонизм или стоицизм за христианство.

Именно с этим дефективным чувством времени связано одно очень и очень навязчивое недоразумение. Кажется невероятным, что судьба человека может окончательно решиться в «этой жизни», что он может сам ее навеки решить в этих своих повседневных и прозаических поступках и преступлениях. Все эти и здешние дела или деяния ведь так ничтожны и малы «по сравнению с вечностью». Не есть ли это только некое «бесконечно малое», по сравнению с бесконечностью вечной судьбы? Именно отсюда так часто делается догадка к другим существованиям человека, когда и где открывается больше для него возможностей и просторов... Все такие рассуждения следует назвать попросту наивными. Они отстают от нашего повседневного опыта. Значимость «событий» нашей жизни определяется ведь не столько их формальной и мерной длительностью или продолжительностью, сколько их внутренним смыслом и содержанием. Поэтому в своем внутреннем и творческом самоопределении мы и не связаны формальной схемой времени. В познании и любви мы выходим за пределы времени, осуществляя сверхвременное во временном. Тогда и самые события во времени оказываются воистину «неким подвижным образом пребывающей вечности», – но не в том смысле, что у Платона... Во временном не только обнаруживаются какие-то просветы в вечное, и явлением

вечного обличается ничтожество или мнимость временного... Бывающее существенно причащается сущему, и не в порядке проявления, но в порядке *осуществления*, и осуществления *навек*... И есть у нас это мужественное и обязывающее, трезвое и вещное *чувство творческой необратимости*. Доступна каждому и эта прозорливая скорбь о *невозвратном прошлом*, и прямо – о *потерянном мгновении*. Все это свидетельствует о том, что эти «мгновения» не так ничтожны, что они таинственно *соизмеримы с вечностью*. Грубо говоря, «одной жизни» вполне достаточно, чтобы творчески решить свою судьбу, чтобы сделать *свой выбор*. И, во всяком случае, никакое сложение мгновений не приблизит этот, всегда конечный, итог к бесконечному мерилу, если только уже и отдельное мгновение не восприимчиво к сверхвременному наполнению, не соизмеримо с вечной полнотой. Во всяком случае, не через сложение конечных моментов можно преодолеть эту связанность конечностью. Есть у каждого человека *только одна жизнь*, непрерывная в тождестве воли и сознания, именно – *в тождестве личности*. Эта таинственная полупрямая человеческой жизни и судьбы уходит от рождения именно в вечность. Есть в ней разные этапы: «внешняя» и воплощенная жизнь; период загробного разлучения и ожидания, который есть период ожидания и для прославленных святых, ибо и они все еще только «чают воскресения мертвых»⁷⁸⁴; таинство последнего воскресения и суда: «*жизнь будущего века*»... Но в смене этих этапов раскрывается именно единая судьба, слагается и растет единая личность, – к чему бы она ни росла, «в воскресении *живота*» или «в воскресении *суда*»... Это кажется и теперь многим из нас невероятным и неправдоподобным просто потому, что наше чувство времени еще не достаточно окрещено в родниках христианского опыта, и в нем слишком часто мы остаемся неисправимыми эллинами...

Временная перспектива для древнего человека всегда замкнута и ограничена, и высший символ для него есть *к себе возвращающийся круг*. И потому поток времени в его представлении как-то разделяется в смену замкнутых циклов. Именно с этим связана идея *вечных возвращений*. Под этой

причудливой формой и античный мир предчувствовал тайну воскресения... О повторяющихся циклах впервые учили, кажется, пифагорийцы. «Если верить пифагорийцам, то, по прошествии некоторого времени, я опять с этой палочкой в руках буду вам читать, а вы все так же, как теперь, будете сидеть передо мной, и не иначе будет обстоять со всем остальным». Так впоследствии передавал пифагорийское учение Евдем⁷⁸⁵... Здесь характерна именно эта *точность повторения*. Самое повторение связано с круговым характером мировых движений. В таком же смысле говорит о последовательных воплощениях и «круговращениях» и Платон в своем «Федре». Но полное развитие эта схема получает только позже, у стоиков. Стоики учили о такой всеобъемлющей «периодической палингенесии всяческих», в которой и индивидуальное в точности воспроизводится, – еще Зенон учил, что не только мир вновь вернется в том же образе, но вернется и тот же Сократ, как сын того же Софрониска и той же Фенареты, и т. д. Это повторяют впоследствии и Марк Аврелий, и Посидоний⁷⁸⁶. Это повторение происходит именно в космическом объеме и размахе, «возвращается» весь мир, стоики так и говорили – о «восстановлении всяческих», ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Впрочем, полного совпадения не достигается, – есть ведь нумерическое различие. Однако никакого движения вперед все-таки нет – все возвращается «в том же образе», ἐν ᾧ ἔσμεν σῆμα. Получается, действительно, некое жуткое космическое *perpetuum mobile*⁷⁸⁷, – точно карикатура какая-то на воскресение... Индивидуальное существование здесь без остатка включено в космическую схему, человек отдан и оставлен во власти космических ритмов и «звездного течения» (что греки именно и называли «судьбой», ἡ ἐίμαρμένη)...

Страшна здесь и пугает именно безысходность, невозможность подлинной новизны, кошмар извечной определенности, эта замкнутость каждого существа, кто в чем рожден и как кто начал быть. Страшит именно это отсутствие действительной истории, отсутствие поступательных перспектив⁷⁸⁸... «Круговращение и переселение душ ведь не

есть история, – остроумно замечает Лосев. – Это – история, построенная по типу астрономии, это – вид астрономии»⁷⁸⁹... В христианстве меняется самое чувство времени, самочувствие человека во времени. Время начинается и кончается, но в нем совершается творческая и необратимая судьба. И самое время существенно единично. Всеобщее воскресение и есть последний предел этого единого времени, этой единой судьбы всего тварного мира, – *вселенская полнота сроков, – кафолическое исполнение времен*⁷⁹⁰ ...

Не в том только отличие христианского чувства времени от античного или эллинского, что замкнутой схемой круговращения теперь противопоставляется символ прямой линии, луча или стрелы, простирающейся в неопределенную и неограниченную даль. Временной ряд в христианском понимании не есть эта «дурная бесконечность» не достигающего поступания или движения. Это не античное ἄπειρον, противопоставленное античной же мере или «пределу», τό πέρας. В христианском чувстве времени это античное натяжение между «пределом» и «беспредельным» снимается и преодолевается. Ибо самый вопрос стоит иначе.

Диалектика «беспредельного» и «предела» есть, в сущности, диалектика «материи» и «формы». Это есть «проявление» вечных форм, отпечатывающихся в бескачественном и потому вполне страдательном «подлежащем», в «материи». И этой диалектике в христианском опыте противопоставляется нечто большее. Открываются просторы подвига и новотворчества. И конкретность задачи вносит изнутри определенность и оформленность во временной ряд, сообщает ему некую внутреннюю меру и стройность. И именно конкретность исторической темы изнутри связывает текущее время в живое и органическое целое. И это не анатомическое единство, не единство схемы или скелета. Это есть именно единство жизненное, органическое или физиологическое... Об этом очень отчетливо говорил св. Григорий Нисский. «Когда человечество достигнет своей полноты, тогда непременно остановится текущее это движение естества, достигнув необходимого предела, и место сей жизни

заступит другое некое состояние, определенное от нынешнего, протекающего в разрушении и рождении... Когда естество наше в соответственном порядке и связи совершит полный оборот времени, тогда непременно остановится и сие текущее движение, создаваемое преемством рождаемых. Наполнение вселенной сделает уже невозможным дальнейшее возрастание в большее число, и вся полнота душ из состояния невидимого и рассеянного возвратится тогда в собранное и видимое, и те же стихии вновь сойдутся между собой в ту же связь»... *Это и есть воскресение*⁷⁹¹... Терминология у св. Григория привычная, язык «внешних философов», но слова звучат по-другому... Время остановится, смена прекратится некогда. Оба все некогда сбудется и совершится, что может и что должно совершиться или осуществиться вновь. Посев созреет и взойдет... Св. Григорий говорит здесь именно о *внутреннем исполнении истории*... И весь процесс мыслится, как *единый и единичный*. Никакое «повторение» или «возвращение» невозможно, ибо нет пустого времени, и нет нескончаемого астрономического времени или круговращения небес. Есть только единый и конкретный процесс становления твари, растающей в вечность... Воскресение мертвых есть единый и единичный раздел в судьбах всего мира, всего космоса. Единый для всех и последний, – *вселенский и католический итог*... И «по ту сторону» простирается уже иное, грядущее Царствие, «жизнь будущего века»... Чаемое остается, потому, и недоведомым. «Еще не знаем, что́ будем» (1Ин.3:2). То будет новое Откровение. Воскресением откроется Царство Славы⁷⁹². Тогда наступит «Благословенная Суббота» и для всей твари, «сей упокоения день», таинственный «осмый день» Царствия. Тогда «Пасха нетления» распространится на весь мир. «Вся тварь обновится и станет духовной, станет обиталищем невещественным, нетленным, неизменным и вечным. Небо станет несравнимо более блестящим и светлым, чем теперь оно видится, и совсем обновится. Земля воспримет новую неизреченную красоту, и оденется в многообразные неувядаемые цветы, светлые и духовные. Солнце будет сиять в семь раз сильнее, чем теперь, и весь мир сделается

совершеннейшим паче всякого слова. Станет духовным и божественным, соединится с умным миром, окажется неким мысленным раем, Иерусалимом Небесным, некрадомым наследием сынов Божьих»⁷⁹³...

И, однако, – за *воскресением мертвых* следует *Страшный Суд*... И внутри самого Воскресения сохраняется эта строгая двойственность «жизни» и «осуждения»... В этом новая трудность и «соблазн» для разума... Здесь мы снова на грани ведомого и неведомого. Здесь снова приоткрывается эта тайна двоящейся свободы... *Апокатастазис естества не отменяет свободы воли*... И воля не может быть склонена принудительно, она должна подвигнуться «причинностью через свободу», подвигнуться изнутри любовью. Это вполне понимал и св. Григорий Нисский. Но именно здесь всего яснее сказывается вся ограниченность эллинского интеллектуализма. Очевидность представляется достаточным условием для склонения или обращения воли. И перед лицом явленной Истины и Правды уже не будет возможным заперательство или противление лукавой воли. Все обличится... За этим стоит именно это типическое эллинское отождествление «греха» и «неведения». В действительности же, соотношения много сложнее. И есть темная глубина в падшем духе, которой не разрешает никакая очевидность... Воцерковленное сознание эллинизма должно было пройти еще долгую и трудную школу аскетизма, аскетического самопознания и самоиспытания, чтобы освободиться от этой интеллектуалистической наивности.

И у преп. Максима Исповедника мы встречаем уже новое, переработанное и углубленное, истолкование апокатастазиса... Вся природа, или естество, будет восстановлена. Но потухшие души и в самом созерцании Божества останутся недвижимыми... Это таинственно и непостижимо, и для рассудка вовсе не убедительно... Но убедительно для любящего сердца. Ибо любовь есть только во взаимной свободе⁷⁹⁴... В воскресении восстанавливается цельность творения. Но грехи и зло имеют свое седалище в воле. Эллинское сознание отсюда заключало о нестойкости зла, которое должно само собой рассеяться, от внутренней ограниченности и немощи. Напротив, христианский

опыт свидетельствует о недомыслимой косности и упорстве воли... С этим и связан таинственный парадокс покаяния. Упорствующий грех и во всеобщем восстановлении останется неисцеленным. Но грех раскаянный оставляется «в едином часе»... И для этого не нужны ни долгие странствия, ни переселения души, весь этот притязаемый путь природных превращений. Не нужны они, но они и бессильны... Больше значит капля слезная, если от сердца, и лепта вдовицы... Ибо грех и зло не от внешней нечистоты, не от природной скверны, но от внутренней неверности, прежде всего, от извращения воли... Потому только во внутреннем делании и подвиге разрешается грех... Благодать врачует волю только «в таинстве свободы»...

5. Всеобщее воскресение есть *исполнение Церкви*... И в Церкви уже действуется и ныне... В духовном опыте Церкви и в общении таинств предоткрывается тайна будущей жизни, и предначинается «отчасти» и самое уповаемое Царствие... И только из глубин этого опыта можем понять, – в смирении можем понять, «что́ будем»...

Весна 1935. Париж

Церковь: ее природа и задача

Впервые (на англ. яз.): The Church and Her Responsibility // World Council of Churches Study Department. Geneva, Switzerland, Mardi 1947. P. 2–14 (издано в качестве внутреннего документа Исследовательского отдела Всемирного Совета Церквей). Перепечатана в следующем году под другим названием: The Church: Her Nature and Task // The Universal Church in God's Design («The Amsterdam Assembly Series», № . 1). London: Student Christian Movement, 1948. P. 43–58. Воспроизведена без изменений под тем же названием в 1-м томе Собрания сочинений Флоровского (р. 57–72). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Соборный дух

Невозможно начинать с формального определения Церкви. Ибо, строго говоря, нет такого определения, которое могло бы претендовать на вероучебную авторитетность. У отцов мы его не находим. Вселенские Соборы определения не дали. В изложениях вероучения, составленных по разным случаям в Восточной Православной Церкви в XVII веке и часто принимаемых (неправильно) за «символические книги», также не дается определение Церкви, кроме ссылки на соответственный член Символа веры с некоторыми комментариями. Однако это отсутствие формального определения не означает путаницы в мыслях или неясности взгляда. Святые отцы не были особенно озабочены *учением* о Церкви именно потому, что преславная *реальность* ее была открыта их духовному взору. Ведь не требует определения то, что самоочевидно. Это и объясняет отсутствие особой главы о Церкви во всех ранних изложениях христианского вероучения у Оригена, святого Григория Нисского, даже у святого Иоанна Дамаскина. Многие современные ученые, как православные, так и римо-католики, предлагают, что сама Церковь еще не определила своей сущности и природы. «Сама Церковь доныне еще себя не определила», – говорит Роберт Гроше⁷⁹⁵. Некоторые богословы идут еще дальше и утверждают, что никакое определение Церкви невозможно⁷⁹⁶. Во всяком случае, богословие Церкви находится еще в становлении (*im werden*), в процессе формирования⁷⁹⁷.

В наше время нужно превзойти современные богословские споры, чтобы снова достичь более широкой исторической перспективы, восстановить истинный «соборный дух», охватывающий весь исторический опыт Церкви в ее странствии в веках. Из школьного класса надо вернуться к поклоняющейся Церкви и, может быть, заменить школьный диалект нашего богословствования образным и метафорическим языком Писания. Самая природа Церкви может быть, скорее, изображена и описана, нежели, собственно, определена. И,

конечно, это может быть сделано только внутри Церкви. Вероятно, и такое описание будет убедительным только для людей церковных. Тайна постигается только верой.

Новая реальность

Греческое наименование *Экклезиа*⁷⁹⁸, принятое первыми христианами для обозначения той новой реальности, к которой они сознавали себя причастными, предполагает и указывает на очень определенное понятие того, что Церковь действительно есть. Воспринятое под очевидным влиянием употребления его в Септуагинте, слово это подчеркивало, прежде всего, органическое преемство двух Заветов. Бытие христиан понималось в священной перспективе мессианского приготовления и осуществления (Евр.1:1,2). Этим подразумевалось очень определенное богословие истории. Церковь – истинный Израиль, новый избранный Народ Божий, «род избран, язык свят, люди обновления» (1Пет.2:9). Или, скорее, это верный остаток, избранный из древнего, непокорившегося народа⁷⁹⁹. И все народы земли, эллины и варвары, должны были призыванием Божиим быть собраны и привиты к этому новому народу Божию (это главная тема Посланий ап. Павла к Римлянам и Галатам, ср. Еф.2).

Уже в Ветхом Завете слово *экклезиа* (греческий перевод еврейского *gahal*⁸⁰⁰) предполагало определенный акцент на основном единстве избранного народа, понимаемого как единое священное целое, и единство это коренилось, скорее, в тайне божественного избрания, чем в каких-либо «естественных» чертах. Этот акцент мог быть естественно подтвержден только эллинистическим употреблением слова *экклезиа*, обычно означавшим собрание суверенного народа в городе, всех его полноправных граждан. В применении к новой христианской жизни, слово это сохранило свое традиционное значение. Церковь есть одновременно и народ, и град. Особенно подчеркивалось органическое единство христиан.

Христианство существовало с самого начала как реальность корпоративная, как община. Быть христианином значило принадлежать этой общине. Никто не мог быть христианином сам по себе, как отъединенная индивидуальность, но только вместе с «братьями», в

совместности с ними. *Unus christianus – nullus christianus* [один христианин – не христианин]. Личное убеждение и даже жизненное правило еще не делают человека христианином. Христианская жизнь предполагает и включает в себя вхождение в общину в качестве члена. Это надо сразу определить: в общину апостольскую, т. е. приобщение к Двенадцати и их благовестию. Христианская община собрана и составлена самим Господом Иисусом в дни Его жизни во плоти, и ей Он дал, по крайней мере, временное устройство, избранием и назначением Двенадцати, которых Он наименовал (или, скорее, назначил) Своими «посланниками» или «вестниками»⁸⁰¹. Ибо «послание» Двенадцати было не только миссией, но именно поручением, для которого они были облечены известной «властью» (Мк.3:15; Мф.10:1; Лк.9:1). Во всяком случае, как назначенные Им самим «свидетели» Господа (Лк.24:48; Деян.1:8), одни только Двенадцать имели право обеспечивать непрерывность и христианского благовестия, и жизни общины. Поэтому общение с апостолами было основным свойством первохристианской «Церкви Божией» в Иерусалиме (Деян.2:42: *koinonia*⁸⁰²).

Христианство означает «общую жизнь», жизнь сообща. Христиане должны считать себя «братьями» (это, в действительности, и было одним из первых их наименований), членами единой корпорации, тесно связанными между собой. Отсюда, первым признаком и доказательством, так же, как знаком солидарности, должна была быть любовь. Мы имеем право сказать: христианство *есть* община, корпорация, содружество, братство, сообщество, *coetus fidelium*. И, конечно, для первого, приблизительного определения, такое его описание может быть полезным. Но оно, очевидно, нуждается в дальнейшем уточнении, и в нем недостает чего-то основного. Нужно спросить, в чем именно коренится и на чем основано это единство и совместность многих? Какова та сила, которая объединяет многих и соединяет их друг с другом? Есть ли это просто социальный инстинкт, некая сила социальной согласованности, стремление к взаимной привязанности, или какое-либо другое естественное тяготение? Короче говоря,

является ли христианская община, Церковь, только человеческим обществом, обществом людей? Явственное свидетельство Нового Завета, конечно, уводит нас гораздо дальше этого чисто человеческого уровня. Христиане объединены не только друг с другом, но они, прежде всего, *едины во Христе* и только это приобщение *ко Христу* дает возможность человеческой общине быть *в Нем*. Центром единства является *Господь*, и сила, осуществляющая и производящая это единство, *есть Дух Святой*. Христиане составляют единство по божественному замыслу: волею и силой Божией. Их единство – *свыше*. Они едины только во Христе, как в Нем возрожденные, «укоренени и наздани в Нем» (Кол.2:7), «едином Духом... во едино Тело» крещеные (1Кор.12:13). Церковь Божия установлена и учреждена Богом через Иисуса Христа, Господа нашего: «Она Его собственное творение водою и словом». Поэтому это общество не человеческое, но «Общество божественное», не мирская община, которая была бы все же «от мира сего», соизмеримая с другими человеческими группировками, а община священная, по существу своему «не от мира сего» и даже не от «века сего», но от «будущего века».

Более того, сам Христос входит в эту общину как ее Глава, а не только как Господь или Учитель. Христос не над Церковью и не вне ее. Церковь – *в Нем*. Она не только община, состоящая из верующих во Христа и идущих Его путем, соблюдающих Его заповеди. Она есть община тех, кто пребывает и обитает в Нем, и в ней Сам Он обитает и пребывает Духом Святым. Христиане выделены, возрождены и воссозданы; им дан не только новый образ жизни, но, скорее, новый принцип ее: новая жизнь в Господе Духом Святым. Они «народ отдельный», достояние самого Бога. Основное состоит в том, что христианская община, *экклезиа*, есть *община сакраментальная: общение в таинствах*, «содружество в святыне», т. е. в Духе Святом, или даже *община святых (святых)*, понимаемое в среднем роде, а не в мужском; может быть, это и было первоначальным значением фразы *communio sanctorum*). Единство Церкви осуществляется в таинствах: Крещение и Евхаристия – два

«социальных» таинства Церкви и в них непрерывно раскрывается и запечатлевается истинное значение христианской «совместности». И можно сказать выразительнее: таинства и составляют Церковь. Только в таинствах христианская община выходит за пределы чисто человеческих измерений и становится Церковью. Поэтому «правильное преподавание таинств» принадлежит самому существу Церкви (ее *esse*⁸⁰³). Действительно, таинства должны приниматься «достойно» и потому не могут быть отделяемы или отлучаемы от внутреннего и духовного устройства верующих. Крещению должно предшествовать покаяние и вера. Сперва должно установиться личное взаимоотношение между хотящим креститься и его Господом, посредством слышания и восприятия Слова, благовестия о спасении. Кроме того, предварительным требованием и необходимым условием получения таинства является обет сочетания с Богом и Христом Его. (Первоначальным значением слова *sacramentum* была именно «присяга (военная)»). Оглашенный уже «зачислен» в братию, на основании его веры. И дар крещения воспринимается, получается и содержится верой и верностью, твердым стоянием в вере и обетах. Однако таинства не просто знаки исповеданной веры, а, скорее, действительные знаки спасающей благодати – не только символы человеческого устремления и верности, но внешние символы божественного действия. В них наше человеческое существование соединяется с божественной жизнью, или, скорее, возвышается до нее Духом Животворящим.

Церковь в целом есть община *священная* (или освященная), этим отличающаяся от «мира (житейского)». Она – *Святая Церковь*. Апостол Павел явственно употребляет термины «Церковь» и «святые» как однозначные, как синонимы. Отметим, что в Новом Завете наименование «святых» употребляется почти исключительно в множественном числе, так как святость, по существу своему, имеет значение социальное. Слово это относится не к какому-либо человеческому подвигу, а к дару, к освящению. Святость дается Единым Святым, т. е. только Богом. Для человека быть святым

значит участвовать в божественной жизни. Святость доступна отдельным лицам только в общине, или, скорее, в «содружестве Духа Святого». Выражение «общение святых» является плеоназмом. Святым можно быть только принадлежа к общине.

Строго говоря, мессианская община, собранная Иисусом Христом, еще не была Церковью до Его страсти и воскресения, до того, как «обетование Отче» было ниспослано на нее, и она «облеклась силою свыше», была «крещена Духом Святым» (ср. [Лк.24:49](#) и [Деян.1:4,5](#)) в таинстве Пятидесятницы. До победы Креста, раскрывшейся в преславном воскресении, она еще была *sub umbracub legis* [под сенью закона]. Она была еще накануне свершения. И Пятидесятница совершилась для того, чтобы свидетельствовать и запечатлеть победу Креста. «Власть свыше» вошла в историю. Был раскрыт и начался «новый век». И сакраментальная жизнь Церкви и есть продолжение Пятидесятницы.

Сошествие Духа было высшим Откровением. В «страшном и неведомом таинстве» Дух Утешитель раз и навсегда входит в мир, в котором Он еще не присутствовал таким образом, каким Он теперь начинает пребывать и жить. В этот день обильный источник воды живой открывается на земле, в мире, уже искупленном и примиренном с Богом, распятым и воскресшим Господом. Приходит Царствие, ибо Дух Святой и есть Царствие⁸⁰⁴. Но «пришествие» Духа зависит от «отшествия» Сына ([Ин.16:7](#)). «Иной Учитель» сходит, чтобы свидетельствовать о Сыне, открыть Его славу и запечатлеть Его победу ([Ин.15:26](#); [16:7–14](#)). Действительно, в Духе Святом сам прославленный Господь снова приходит или возвращается к Своему стаду, чтобы пребывать в нем всегда ([Ин.15:18,28](#))... Пятидесятница была таинственным священием, крещением всей Церкви ([Деян.1:5](#)). Это огненное крещение было преподано Господом: ибо Он «крещает Духом Святым и огнем» ([Мф.3:11](#) и [Лк.3:16](#)). Он послал Духа от Отца, как залог в наши сердца. Дух Святой есть дух восстановления во Христе Иисусе, «власть Христова» ([2Кор.12:9](#)). Духом мы признаем и свидетельствуем, что Иисус есть Господь ([1Кор.12:3](#)). Дело Духа и верующих именно в их включение во Христа, их крещение в

единое тело (1Кор.12:13), именно Тело Христово. Как сказал св. Афанасий, «получив питание от Духа, мы пьем Христа», ибо «камень же бе Христос»⁸⁰⁵.

Духом Святым христиане соединяются со Христом и в Нем объединяются в Его Тело. *Единое Тело* – Тело Христово, – эта прекрасная аналогия употребляется ап. Павлом в разных контекстах для описания тайны христианского бытия и, в то же время, лучшее свидетельство внутреннего опыта апостольской Церкви. Это никак не является случайным образом: здесь, скорее, краткое изложение веры и опыта. У св. Павла основной акцент всегда лежит на тесном единстве верующих с Господом, на их причастии к Его полноте. Как показал св. Иоанн Златоуст в комментарии на Кол.3:4, апостол Павел во всех своих писаниях стремился доказать, что верующие «причастны Ему во всем» и именно, чтобы показать эту причастность, «он говорит о Главе и Теле»⁸⁰⁶. Очень вероятно, термин этот был навеян евхаристическим опытом (ср. 1Кор.10:17) и сознательно употреблялся для выражения сакраментального контекста. В Евхаристии Церковь Христова едина потому, что Евхаристия и есть сам Христос и Он в *таинствах* пребывает в Церкви, которая есть Его Тело. Ибо Церковь действительно есть тело, *организм* гораздо более, нежели общество или корпорация. И, может быть, термин «организм» есть наилучшая современная передача слова *soma* в том смысле, в каком употреблял его апостол Павел.

Более того, Церковь есть *Тело Христово* и Его «исполнение». *Тело* и *исполнение* (*to soma* и *to pleroma*, т. е. полнота) – эти два термина взаимосоотносятся и тесно связаны между собой в представлении ап. Павла, одно поясняет другое: «иже есть Тело Его, исполнение Исполняющего всяческая во всех» (Еф.1:23). Церковь есть Тело Христово потому что она есть Его *дополнение*. В этом же самом смысле комментирует Павлову мысль и св. Иоанн Златоуст. «Церковь есть дополнение Христа таким же образом, как голова дополняет тело, и тело дополняется головой». Христос не один. «Он подготовил весь род, чтобы сообща последовал Ему, сопровождал Его». Златоуст настаивает: «Заметь, как он (т. е.

ап. Павел) представляет Его как бы имеющего нужду во всех Своих членах. Это значит, что Глава только тогда придет к полноте, когда Тело станет совершенным, когда все мы сообща будем со-единены и связаны вместе»⁸⁰⁷. Другими словами, Церковь есть продолжение и «исполнение» (полнота) святого Боговоплощения, или, скорее, воплощенной жизни Сына, «со всем тем, что ради нас случилось, Крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную Отца седение» (Литургия св. Иоанна Златоуста. Молитва при освящении Даров).

Воплощение дополняется Церковью. И, в известном смысле, Церковь есть сам Христос в Его всеохватывающей полноте (ср. 1Кор.12:12). Это отождествление предложил и отстаивал бл. Августин: «*Non solum nos Christianos factos esse, sed Christum*» [чтобы сделать нас не только христианами, но Христом]. Ибо, если Он Глава, то мы члены; целый человек, это Он и мы – “*totus homo, ille et nos – Christus et Ecclesia*”. И еще: «Ибо Христос не просто во главе и в теле (только), но Христос всецел и в главе, и в теле» – «*pop enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore*»⁸⁰⁸. Термин этот *totus Christus*⁸⁰⁹ вновь и вновь встречается у Августина, это его основная и любимая идея, навеянная, очевидно, св. Павлом. «Когда я говорю о христианах во множественном числе, Я имею в виду единого в едином Христе. Вас и много, и все же вы один» – «*cum plures Christianos appello, in uno Christo unum intelligo*»⁸¹⁰. «Ибо Господь наш Иисус не только в Себе самом, но и в нас также» – “*Dominus enim Jesus non solum in se, sed et in nobis*»⁸¹¹. «Единый Человек до самого конца веков» – «*Unus homo usque ad finem saeculi extenditur*»⁸¹².

Основное во всех этих высказываниях очевидно. Христиане включены во Христа, и Христос пребывает в них. Это тесное единение и составляет тайну Церкви. Церковь – это как бы место и образ, каким воскресший Христос спасительно присутствует в искупленном Им мире. «Тело Христово есть сам Христос. Церковь есть Христос, каким Он был по Воскресении. Он присутствует среди нас и встречает нас здесь, на земле»⁸¹³. И в этом смысле можно сказать: Христос есть Церковь. «*Ipse*

*enim est Ecclesia, per sacramentum corporis sui in se... eam continens»*⁸¹⁴. [Ибо Сам Он есть Церковь, Он содержит ее в Себе через таинство Своего Тела]. Или, как выразился Карл Адам: «Христос Господь есть собственное Я Церкви»⁸¹⁵.

Церковь есть единство харизматической жизни. Источник этого единства сокрыт в Таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы. Пятидесятница же продолжается и становится постоянной в Церкви через апостольское преемство. Здесь не просто, своего рода, канонический костяк Церкви. Священство (или «иерархия») есть само, в первую очередь, принцип *харизматический*, «совершение Таинств» или «божественного домостроительства». Священство не является лишь *каноническим* поручением, оно принадлежит не только *институционному* строению Церкви; оно – необходимая, органическая или *структурная* черта ровно постольку, поскольку Церковь есть тело, организм. Священнослужители не, своего рода, «должностные лица», получившие поручение от общины, они не только вожди или делегаты «народного множества» или «конгреции». Они действительно не только *in persona ecclesiae*⁸¹⁶, но, прежде всего, *in persona Christi*⁸¹⁷. Они «представители» самого Христа, а не верующих, и в них, и через них Глава Тела, единый Первосвященник Нового Завета, совершает, продолжает и осуществляет Его вечное пастырское и священническое служение. Он сам есть единый истинный Священнослужитель Церкви. Все остальные – управители Его Таинств. Они за Него, предстоят *перед* общиной и именно потому, что Тело едино только в Главе, оно собирается и объединяется Им и в Нем; священство в Церкви есть, прежде всего, служение единства. В священстве органическое единство Церкви не только представлено или показано; оно в нем коренится, нисколько не нарушая «равенство» верующих, так же как «равенство» клеток организма не упраздняется их структурным различием: все клетки как таковые равны между собой, и, однако, различаются по своим функциям, различие же это, в свою очередь, служит единству, дает ему возможность быть более всеобъемлющим и более тесным. Единство каждой поместной общины происходит от единства евхаристической

трапезы. И именно в качестве совершителя Евхаристии священник является служителем и строителем церковного единства.

Но есть еще и другое, более высокое служение: осуществлять всемирное и соборное единство Церкви в пространстве и времени. Что служение и эта функция – епископские. С одной стороны, епископ имеет власть рукополагать, и это опять-таки не есть только юрисдикционная привилегия, а именно власть сакраментального действия, превосходящая ту, которой обладает священник. Так, епископ в своем качестве «рукополагателя» есть строитель церковного единства в более широком объеме. Тайная Вечеря и Пятидесятница неразрывно связаны друг с другом. Дух Утешитель сходит тогда, когда Христос уже прославлен в Своей смерти и воскресении. И, тем не менее, два таинства (или две тайны) не могут слиться одно с другим. Таким же образом отличаются одно от другого священство и епископство. В епископстве Пятидесятница становится всемирной и непрерывной; пространственное единство обеспечивается нераздельным епископатом Церкви (*episcopatus unus* св. Киприана). С другой стороны, через епископа, или, скорее, в своем епископе, каждая отдельная поместная Церковь включается в соборную полноту Церкви, связывается с прошлым и со всеми веками. В своем епископе каждая отдельная Церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими. Апостольское преемство есть не столько каноническая, сколько мистическая основа церковного единства. Здесь нечто другое, чем гарантия исторической последовательности или административного согласия. Это высший способ сохранения мистической тождественности Тела в веках. Но, конечно, священство никогда не может быть отделено от Тела. Оно пребывает в Теле и входит в его структуру. Дары священства преподаются внутри Церкви (ср. 1Кор.12).

Понимание апостолом Павлом Церкви как Тела Христова было воспринято, и по-разному комментировано отцами, как на Востоке, так и на Западе, а затем было несколько забыто⁸¹⁸.

Теперь давно пора вернуться к этому опыту ранней Церкви, который может дать нам твердое основание для современного богословского синтеза. И у апостола Павла, и в других местах Нового Завета встречается употребление некоторых других сравнений и метафор, но все с той же целью и намерением: *подчеркнуть тесное и органическое единство между Христом и теми, кто Христов*. Но среди этих различных образов образ Тела наиболее всеобъемлющ и выразителен: он являет наиболее яркое выражение основного видения⁸¹⁹. Конечно, никакую аналогию не следует заводить слишком далеко, или чрезмерно подчеркивать. Идея организма в применении к Церкви имеет свои границы. С одной стороны, Церковь состоит из человеческих личностей, которые никогда не могут рассматриваться лишь как элементы целого, потому что каждая из них непосредственно связана со Христом и Его Отцом. Личностное начало не должно приноситься в жертву или расплываться в корпоративном, христианская совместная жизнь не должна вырождаться в имперсонализм. Идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (ср. Ин.17:21,23) и здесь самая суть понятия соборности (кафоличности)⁸²⁰. По этой причине нам следует в богословии Церкви предпочитать христологическую ориентацию пневматологической⁸²¹. Ибо, с другой стороны, Церковь в целом, имеет свой *личный центр* только во Христе; она не есть воплощение Святого Духа и не только духоносная община, но именно Тело Христа, воплощенного Господа. Это спасает нас от имперсонализма, не позволяя впадать в гуманистическое олицетворение. Христос Господь есть только Глава и единый ее Руководитель. «О Нем же всяко создание составляемо, растет в Церковь святую о Господе: О нем же и вы созидаетесь в жилище Божие Духом» (Еф.2:21,22).

Церковная христология не уводит нас в туманные облака праздных спекуляций или мечтательного мистицизма. Наоборот, она дает нам единственную твердую и положительную почву для правильного богословского исследования. Тем самым, учение Церкви обретает собственно и органически

принадлежащее ему место в общем плане божественного домостроительства спасения. Ибо нам действительно нужно еще исследование, чтобы найти всестороннее видение тайны нашего спасения, спасения мира.

Следует сделать еще одно уточнение. Церковь еще находится *in statu viae*⁸²² и, вместе с тем, она уже *in statupatriae*⁸²³. Жизнь ее как бы двойная, *одновременно и на небе, и на земле*⁸²⁴. Церковь есть видимое историческое общество, но она, в то же время, и Тело Христово. Она одновременно и Церковь уже искупленных, и Церковь убогих грешников – то и другое вместе. На историческом уровне никакой *окончательной* цели еще не достигнуто. Однако *конечная* реальность раскрыта и явлена. Эта конечная реальность здесь, она действительно достижима, несмотря на историческое несовершенство, однако лишь в предварительных формах. Ибо Церковь есть общество сакраментальное. *Сакраментальное* же означает не менее, чем «эсхатологическое». Первоначально *to eschaton* не означено *конечный* во временной серии событий; это слово, скорее, означает *предельный* (решающий); и это предельное осуществляется внутри процесса исторических происшествий и событий. То, что «не от мира сего», находится здесь, в «этом мире», не упраздняя этот мир, но придавая ему новое значение и новую ценность, как бы «переоценивая» мир. Конечно, это пока еще только предвосхищение, только «задаток» конечного свершения. Однако Дух пребывает в Церкви. В этом заключается ее тайна: видимое «общество», состоящее из бранных людей, *есть* организм Божественной благодати⁸²⁵.

Новая тварь

Основной задачей исторической Церкви является провозглашение иного, «грядущего» мира. Церковь свидетельствует о новой жизни, открытой и явленной во Христе Иисусе, Господе и Спасителе. Это она осуществляет и словом, и делом. Истинным провозвещением Евангелия была бы именно на деле новая жизнь: показание веры делами (ср. Мф.5:16).

Церковь не только сообщество проповедников, общество учителей или коллегия миссионеров. Она должна не только призывать людей, но и вводить их в ту новую жизнь, о которой она свидетельствует. Конечно, она организация миссионерская и поле ее деятельности – весь мир. Но цель миссионерской деятельности не только в том, чтобы передать людям известные убеждения или идеи, и даже не в том, чтобы связать их некой окончательной дисциплиной и жизненным правилом, но, прежде всего, в том, чтобы включить в новую реальность, *обратить* их, через веру и покаяние привести к самому Христу, чтобы они в Него и в Нем возродились водою и Духом. Так служение слова дополняется служением преподавания таинств.

«Обращение» есть положение нового начала, но это именно только начало, за которым следует долгий процесс возрастания. Церковь должна организовать новую жизнь обращенных. Ей нужно являть новый образ существования, новый вид жизни, жизни «будущего века». Церковь живет здесь, в этом мире для его спасения. Но именно поэтому она должна противостоять *"этому"* миру и отречься от него. Богу нужен весь человек, и Церковь свидетельствует об этом «тоталитарном» требовании Бога, явленном во Христе. Христианин должен стать «новой тварью». Поэтому он не может найти и устроить себе окончательное место в рамках «старого мира». В этом смысле положение христиан всегда, так сказать, революционное по отношению к «старому порядку» «этого мира». Будучи «не от мира сего», Церковь Христова в «мире сем» может быть только в постоянной оппозиции, даже если она требует всего лишь

реформы существующего порядка. Изменение должно, во всяком случае, быть коренным и всецелым.

Исторические антиномии

Исторические неудачи Церкви не замутнят абсолютности и окончательности тех требований, к которым обязывает ее сама эсхатологическая ее природа и которые она постоянно предъявляет и к самой себе.

Историческая жизнь и задание Церкви являются антиномией, и эта антиномия никогда не может быть разрешена или преодолена на историческом уровне. Здесь, скорее, постоянный намек на то, что «грядет» в будущем. Антиномия коренится в той практической альтернативе, перед которой Церковь встала в самом начале своего исторического странствования. *Либо* она должна была устроиться как замкнутое и «тоталитарное» общество, стремящееся удовлетворить всем, как светским, так и духовным требованиям своих верующих, не обращая внимания на существующий порядок и ничего не оставляя внешнему миру – тогда она была бы совершенно отделена от мира, представляла бы бегство из него, радикальное отрицание всякой внешней власти. *Либо* Церковь могла пойти на попытку христианизации, включающей мир, подчиняющей всю жизнь христианским правилам и авторитету, реформируя и переорганизовывая светскую жизнь, согласно христианским принципам, устраивая христианский Град. Оба эти решения вопроса прослеживаются в истории Церкви: и бегство в пустыню, и строительство христианской империи. Первое практиковалось не только в разных течениях монашества, но и во многих христианских группировках различных деноминаций. Второе было основной линией, воспринятой христианами, как на Западе, так и на Востоке, вплоть до появления воинствующего секуляризма; но и до наших дней это решение вопроса не утратило своего значения для многих людей. Но, в общем, и то, и другое оказалось безуспешным. Следует признать реальность их общей проблемы и истинность их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено оно не только «спасением души». Христианство есть Церковь, т. е. община,

новый народ Божий; она ведет свою корпоративную жизнь в соответствии со своими особыми принципами. И жизнь эта не может расщепляться на отдельные части, известная часть которых могла бы управляться другими и инородными принципами. Духовное руководство Церкви не может сводиться к отдельным случаям указаний тем или иным частным лицам или группам, живущим в условиях, абсолютно чуждых Церкви. Сама законность таких условий должна, прежде всего, ставиться под вопрос. Нельзя и не должно отклонять или избегать задачи всецелого воссоздания и изменения всей ткани человеческой жизни. Нельзя служить двум господам, и двойная принадлежность – плохое решение вопроса. Здесь неизбежно встает вышеупомянутая альтернатива и все остальное было бы просто явным компромиссом, или снижением высших, и потому *всецелых*, требований. *Либо* христиане должны выйти из мира, подвластного другому господину, нежели Христу (как бы этот господин ни назывался: кесарь, маммона или иначе), в котором иные правила и цель жизни, нежели евангельские, – выйти и строить другое общество. *Либо* христиане должны преобразовать внешний мир, сделать его также Царством Божиим и ввести принципы Евангелия в светское законодательство.

Есть в этих двух программах и другое содержание, и поэтому разделение двух указанных путей неизбежно. Христиане вынуждены идти разными путями. Единство христианского задания разбито. Внутри Церкви появляется схизма: ненормальное разделение между монахами (или *элитой* посвященных) и мирянами (включая духовенство), что гораздо опаснее, чем так называемая «клерикализация» Церкви. Однако, в конечном итоге, здесь лишь симптом высшей антиномии. У этой проблемы просто нет исторического разрешения. Подлинное разрешение вывело бы за пределы истории, оно принадлежит «будущему веку». В настоящем же веке и в историческом плане не может быть дано никакого структурного принципа, а лишь принцип регулирующий: принцип дискриминации, а не построения.

Ибо каждая из указанных двух программ внутренне противоречива. Первой присущ *сектантский* соблазн. Здесь соборность и всемирность христианского благовестия и задания, по меньшей мере, замутняется и часто определенно отрицается, и мир просто выпадает из поля зрения. Все попытки прямой христианизации мира в виде христианского государства или империи повели только к, более или менее, острому *обмирщению* самого христианства⁸²⁶.

В наше время никто не сочтет возможным обращение всех в универсальное монашество или же осуществление подлинно христианского и универсального государства. «В мире» Церковь продолжает оставаться инородным телом и напряженность сильнее, чем была когда-либо; двусмысленность положения болезненно ощущается всеми в Церкви. Практическая программа для нашего времени может быть выведена только из восстановленного понимания природы и сущности Церкви. И провал всех утопических ожиданий не может затмить христианской надежды: Царь пришел, Господь Иисус, и Царство Его придет.

Патриарх Иеремия II и лютеранские богословы

Впервые (на англ. яз.): An Early Ecumenical Correspondence (Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines) // World Lutheranism of Today. A Tribute to Anders Nygren 15 November 1950 (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1950, p. 98–111). Воспроизведена во 2-м томе американского Собрания сочинений Флоровского: Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines // Christianity and Culture (The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. II). Belmont, Mass.: Norland Publishing Company, 1974. Pp. 143–155. Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Письма, которыми обменялись Вселенский патриарх Иеремия II⁸²⁷ с группой лютеранских богословов Тюбингена в последней четверти XVI века, являются экуменическими документами большой важности и интереса. Это был первый систематический обмен богословских взглядов между православным Востоком и протестантским Западом. Он был частным и неформальным. От этого он не менее значителен. В переписке принимали участие выдающиеся люди. Сам патриарх был человеком твердых убеждений и большого опыта, стойким церковным и государственным деятелем. Писал он «индивидуально, не синодально», но пользовался советами лучших греческих ученых, включая Иоанна и Феодосия Зигомалас'ов и, вероятно, Гавриила Севера, титулярного митрополита Филадельфийского. Ответы его были тщательно подготовлены и сформулированы. Лютеране были представлены прославленной группой университетских профессоров. Это были: Иаков Андрее, Лука Озиандер, Иоанн Бренц, Иаков Хееребранд и другие, особенно же, Мартин Крузиус, который как будто был действительно зачинателем в этом деле. Мы имеем все основания полагать, что в переговорах был заинтересован гораздо больший круг лютеранских богословов. Непосредственный результат этих письменных контактов был решительно отрицательным. Ни к

какому соглашению не пришли, и надежды на примирение оставалось мало. Напряженность между двумя исповеданиями, скорее, усилилась. С обеих сторон было разочарование, потеря иллюзий, даже некоторая горечь и обида. Очень сомнительно, чтобы эти переговоры были когда-либо обнаружены, если бы не вмешательство третьего и незванного участника. Римо-католики следили за этим необычным совещанием между Вселенским престолом и немецкими диссидентами с острой тревогой и беспокойством. Им было совершенно ненавистно то, что в их глазах являлось незаконным «призывом» Запада к Востоку. Один экземпляр первого патриаршего ответа по нечаянности или неосторожности попал в руки польского священника, Станислава Соколовиуса, и он опубликовал его с комментариями под обидным заглавием «Censura Orientalis Ecclesiae: de praecipuis nostri saeculi hereticorum dogmatibus etc»⁸²⁸ (Dillingae, 1522; ср. «Adnotationes»⁸²⁹ того же автора, Краков, 1582). Книга эта получила широкое распространение, так как издание было вскоре перепечатано в Кёльне и Париже (1584), и сделан немецкий его перевод (Ингольштадт, 1585). Вступились и некоторые другие римские полемисты (как, например, В. Линданус, епископ Коремондский: «Concordiadiscors Protestantium»⁸³⁰ и т. д., Кёльн, 1583). Сам папа (Григорий XIII⁸³¹) через особого посла поздравил патриарха с его благородным присоединением к схизматикам. Патриарх сумел успокоить святого отца: он не собирался делать каких-либо уступок в деле веры. Эта неожиданная и нежелательная гласность понудила лютеран, в защиту своего дела, опубликовать все документы, – ответы греков во всем их объеме и свои собственные письма. Книга эта появилась в Виттенберге в 1584 г. на двух языках, греческом и латинском, с объяснительным и защитительным предисловием Крузиуса: «Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarche Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXVI de Augustana Confessione inter se miserunt»⁸³². Католики немедленно отозвались комментарием (того же Соколовиуса и некоторых других). Мирный подход оказался военным кличем. И все же, несмотря на всю

злосчастную путаницу, было очевидное достижение: был сделан важный шаг, было прервано молчание.

Инициатива переписки принадлежала протестантам. Молодой лютеранский богослов из Тюбингена Стефан Герлах в 1573 г. отправился в Константинополь на долгий срок в качестве капеллана нового императорского посла в Турции, барона Давида Унгнад фон Зоннегк. Он вез с собой два частных письма патриарху от Мартина Крузиуса и Иакова Андрее, канцлера университета Тюбингена. Может показаться, что вначале у Крузиуса не было церковных интересов: ему было, скорее, интересно собрать кое-какую информацию о нынешнем состоянии греческой Церкви и народа под турецким владычеством. Но это было, скорее, дипломатической маскировкой. Вероятно, с самого начала Герлаху было дано также какое-то другое поручение. Во всяком случае, уже в первых письмах упоминалось единство и содружество в вере. Так или иначе, всего несколько месяцев спустя, из Тюбингена было написано новое письмо, совместно подписанное Крузиусом и Андрее, с приложением экземпляра Аугсбургского исповедания веры⁸³³ на греческом языке. Герлаху поручалось представить его патриарху для рассмотрения и комментирования. Выражалась надежда, что патриарх усмотрит согласие в основах вероучения, несмотря на определенное расхождение в некоторых чинопоследованиях, поскольку протестанты не вводят новшеств, а лояльно придерживаются наследия первоначальной Церкви, как оно сформулировано семью Вселенскими Соборами на основании Священного Писания. В Константинополе Герлах установил личные контакты с несколькими церковными деятелями и несколько раз был принят самим патриархом. В конце концов ему удалось получить не только вежливое извещение о получении писем, но и подобающий богословский ответ. Последний был очень дружеским, но и довольно разочаровывающим. Патриарх предлагал лютеранам присоединиться к Православной Церкви и безоговорочно принять ее традиционное учение. Лютеране настаивали на своих убеждениях. Переписка длилась несколько лет и затем прервалась. В своем последнем ответе, посланном

в Тюбинген, патриарх просто отклонял всякое дальнейшее обсуждение вероучения. Тем не менее он готов переписываться дружески. И действительно, он еще в течение некоторого времени оставался в контакте с Тюбингеном, когда богословские обсуждения уже были закончены.

Какова была основная причина и цель обращения лютеран к Православной Церкви? Дело было сложным. Следует подчеркнуть два основных пункта. *Прежде всего*, ранние реформаторы не имели намерения вводить «новшества» в вероучение. Наоборот, они боролись за очищение Церкви от тех «нововведений» и добавлений, которые, по их мнению, накопились в течение веков, особенно на Западе. Им поэтому нужно было обратиться к Преданию, т. е. к свидетельству ранней Церкви. В своем споре с Римом они постоянно приводят аргумент древности, и это с самого начала, с знаменитого лейпцигского спора самого Лютера в 1519 г. Это было больше, чем просто ссылка на прошлое. Это было своевременным напоминанием о том, что христианский мир шире, нежели романтизированный Запад. Лютер иногда бывал очень непочтителен к отцам и их критиковал, но он не отбрасывал их свидетельства в целом и аргумент традиции занимает важное место в его писаниях. Было совершенно естественно, что на более поздней стадии, в качестве критерия и основания для вероучебного соглашения, выдвинули *consensus quinque saecularis*⁸³⁴ вместе со Священным Писанием. Неудивительно, что в *Formula Concordiae*⁸³⁵ ссылки на Предание многочисленны и занимают большое место. Церковная история, как отдельный богословский предмет, была включена в университетскую программу как раз в этот период спора, прежде всего протестантами и именно с полемическими целями. Церковь Востока была заведомо Церковью Предания. Было естественно осведомиться, не могли ли христиане Востока быть союзниками или товарищами в борьбе против римских нововведений. Такие ожидания, казалось, оправдывались вековым сопротивлением Востока против папских претензий. В этой конкретной ситуации «традиционализм» Востока мог быть понят, скорее, как признак обещающий, чем препятствие. В таком расположении лютеране

Тюбингена и представили патриарху Аугсбургское исповедание. Свидетельство Востока могло иметь огромный вес в западном споре. По этой же самой причине латиняне настаивали на совершенном согласии (*«perpétua consensio»*) Запада и Востока во всех основных учениях и чинопоследованиях и ссылались с этой целью на Флорентийский собор⁸³⁶. Протестанты же, наоборот, уже в течение нескольких поколений подчеркивали совершенную непримиримость Востока с Римом. Свидетельство Восточной Церкви, как древней, так и современной, обильно использовалось в полемических целях как католиками, так и протестантами.

Для вмешательства польского богослова в православно-лютеранский спор была особая причина. Следует вспомнить церковную ситуацию в Польше в это именно время. Распространение Реформации на славянском Востоке было одной из существеннейших забот немецких реформаторов, – сам Меланхтон⁸³⁷ был глубоко заинтересован в этом деле. К этому времени в Польше, после краткого успеха, Реформация была на краю провала. Правда, в стране все еще было сильное протестантское меньшинство и вожди протестантства были в дружеских отношениях с православными. Они стояли перед одной и той же опасностью: римской пропагандой. Подготавливался план православно-протестантской «конфедерации» для защиты. С другой стороны, как раз в это же время православные епископы Польши вели переговоры об унии с Римом. Она и была в конце концов заключена в 1595 г., но лишь с частичным и непрочным успехом, так как масса православного народа и духовенства сильно противилась подчинению Риму. При этих условиях голос Вселенского патриарха имел величайшее значение, особенно ввиду того, что польская Церковь находилась в это время в его юрисдикции и под его властью. Это подводит нас ко *второму* пункту.

Мы не можем обойти «небогословские факторы» экуменической проблемы. С самого начала Реформация была связана с совершенно очевидными политическими и международными последствиями. Единство христианской Европы было в серьезной опасности. Европа стояла на пороге

разделения на два враждебных лагеря именно религиозным вопросом. Само политическое положение было в большой мере создано религиозным разногласием. Политические союзы и вероисповеданные объединения были тесно связаны. Проблема одновременно и политическая, и религиозная, международная и «экуменическая». Не будет преувеличением сказать, что в XVI веке основной проблемой международной политики был как раз «восточный вопрос». И он имел явственный религиозный аспект. В это время за господство на Ближнем Востоке боролись протестантские и католические власти. Проблема была важной: будет ли христианский Восток на стороне Протестантства или Рима? Вселенский патриарх был не только главой Церкви, но и вождем греческого народа. Европейские дипломаты в Константинополе были серьезно озабочены его позицией. Все европейские контакты с Патриархатом в XVI веке фактически переплетались с политическими интригами. Греки все еще искали у Запада помощи против мусульманских завоевателей. Помощь эта могла прийти с той или с другой стороны: от Рима, или от протестантской Федерации. Кроме того, постоянной угрозой была «турецкая опасность». Разделенный христианский Запад мог легко стать добычей восточного агрессора. В христианском объединении заключалась и сама политическая безопасность.

Как раз в этом политическом контексте и была сделана Меланхтоном первая попытка войти в сношения с патриархом в 1559 г. Меланхтон был глубоко взволнован страданиями христиан под турецким владычеством. Для него это был эсхатологический знак. Он мог только надеяться, что в последние дни сам Христос воссоединит всю Церковь. В этом смысле он писал патриарху Иоасафу⁸³⁸, убеждая его верить, что лютеране верны учению Священного Писания и отцов. На это письмо не последовало ни подтверждения о получении, ни ответа. Вероятно, оно было передано с большим опозданием, уже после смерти Меланхтона. Особенно интересно то, что вместе с личным посланием Меланхтон отправил патриарху также экземпляр Аугсбургского исповедания по-гречески, очевидно в качестве доказательства православного вероучения

лютеранской общины. Этот перевод был опубликован в Базеле в 1559 г. под именем Павла Дольсциуса (снова перепечатан в Виттемберге в 1587 г.). В недавнее время профессор Е. Бенц доказал, что перевод этот не точно передавал окончательный и официальный текст Августаны, а был документом совершенно особого характера. Прежде всего, текст, использованный для перевода, был особой версией Вариаты 1531 г., а не более поздним ее пересмотром. Как это ни странно, факт этот совершенно выпал из внимания как современных ему, так и более поздних ученых (только Лебедев⁸³⁹ заметил, что это была более ранняя версия, слегка расширенная). Во-вторых, это была, скорее, свободная «интерпретация», чем буквальная передача. Это была умелая транспозиция Аугсбургского исповедания на традиционный богословский язык Востока. Она выдает прекрасное знание переводчиком греческого святоотеческого и богослужебного словоупотребления. В высшей степени неправдоподобно, чтобы она была составлена Дольсциусом. Можно почти не сомневаться, что ответственность за эту работу лежит на самом Меланхтоне. Но даже и столь выдающийся ученый специалист по греческому языку не мог бы сделать ее так эффективно и последовательно без помощи человека, для которого это восточное словоупотребление было естественным. Как раз в то время, когда делался перевод, с Меланхтоном жил Димитрий, диакон греческой Церкви и мы имеем все основания полагать, что участие его в этой работе было значительным. Димитрий был лицом загадочным. Он как будто был послан в Германию патриархом по какому-то делу. Но совершенно очевидно, что он глубоко симпатизировал Реформации и деятельно распространял протестантство в Венгрии и Молдавии. Ему Меланхтон поручил передать патриарху письмо и экземпляр греческой версии исповедания. Греческая Августана явно предназначалась в первую очередь для греков. Она не предназначалась для внутреннего употребления. Меланхтон был очень раздосадован тем, что она была опубликована без его согласия и совета (*"sine meo consilio"*). В общем, уже сама эта версия была важным экуменическим достижением. Это

была попытка представить основы вероучения лютеранского согласия на языке греческих отцов и богослужения. Было ли это лишь дипломатической маскировкой или приспособлением к греческому употреблению? Или же все предприятие было основано на глубоком убеждении, что в основном и существенном Аугсбургское исповедание действительно согласно со святоотеческим Преданием? Меланхтон хорошо знал патристику и почитание его святых отцов было искренним. Он мог искренне поверить, что Августана может быть приемлема для патриарха. Но на самом деле, даже в этом особом греческом изложении, она оказалась неприемлемой.

Остается, однако, открытым вопрос, была ли эта версия подлинным и адекватным изложением официального лютеранского вероучения. Во всяком случае, тюбингенские богословы без колебаний послали этот документ патриарху, и Крузиус был готов его перепечатать, так как даже в это время было уже трудно достать его экземпляр. Лютеране никогда не отказывались от этой греческой версии. Возможно, однако, что она была просто забыта. С другой стороны, следует помнить, что в этот ранний период еще не существовало общепринятого «лютеранского» вероисповедания, – это было еще переходное время, время полемики, и были еще широкие возможности свободной интерпретации. Вспомним, что *Formula Concordiae*, со своей попыткой примирить различные и расходящиеся мнения, падает как раз на время переговоров между Тюбингеном и Константинополем.

Основная тенденция греческой Августаны была в том, чтобы избегать схоластического словоупотребления, чуждого Востоку, и затушевывать западное подчеркивание юридического аспекта учения о спасении⁸⁴⁰. Акцент был перенесен с оправдания и прощения на вечную жизнь или возрождение и воскресение. Это было как бы подменой языка Павла языком Иоанна. Кроме того, сам догмат рассматривался, скорее, в перспективе богослужения, нежели как часть схоластического учения.

Первый ответ патриарха был подписан 15 мая 1576 г. и немедленно послан в Тюбинген. Он был несомненно составлен

корпоративно и главным сотрудником был, по-видимому, Феодосий Зигомалас. Однако окончательный текст был тщательно пересмотрен самим патриархом. Документ этот совершенно не был оригинальным произведением и на оригинальность не претендовал. Наоборот, в нем тщательно избегалось всякое новшество. Это была сознательная компиляция традиционных источников – не столько анализ самой Августаны, сколько параллельно изложение православного вероучения. Основная ценность этого документа, как говорят, заключается именно в его не-оригинальности. Это был на Востоке последний документ, в котором невозможно обнаружить никакого влияния западной традиции, даже в терминологии. Это был, в своем роде, эпилог византийского богословия. Ученые нового времени тщательно отметили источники этого документа (первым был Филипп Мейер, и его наблюдения стали общепринятыми). Главными авторитетами были: Николай Кавасила, Симеон Солунский⁸⁴¹, Иосиф Вриенний, а из более ранних отцов, особенно, св. Василий и св. Иоанн Златоуст. К этим же авторитетам прибегал патриарх и в своих дальнейших ответах. Он в особенности подчеркивал верность Преданию. В этом, вероятно, заключалась главная трудность для лютеран с их подчеркиванием *sola Scriptura*⁸⁴². В общем, комментарии и критика патриарха были в высшей степени обдуманной и примирительными. В своем сопроводительном письме он выражал надежду, что «обе Церкви» смогут объединиться. Это единение, однако, может быть достигнуто только на основе полного вероучного согласия, т. е. всецелого принятия Священного Предания.

Были в лютеранском учении и некоторые особые пункты, с которыми патриарх не мог согласиться. Он, конечно, должен был воспротивиться вставке *Filioque*. Но в ней явственно не было ничего специфически лютеранского. Он мог в общем согласиться с лютеранским понятием о первородном грехе, но все же подчеркивал человеческую свободу (здесь он широко цитирует св. Иоанна Златоуста). Ничто не может совершиться без Божественной инициативы. Однако благодать Божия

принимается свободно – в ее действии нет никакого принуждения. А поэтому, вера и «добрые дела» не могут отделяться друг от друга и не следует их друг другу противопоставлять или противоположать. Во всяком случае, действительное прощение зависит от покаяния.

В главе о таинствах патриарх представляет православное учение. Таинств семь, и он довольно длительно останавливается на каждом из них. В этой именно главе нам приходится признать некоторое западное влияние: не только потому, что число «семь» было установлено на Западе (сравнительно поздно – Петром Ломбардусом⁸⁴³) и только постепенно принято на Востоке (в некоторых документах XIV и даже XV веков мы еще встречаем иной список таинств), но еще и потому, что, вероятно, впервые упоминается на Востоке схоластическое различие между «формой» и «материей» (эту терминологию, может быть, можно приписать Гавриилу Северусу, который в своем трактате «О Таинствах», изданном в 1600 г., широко применяет это схоластическое словоупотребление). Патриарх не мог принять учение о святой Евхаристии, как оно было выражено в Аугсбургском исповедании. Не вдаваясь в подробную критику, он просто констатирует православное учение. «Преложение» вещества в самое Тело и Кровь Христовы совершается освящением (ἐπίκλησις). Он не употребляет термин «пресуществление», который был принят некоторыми православными богословами позже. Евхаристия есть не только таинство, но и жертва. Патриарх подчеркивает важность таинства покаяния как сакраментальной, так и с нравственной точки зрения. Он отвергает все проникшие в покаянную практику злоупотребления, сильно настаивает на епитимиях, как полезной мере для грешников. Как ни странно, он был удовлетворен высказыванием Августина о священстве, т. е., что никто не может преподавать таинств или проповедовать Слово Божие публично: *nisi sit rite vocatus et ordinatus ad hanc functionem*. Выражение это туманно и двусмысленно, и может быть истолковано по-разному. Совершенно очевидно, что православная интерпретация не та же самая, что лютеранская.

О Церкви говорится очень мало. Ничего особенно не сказано *de novissimis*⁸⁴⁴. Но патриарх длительно останавливается на некоторых спорных пунктах практики: на призывании святых и на монашеских обетах.

Документ этот был явно ироническим. И, может быть, по этой же самой причине он не был убедителен. Современному читателю он представится, скорее, уклончивым и не обязывающим. И действительно, можно заметить, что самые важные пункты расхождения едва затронуты: учение о Церкви и священство, и даже учение об оправдании. Однако сам патриарх был другого мнения. Задачей его была не критика, а изложение здравого учения. Он заключает свое послание лютеранам конкретным предложением: если они могут от всего сердца примкнуть к этому традиционному учению, он с радостью примет их в общение, и, таким образом, «две Церкви» станут одной. Он действительно не собирался делать уступок. Мы должны помнить, что в Константинополе очень мало знали о Реформации. Насколько можно судить на основании дневника Герлаха и его преемника, Соломона Швейггера, православные были слабо осведомлены, а та информация, какая была, шла случайными и часто тенденциозными путями, а именно от римокатоликов. Была, однако, и причина симпатизировать движению Реформации просто потому, что движение это было *los von Rom* (вон из Рима). Знание же реформаторского учения было в этот ранний период очень недостаточным. Сам Иеремия имел некоторое представление об этом движении, как можно видеть из вопросов, которые он в разговорах задавал Герлаху. Насколько информация его была обширной, мы не знаем. Кроме того, правильно понять Аугсбургское исповедание можно только в более широких исторических рамках. Возможно, что патриарха интересовало только одно: в какой мере можно было ожидать, что западные диссиденты воссоединятся с Православной Церковью. Для него это было единственным естественным подходом к проблеме единства, и возможно, что это и был единственно возможный подход в XVI столетии. Восток был уже веками отделен и отчужден от Запада, и главной причиной этого были именно «римские притязания».

И вот, на Западе появилось новое антиримское движение. Не будет ли это возвращением к тому Преданию, за которое так настойчиво стоит Восток? Мы не можем ожидать от Иеремии сколько-нибудь всесторонней оценки лютеранского учения. Его заботил только вопрос, готовы ли протестанты принять то здоровое учение, верным хранителем которого была веками Православная Церковь. С другой стороны, лютеране в Тюбингене были заинтересованы совершенно в том же самом с противоположной точки зрения: готов ли православный Восток принять их собственное «здоровое учение» в том виде, в каком оно выражено в Аугсбургском исповедании?

Патриарший ответ на Августану был для них печальным разочарованием. Они почувствовали, что должны представить некоторые объяснения. Это новое послание патриарху было подписано Крузиусом и Лукой Озиандером. В основном, это была *апология*. Они были обижены намеком патриарха на то, что они следуют человеческим доводам. Наоборот, они уверены, что стоят на более твердой почве, чем он, – на Слове Божиим. На самом деле, это был конфликт между двумя вероучебными принципами: принципом Предания с православной стороны и принципом Священного Писания со стороны реформаторов.

Лютеранам к этому времени была уже ясна непримиримость этих двух принципов. Однако им казалось, что возможна еще большая мера согласия. Несогласие заключалось в нескольких пунктах. Что является авторитетом в вероисповедных вопросах? Конечно, *Филиокве*. Кроме того, все учение о свободе и оправдании одной только верой. Таинств только два. Молиться об усопших неправильно. Евхаристию нельзя рассматривать как жертву. Наконец, как призывание святых, так и монашество неприемлемы. Патриарх мог мало что добавить к своему прежнему заявлению. Лютеране на этот раз послали ему новый материал о своем учении, а именно *Compendium theologiae* Иакова Хееребранда; он был переведен на греческий язык Крузиусом (опубликован в Виттемберге в 1582 г.). В подготовке второго патриаршего ответа принимали участие новые эксперты: Митрофан, митрополит Верецкий, Мефодий,

митрополит Мелоники, иеромонах Матфей и, как и прежде, Феодосий Зигомалас. В этом новом послании не было ничего нового, кроме еще более настойчиво приводимой мысли о всецелом принятии православного учения. И, однако, это был еще не конец. Лютеране еще раз написали патриарху в защиту своей позиции. Патриарх почувствовал, что обязан положить конец этим переговорам, которые явно ничего не обещали. Он предложил закончить безнадежный богословский спор, но был готов продолжать дружеские сношения. Лютеране написали еще раз, выражая надежду, что в будущем окажется возможным лучшее взаимопонимание и более тесное единство.

Эта давняя экуменическая переписка между Виттенбергом и Константинополем не имела практических последствий. Ее затмили более поздние события, которые, к сожалению, повели к серьезному ухудшению отношений. В начале было больше откровенности и открытости. Серьезное изучение этого дружеского обмена убеждениями между Восточной Церковью и нарождающимся миром Реформации дает больше, нежели только пищу историческому любопытству. Это была попытка нащупать какую-то общую почву и установить общий язык. Меланхтонова греческая версия Августаны заслуживает пристального внимания современных экуменических богословов. Его попытку интерпретировать то, что возвещала Реформация в более широком контексте экуменической традиции, охватывающей Восток и Запад, следовало бы повторить. И все спорные пункты, разделяющие Восток и неримский Запад, должны быть заново анализированы в более широкой перспективе святоотеческого Предания.

Библиография

«Acta et scripta Theologorum Wirtembergensium etc», 1584; теперь это издание является большой редкостью, мне повезло найти его в библиотеке Union Theological Seminary, New York City. «Censura» Socolovius'a находится в той же библиотеке в парижском издании 1584 г. Эти же документы можно найти в более поздних изданиях: «Acta Orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim», ed. E. Scheltrate, Romae (1739); «Liber qui vocatur Index Veritatis», ed. Gedeon Cypris, 3 vols., Lipsiae, 1758. Письма Иеремии перепечатаны (только по-гречески) в: *J. E. Mesoloras. Symbolik*. Т. 1. Афины, 1883 (по-греч.). Был русский перевод переписки, сделанный в Москве в 1883 г. (единственный перевод на современный язык). Письма Иеремии папе см. в: *G. Hofmann S. J. Griechische Patriarchen und Romische Papste. Orientalia Christiana*, XXV. Roma, 1932. Другими важными источниками являются: «Turcograetia», Martin Crusius, Baileae, 1584 (содержит его переписку с греками); письмо Меланхтона патриарху – с. 204; «Diarium» Крузиуса – опубликован лишь частично (Diarium 1596–1597, 1598–1599) W. Goz, E. Conrad, Tübingen, 1927, 1931; cf. «Tübingen und Konstantinopel, Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche», G. E. Zachariadis, Göttingen, 1941, ср. список писем, которыми обменялись Крузиус и его греческие корреспонденты, 1573–1581 гг.; «Tagebuch der an die ottomanischen Pforte zu Constantinopel vollbrachten Gesandtschaft», S. Gerlach, Frankfurt a/M., 1674; «Reisebeschreibung aus Deutschland nach Konstantinopel und Jerusalem», S. Schweigger, Nürnberg, 1608; «Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore etc.», D. Chytraeus, Frankfurt, 1580; cf. «Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus», W. Engels, Kyrios IV, 1939/1940; «Deliciae Eruditorum etc.», Joh. Lamius, t. IX, Florence, 1740; «Eigentliche und wahrhaftige Abbildung der alten und neuen Griechischen Kirche etc.», Jo. M. Heineccius, 3 vol., Leipzig, 1711 (основано, в большой мере, на неопубликованных писаниях Герлаха). Самая

важная литература: «Orthodoxy and Protestantism», 1.1, J. N. Karmiris, Ernst Benz, Marburg, 1949 (см. особенно о греческой версии Августаны; хорошая библиография); «Das erste Gespräch zwischen Protestantismus und Orthodoxie», Curt R. A. Georgi, Eine Heilige Kirche XXI, 1939; «Tübingen und Byzanz, die erste offizielle Auseinandersetzung zwischen Protestantismus und Ostkirche im 16. Jahrhundert», W. Engels, Kyrios V, 1940/1941; cf. «Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert», Ph. Meyer, Leipzig, 1899 (Bonwetsch-Seeberg, «Studien» III, 6); «Theologia Dogmatica Orthodoxa etc.», T. 1, Prolegomena, Aurelius Palmieri O. S., Florentiae, 1911, p. 453–463; «Symbolik der griechischen Kirche», W. Gass, Berlin, 1872, s. 41–50; «Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde», bd I, F. Kattenbuch, Freiburg im Br., 1892, s. 141 ff.; «Luther als Kirchenhistoriker», E. Schäfer, Güterslog, 1897.

Социальная проблема в Восточной Православной Церкви

Впервые (на англ. яз.): The Social Problem in the Eastern Orthodox Church // The Journal of Religious Thought. 1950–1951. Vol. 8. No. 1. Autumn-Winter. Pp. 41–51. Воспроизведена без изменений во 2-м томе американского Собрания сочинений Флоровского (р. 131–142). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Христианство по существу своему – религия социальная. Есть древняя латинская поговорка, которая гласит: *Unus christianus nullus christianus* (один христианин – не христианин). Никто не может быть истинно христианином, оставаясь одиноким и изолированным существом. Христианство не есть, прежде всего, учение или дисциплина, которую отдельные люди могут воспринимать для собственного употребления и руководства. Христианство есть именно община, т. е. Церковь. В этом отношении преемственность Ветхого и Нового Завета очевидна. Христиане – «новый Израиль». Слова Священного Писания в высшей степени показательны: Завет, Царство, Церковь, «люди святые, особый народ». Отвлеченный термин «христианство» – явно позднего происхождения. С самого начала оно осмыслялось социально. Весь строй христианской жизни общественен и корпоративен. Все христианские таинства по своей сути являются «таинствами социальными», т. е. включающими членов. И христианская молитва есть молитва корпоративная, «*publica et communis oratio*»⁸⁴⁵, по словам св. Киприана. Поэтому созидать Церковь Христову – значит созидать новое общество, т. е. воссоздавать человеческое общество на новой основе. Всегда сильно подчеркивалось единодушие и жизнь сообща. Одним из самых ранних наименований христиан было простое – «братья». Церковь есть и должна быть тварным отображением божественного Первообраза. Три Лица – Единый Бог. Соответственно, в Церкви многие должны быть включены в единое Тело.

Все это, конечно, составляет общее наследие всей Церкви. Однако это подчеркнутое значение корпоративного начала было, вероятно, особенно сильно в восточной традиции; оно и до сих пор составляет отличительный *этнос* Восточной Православной Церкви. Этим я не хочу сказать, что все социальные стремления христианства действительно осуществились в эмпирической жизни христианского Востока. Идеалы никогда не осуществляются вполне; Церковь еще

находится *in via* (в странствии), и мы должны признать, что Восток потерпел горькую неудачу в своем стремлении стать и остаться истинно христианским. Однако идеалами пренебрегать не следует. Они являются и руководящим принципом, и движущей силой человеческой жизни. На Востоке всегда было ясное видение корпоративной природы христианства. Восточной Церкви и теперь, как в течение веков, свойствен мощный социальный инстинкт, несмотря на все исторические трудности и препятствия. И в этом, может быть, состоит то основное, что Восточная Церковь может внести в современные размышления о социальных вопросах.

Ранняя Церковь не была просто добровольным союзом с «религиозными» целями. Она была новым обществом, даже новым человечеством, *polis* или *politeuma*⁸⁴⁶, истинным Градом Божиим в процессе созидания. И каждая местная община вполне сознавала себя членом всеобъемлющего и универсального целого. Церковь понималась как независимый и самодовлеющий социальный строй, как новое социальное измерение, особая *Systema patriados*⁸⁴⁷, как сказал Ориген. Первые христиане ощущали себя, в конечном счете, совершенно вне существовавшего социального порядка, просто потому, что для них сама Церковь являлась «порядком», своего рода, экстра-территориальной «колонией Неба» на земле (Флп.3:20). От этого положения не вполне отказались даже и позже, когда империя как бы пришла к соглашению с Церковью.

Позиция ранних христиан получила продолжение в монашеском движении, быстро распространившемся именно в период якобы примирения с миром. Монашество было, конечно, сложным явлением, но основное его течение было всегда настроено социально. Оно было не столько бегством из мира, столько попыткой создать новый мир на новом основании. Монастырь есть община, «малая церковь» – община не только молящаяся, но и трудящаяся. На труде очень настаивали, и безделье считалось серьезным пороком. Но работа эта должна быть для общей цели и общего пользования. Так было уже в ранних общинах св. Пахомия в Египте⁸⁴⁸. Св. Пахомий проповедовал «евангелие постоянного труда». О нем правильно сказано: «Общий вид и жизнь монастыря св. Пахомия не могли сильно отличаться от жизни хорошо отлаженного колледжа, города или лагеря» (*Kirk. The Vision of God*). Большое значение проблеме социальной перестройки придавал и великий законодатель восточного монашества, св. Василий Кесарийский и Каппадокий⁸⁴⁹ (ок. 330–379). Он с глубоким опасением следил за процессом социального разложения, которое в его время было столь явственным. Таким образом, его призыв к созданию

монашеских общин был попыткой возродить дух взаимности в мире, который, казалось, потерял всякое понятие о социальной ответственности и сплоченности. В его понимании человек есть, по существу, «животное общительное» (κοινωνικὸν ζῷον), «не дикое и не любящее одиночества». Он не может осуществить цель своей жизни, не может быть подлинно человеческим, если не живет в общине. Монашество поэтому – не высшая степень совершенства для немногих, а серьезная попытка дать жизни человека правильное направление. Христиане должны были показать образец нового общества в противовес разлагающим силам, действовавшим в распадающемся обществе. Истинная сплоченность может быть достигнута в обществе только через единство цели, подчинением всех индивидуальных забот общему делу и интересу. В известном смысле, это был социалистический эксперимент особого рода на добровольной основе. Само послушание должно быть основано на любви и взаимной привязанности, на свободном осуществлении братской любви. Весь упор делался на корпоративность человеческой природы. Индивидуализм является поэтому саморазрушающим.

Как ни удивительно это может показаться, такой «киновийный» образ жизни считался в это время обязательным для всех христиан, «даже состоящих в браке». Возможно ли было построить все христианское общество как, своего рода, «монастырь»? Св. Иоанн Златоуст, великий епископ царствующего града Константинополя (ок. 350–407) без колебаний отвечал на этот вопрос утвердительно. Это не значило, что все должны уходить в пустыню. Наоборот, христиане должны были воссоздать существующее общество по «киновийному» образу. Златоуст был совершенно уверен, что все виды общественного зла коренятся в духе стяжательства человека, в его эгоистическом желании обладать предметами для своего исключительного пользования. Но законный владелец всех вещей и имений в мире только один: Всемогущий Господь. Люди – лишь Его исполнители и слуги, и они должны употреблять ложные Божие дары исключительно в божественных целях, т. е., прежде всего, для общих нужд.

Понятие Златоуста о собственности было строго функциональным: обладание ею оправдывается только ее правильным употреблением. Конечно, Златоуст не был социальным или экономическим реформатором, и практически его предложения могут казаться, скорее, неубедительными и даже наивными. Но он был одним из величайших христианских пророков социального равенства и справедливости. В его призыве к любви не было ничего сентиментального. И действительно, христианская любовь – совсем не просто харитативная эмоция. Христиане должны не просто быть тронуты страданиями, нуждой и убожеством других людей. Они должны понимать, что социальные беды являются продолжением мучений Христа, все еще страждущего в лице членов Своего Тела. Нравственная ревность и пафос Златоуста коренилась в ясном видении Тела Христова.

Можно возразить, что из этой сильной социальной проповеди на практике мало что получилось. Но нужно понимать, что на христианскую проповедь социальной добродетели наложено величайшее ограничение – оно состоит в том, что Церковь может действовать только посредством убеждений и никогда не насилием или принуждением. Конечно, никакая церковь никогда не могла устоять перед искушением призвать на помощь ту или иную мирскую силу, будь то государство, общественное мнение, или какую-либо другую форму социального давления. Но результаты никогда не оправдывали изначального нарушения свободы. Это доказывается хотя бы тем, что и теперь еще мы не далеко ушли в осуществлении христианских норм. Как ни важны все социальные улучшения, Церковь, прежде всего, озабочена изменением человеческих сердец и умов, а не изменением внешнего порядка. Ранняя Церковь попыталась осуществить повышение социальной нормы внутри своих собственных рядов. Успех оказался лишь относительным; самые нормы нужно было понизить. Это, однако, не было примирением с существующей несправедливостью; это было, скорее, признанием внутренней антиномии. Могла ли Церковь, в человеческой борьбе за существование, прибегать к какому-либо другому оружию, кроме

слова истины и милосердия? Во всяком случае, были установлены и смело сформулированы известные основные принципы, действительные в любой исторической ситуации.

Это было, прежде всего, признание высшего равенства всех людей. Этот эгалитарный дух остается глубоко внедренным в православную восточную душу. В теле Восточной Церкви, несмотря на ее разработанную иерархическую структуру, нет места социальной или расовой дискриминации. В глубине этого чувства легко увидеть именно раннехристианское понятие Церкви как особого «строя».

Во-вторых, общепринятым является то, что Церковь должна, прежде всего, заботиться о всех нуждающихся и обремененных, о кающихся грешниках, и именно о кающихся мытарях, а не о самодовольных фарисеях. Восточное Предание видит Христа униженным, и притом, прославленным именно в Своем унижении, снисхождении и сострадательной любви. Западным наблюдателям это подчеркивание жизненного сострадания в восточной традиции представляется иногда преувеличенным, даже болезненным. Но это является лишь последствием того основного ощущения, что Церковь есть в мире, скорее, больница для немощных, нежели общежитие для совершенных. Это ощущение всегда имело очень непосредственное влияние на все социальное мышление Востока. Подчеркивалась, прежде всего, непосредственная помощь нуждающимся и бедным, а не выработка планов идеального общества. Непосредственное человеческое отношение важнее самой совершенной схемы. Социальная проблема всегда рассматривалась как проблема нравственная; нравственность же основана на догмате, догмате Воплощения и Искупления Крестом. Все эти мотивы сильно подчеркиваются как в популярной проповеди, так и в традиционных богослужебных текстах, вновь и вновь читаемых и повторяемых во всех православных храмах. В общем, Церковь всегда на стороне смиренных и кротких, а не могущественных и гордых. Всем этим, может быть, часто пренебрегают, но от этого никогда не отказываются даже те, кто на практике изменяет традиции.

И в-третьих, унаследованный социальный инстинкт делает из Церкви, скорее, духовную родину, дом, нежели авторитарное установление. Те, кто хочет вникнуть во внутренний дух Восточной Церкви, должны исходить из очень далекой исторической исходной точки. Одной из самых характерных черт этой Церкви является ее «традиционализм». Термин этот легко поддается неправильному пониманию или истолкованию. На самом деле традиция означает продолжение, а не коснение. Она – не статический принцип. *Этос* Восточной Церкви и теперь все тот же, что и в первые века. Но не одной ли и той же является и жизненная ситуация христианина, несмотря на все коренные и жесткие изменения в его ситуации исторической?

В России нового времени не было сильного движения социального христианства. Однако влияние христианских принципов на жизнь в целом было совсем не слабым: это было все то же подчеркивание милосердия и сострадания, человеческого достоинства, никогда не уничтожаемого даже грехом и преступлением. Но самый большой вклад в социальную проблему был сделан в области религиозной мысли. «Социальное христианство» было основной и излюбленной темой всего религиозного мышления в России в течение прошлого века, и это мышление придало определенную окраску всей литературе того периода. Разные писатели настаивали на том, что истинное призвание России – в области религии, и именно в области социального христианства. Достоевский зашел так далеко, что считал Православную Церковь именно «нашим русским социализмом». Он хотел сказать, что конечное осуществление социальной справедливости в духе братской любви и взаимности может быть вдохновлено и усилено Церковью. В его глазах христианство могло вполне осуществиться только в области социальной деятельности. Все элементы уже даны в традиционном благочестии: чувство общей ответственности, дух взаимности, смирения и сострадания. «Церковь, как социальный идеал», был основной идеей Достоевского, как сказал Владимир Соловьев в своих замечательных речах о Достоевском. То же самое являлось и руководящей идеей Соловьева. Ключевыми словами были в обоих случаях свобода и братство.

Социальный аспект христианства был выдвинут на первый план в XIX веке славянофильской школой. Название это может ввести в заблуждение. «Славянская идея» совсем не была отправным пунктом или стержнем этого влиятельного идейного движения. Поставленный им главный вопрос был таков: не преувеличил ли Запад значение индивидуума? И не большее ли внимание уделил Восток, и, в частности, Восток славянский,

социальному и коллективному аспектам человеческой жизни? В этой историософии было много утопического преувеличения, но все же этот социальный акцент был вполне оправдан. И лучшие представители этой школы хорошо знали, что это восточное понимание социальных и общинных ценностей происходит не от славянского национального характера, а восходит именно к преданию ранней Церкви. Один из величайших руководителей движения, А. С. Хомяков (1804–1860), выработал богословское обоснование социального христианства в своей краткой, но содержательной статье «Церковь одна». Весь его упор снова на духе любви и свободы, которые делают Церковь единым братством, скрепленным верой и любовью. Духовное содружество в Церкви должно неизбежно распространяться на всю область социальных отношений. Само общество должно быть перестроено в содружество. «Наш закон не закон рабства или наемничества, труда за плату, а закон усыновления и любви, которая свободна. Мы знаем, что, когда кто-либо из нас падает, то падает один; но никто не спасается один». Это как раз то, что говорил св. Василий: никто не может достичь своей цели в одиночестве и отделенности. Нет также в отделенности и истинной веры, поскольку то основное, во что христианин должен верить, – всеобъемлющая любовь Бога во Христе, Который есть Глава Тела.

Сущность христианства поэтому заключается в свободном единодушии многих, включающем их в единство. Эта короткая статья Хомякова означала на самом деле коренную переориентацию всей богословской и религиозной мысли в России. Это было, с одной стороны, возвращение к ранней традиции, с другой же стороны – призыв к деятельности. Идеи Хомякова были отправной точкой идей Соловьева. Правда, позже последний пошел по другому направлению и прельстился романтизирующим понятием «христианской политики», хотя и не оставил основного понятия Церкви как социального идеала. Всю свою жизнь Соловьев твердо верил в социальную миссию христианства и Церкви. Позже Николай Бердяев написал о Хомякове книгу, в которой подчеркивал социальный аспект понятия Хомякова о Церкви. Интересно отметить, что все трое

упомянутых писателя были мирянами, и, однако, все трое были, в основном, верны Преданию, даже если и отступали от него в некоторых пунктах. Их влияние, однако, не ограничилось мирянами. Весь комплекс социальных проблем был выдвинут на первый план катастрофой русской революции. Исторические ошибки христиан в социальной области нужно сознать и признать. Но основное положение остается неизменным: вера Церкви дает твердое основание для социальной деятельности, и только в духе христианства можно надеяться заново создать такой новый строй, который ограждал бы и человеческую личность, и социальный порядок.

Здесь встает важный вопрос: почему же тогда на Востоке было так мало социальной деятельности и все богатство социальных идей осталось без соответственного воплощения? На этот вопрос нет легкого ответа. Одно, однако, следует сразу отметить. Церковь никогда не является единственным деятелем в социальной области. Ей могут давать свободу действий в области социальной филантропии почти при всяком режиме, кроме, конечно, тоталитарной тирании. И действительно, Церковь была обычно зачинательницей даже в организации медицинского обслуживания. В России, во всяком случае, первые больницы и сиротские приюты устраивались Церковью еще в XV веке, если не раньше, и, что показательно, именно в связи с «киновийными» монастырями точно так же, как во времена св. Василия и св. Златоуста. Государство взяло на себя это дело только во второй половине XVIII века, сохраняя все же память прошлого в названии «богоугодные заведения», обычном еще сто лет назад. Однако все положение изменяется, когда мы подходим к основам социального строя. Христианские и мирские критерии не обязательно совпадают, и множество конфликтов не допускает легкого решения. Осуждение ранней и средневековой Церковью ростовщичества может, конечно, быть оправдано с общей нравственной точки зрения. Однако в экономическом отношении оно было серьезной помехой прогрессу. Ранняя Церковь относилась с необычайной строгостью к торговле вообще, и не без причины. Однако и другая сторона имела дельные доводы в свою пользу. То же

самое относится и ко всему развитию промышленности (и «капитализма»). Во многих вопросах конфликт между церковным и государственным подходом представляется неизбежным. Какие возможности имеет Церковь, чтобы поддержать свою точку зрения, кроме проповеди и увещания? К критике, исходящей от Церкви, государство никогда не относится благосклонно, только, если оно открыто объявляет себя христианским. То же самое относится и к экономическому обществу. Восточная Церковь, как правило, неохотно прибегала к политическим методам вмешательства. И не следует также забывать, что великие Церкви Ближнего Востока в течение столетий находились под мусульманским владычеством и поэтому не имели никакой возможности независимой социальной деятельности, кроме каритативной⁸⁵⁰. А когда в XIX веке пришло освобождение, то новые государства строились по западному буржуазному образцу и совсем не были готовы следовать христианскому руководству.

В России область ожидаемого влияния Церкви была таким же образом ограничена, поскольку государство, также под западным влиянием, восприняло все черты «Polizei-Stat» (полицейского государства) и стало требовать главенства над самой Церковью. Церковь была совершенно свободна только внутри своих собственных рядов. У нее было мало места для строительной деятельности, и все же дух оставался живым и сознание социальных проблем никогда не замутнялось. Но была и другая важная проблема: следует ли Церкви связываться с какой-либо определенной социальной или экономической программой? Следует ли Церкви принимать участие в политической борьбе? На Востоке ответ будет отрицательным, но это ни в коем случае не означает безразличия.

Для Церквей «за железным занавесом» нет возможности никакой социальной деятельности. Конечно, занавес этот сделан не из железа или какого-либо другого материала, а, скорее, из принципов. Основным же принципом нового тоталитарного режима является именно полное отделение Церкви от всей области политической, социальной и экономической деятельности. Церковь вынуждена замыкаться в «своей собственной сфере», которая к тому же очень строго ограничена. Единственная дозволенная деятельность – богослужение. Запрещена всякая воспитательная и миссионерская деятельность, хотя в действительности политика может меняться в разных странах и от года в год. В общем, признается, как само собой разумеющаяся, абсолютная верховная власть государства. В этих странах существует только одна власть – власть государства или партии.

В принципе, Церковь может находить свой путь при всех обстоятельствах и в любом конкретном положении. Основная опасность заключается в другом, а именно, в неправильном истолковании «неотмирности» Церкви. Очень показательное сравнение двух документов, исходящих от православных Церквей и носящих более или менее неофициальный характер. Первый из них – недавно опубликованная от имени «Христианского общества профессиональных людей Греции» книга «К христианской цивилизации» (Афины, 1950). Это откровенный и смелый призыв к христианской деятельности во всех областях цивилизации. Это прекрасный набросок активного и «руководящего» христианства, и христианства «современного». Христиане должны выносить суждение о всех сферах жизни, и, прежде всего, о своих собственных неудачах в действенной борьбе с безнадежным положением. Страницы этой книги дышат свободным и творческим духом. Это настоящий призыв к христианской деятельности. Призываются христиане, не только власти или духовенство. Считается, что христианство обладает авторитетом в социальной области. Этот

манифест носит неформальный и частный характер. Это голос христиан, голос Тела Церкви.

Другой документ исходит из Советского Союза. Это доклад о всей экуменической проблеме, составленный московским священником о. Разумовским, для конференции нескольких православных Церквей, состоявшейся в Москве в июле 1948 г. Он включен в деяния этой конференции, теперь опубликованные по-русски (т. II, Москва, 1949). Нас в данном случае касается заключительная часть этого доклада. Основная мысль доклада – совершенное разделение области Церкви и области государства – «души» и «тела». Цитируется фраза из оксфордского доклада 1937 г.: «Для христианина нет большего авторитета, чем Бог», и добавляется характерное уточнение: «Да, но только в области души и духа, а не в материальной сфере, в которой самовластно государство, ответственное перед Богом» (с. 177). Это замечание действительно странно, если мы вспомним, что государство, о котором речь, есть государство безбожное. Однако мысль совершенно ясна: христианские принципы не приложимы к «материальной сфере». Кроме того, в следующих страницах нам сообщается, что принципы справедливости, равенства, свободы – не христианские. Они принадлежат независимой мирской сфере, неподвластной даже моральному суду Церкви. Церкви просто нечего делать в области социальных и подобных им проблем. Подчеркивается и один определенный пункт: признается, что Христос послал Своих апостолов «учить», но учить они должны «только народы, а не «правителей» (с. 177). Далее Христос указал Своим последователям избегать непосредственного контакта со злом. «Если социальная несправедливость есть зло – ибо мир во зле лежит – то это уже знак, что это не принадлежит к нашей области» (с. 191). Эта загадочная фраза должна, видимо, означать, что христиане не должны бороться со злом, а лишь творить добро. Говорится также, что социальные усовершенствования и экономическая обеспеченность, с нравственной точки зрения, ценности сомнительные: «Оставалось лишь бы место для жертвенной любви, которую заповедал Христос». Отсюда – нет нужды

преодолевать алчность или зависть (с. 189). Основное содержание документа очевидно: Церковь отступает от мира, в котором ей нечего делать; у нее нет вообще никакой социальной миссии, и ей нужно избегать всякого «контакта» с этим миром потому, что он «во зле лежит». Следует ли нам забыть о нищете и страданиях? Нет, но все это относится исключительно к компетенции государства, Церковь же отказывается от своей ответственности за «материальную сферу».

Возможно, что это как раз тот объем «религиозной свободы», который дается церквям атеистическим государством и возможно, что это вполне согласуется с безбожными принципами. Но может ли Церковь принять «примирение» и «терпимость» такой ценой, не изменяя Евангелию праведности и своей собственной вековой традиции? Такая «неотмирность» Церкви не имеет для себя основания в историческом опыте Восточной Церкви. Конечно, это не в традиции св. Василия и св. Златоуста. Нет нужды добавлять, что на самом деле между сферами компетенции действительного разделения нет, просто потому, что Церковь в Советском Союзе неоднократно впадает в заявления открыто политического и социального характера, когда, конечно, государство приглашает ее это делать.

Церковь действительно «не от мира сего», но у нее, тем не менее, есть очевидная и важная миссия «в мире сем» именно потому, что он «во зле лежит». Во всяком случае, невозможно избежать хотя бы диагноза. В течение веков было общепринято считать, что основное призвание христианства есть именно распространение любви и справедливости. Как на Востоке, так и на Западе Церковь была высшим учителем всех нравственных ценностей. И все нравственные ценности нашей теперешней цивилизации можно возвести к христианским источникам и, прежде всего, к Евангелию Христову. Скажем еще раз: Церковь есть такое общество, которое требует для служения Богу всего человека и предлагает оздоровление и исцеление всему человеку, а не только его «душе». Если Церковь как организм не может вступить на путь открытой социальной деятельности, то христиане не могут отказаться от своих гражданских обязанностей, потому что им надлежит внести огромный вклад в «материальную сферу» именно как христианам.

Утрата Библейского мышления

Впервые (на англ. яз.): As the Truth Is in Jesus //The Christian Century. December, 19.1951. Печатается по первому изданию в переводе с английского Л. А. Успенской.

...есть истина о Иисусе.

Еф.4:21

Христианские священнослужители не должны проповедовать, во всяком случае, с амвона, свои частные мнения. Они рукоположены, и им вверена в Церкви проповедь именно Слова Божия. Им даны определенные указания – а именно, Евангелие Иисуса Христа – и поручение нести только это единственное и надвременное благовестие. От них ожидают распространения и поддержания «веры, единожды преданной святым». Конечно, Слово Божие должно проповедоваться «эффективно». Это значит, что оно всегда должно быть преподано так, чтобы нести убежденность, вызывать приверженность к нему в каждом новом поколении, каждой, той или иной, группе людей. Его можно преподавать и в новых категориях, если этого требуют обстоятельства. Но превыше всего должно сохранять подлинность возвещаемого благовестия.

Должна быть уверенность в том, что проповедуется то же самое Евангелие, которое было дано, что вместо него не вводится «иное евангелие» собственного производства. Слово Божие нельзя с легкостью приспосабливать и подгонять к изменяющимся обычаям и взглядам того или иного времени, включая и наше. Но, к сожалению, мы часто бываем склонны применять к Слову Божию мерки нашего собственного «возраста», вместо того, чтобы проверять себя «мерой возраста Христова». А «современное мышление» ведь тоже стоит перед судом Слова Божия.

Современный человек и Священное Писание

С этого именно и начинается наша основная трудность. Большинство из нас утратило целостность мышления, свойственную Священному Писанию, даже если мы и сохраняем кое-какие отрывки библейской фразеологии. Современный человек часто жалуется, что Истина Божия преподается ему на «архаическом языке», т. е. языке Священного Писания, который перестал быть для него своим и к которому он не может естественно прибегать. Недавно было предложено коренным образом «демифологизировать» Писание, т. е. заменить его устаревшие категории чем-то более современным. Но здесь невозможно обойти вопрос: является ли язык Писания всего лишь случайной и внешней оболочкой, из которой следует извлечь и выпутать некие «вечные идеи», или же язык этот есть непреходящий носитель божественного благовестия, принесенного единожды и на все времена?

В процессе постоянных реинтерпретаций мы рискуем утратить единственность Слова Божия. Но как же мы можем вообще интерпретировать, если мы забыли изначальный его язык? Не безопаснее ли нам смирить свое мышление перед умственными нормами библейского языка и вновь научиться ему? Ни один человек не может воспринять Евангелие, если не покается, т. е. «обратится». Ибо на языке Евангелия покаяние (μετάνοια) означает не просто признание своих грехов и сожаление о них, но именно «обращение» – глубокий переворот мыслительной и эмоциональной установки человека, всецелое его обновление, которое начинается с самоотречения и запечатлевается Духом.

Мы живем теперь в век умственного хаоса и распада. Возможно, что современный человек не нашел себя, и разнообразие существующих мнений уже не допускает никакой надежды на умиротворение. И, может быть, единственным световым сигналом, способным руководить нами в сплошном умственном тумане нашего отчаянного века, является именно вера, однажды преданная святыми, как бы не казался

устаревшим или архаическим язык древней Церкви перед судом наших изменчивых мерил.

Проповедуйте Символ веры!

Что же нам проповедовать? Что я должен проповедовать своим современникам в «такое время, как наше»? Здесь нет места колебаниям. Проповедовать я буду Иисуса, и Иисуса распятого и воскресшего. Всем, к кому мне придется обращаться, я буду проповедовать и нести благовестие спасения так же, как оно дошло до меня в непрерывном Предании вселенской Церкви. Я бы не стал ограничивать себя своим собственным временем. Другими словами, проповедовать я буду учения Символа веры. Я вполне сознаю, что они являются преткновением для многих людей моего поколения. «Символы веры – почтенные символы, так же, как старые флаги на стенах национальных церквей: но для нынешней борьбы Церкви в Азии, Африке, Европе и Америке символы эти, даже когда их понимают, столь же нужны, как военный топорик или аркебуза в руках современного солдата». Эти слова были написаны несколько лет назад видным английским ученым, который является также и ревностным священнослужителем. Может быть, он не написал бы этого сегодня. Однако многие и сейчас от всего сердца присоединились бы к этому сильному суждению. Вспомним все же, что древние Символы веры были подчеркнута библейскими, и трудность их для современного человека заключается именно в их языке, заимствованном из Священного Писания.

Итак, мы снова стоим перед той же проблемой. Что мы можем предложить вместо Священного Писания? Я предпочитаю язык Предания не из ленивого и легковверного «консерватизма» или слепого «послушания» каким-либо внешним «авторитетам», но просто потому, что я не могу найти лучших способов выражения. Я готов к неизбежному обвинению меня в «антикварности» и «фундаментализме». Против этих обвинений я протестую, как против произвольных и ложных. Учения Символов веры я принимаю сознательно и придерживаюсь их от всего сердца потому, что верой воспринимаю непреходящее их значение и своевременность

для всех времен и ситуаций, включая и «такое время, как наше». И я верю, что именно учения древней Церкви могут дать такому безнадежному поколению, как наше, возможность вновь обрести христианское мужество и видение.

Предание живо

«Церковь не есть ни музей мертвых осколков, ни общество исследований». Она, говоря словами святого Иринея, *depositum juvenescens*⁸⁵¹. Символ же веры не реликвия прошлого, а, скорее, «духовный меч». Новое обращение мира в христианство – вот то, что мы должны проповедовать в наше время. Это единственный выход из того тупика, в который завела мир неспособность христиан быть истинно христианами. Очевидно, что христианское учение не дает *непосредственного* ответа на практические вопросы в области политики или экономики. Не отвечает на них и Евангелие Христово. И, однако, его влияние на весь ход истории человечества было огромным. Признание человеческого достоинства, милосердия и праведности коренится именно в Евангелии. И новый мир может быть построен только новым человеком.

Что означал Халкидон

«Вочеловечился». В чем заключается основное значение этого утверждения Символа веры? Или, другими словами, *кто* был Иисус Христос и Господь? Что означает на языке Халкидонского собора то, что один и тот же Иисус был и «совершенным Человеком», и «совершенным Богом», будучи при том единой и единственной личностью? «Современный человек» обычно очень критически относится к этому халкидонскому определению. Он не видит в нем никакого смысла. Словесные образы, употребляемые Символом веры, если что-нибудь для него и значат, то только поэзию. Самый такой подход, по-моему, ложен. Халкидонское определение – не просто метафизическое высказывание и никогда не претендовало им быть. И тайна Боговоплощения не есть некое «метафизическое чудо». Халкидонская формула есть утверждение веры, и ее поэтому нельзя понять, изымая из всецелого опыта Церкви. Это утверждение подлинно жизненное, экзистенциальное.

Халкидонская формула – как бы умозрительный контур тайны, воспринимаемой верой: наш Искупитель *не* человек, а *Сам Бог*. В этом и заключается жизненное значение этого постановления. Искупитель – это Тот, Кто «снизошел» и Кто, «вочеловечившись», отождествил Себя с людьми в общности истинно человеческой жизни и природы. Божественным был не только замысел спасения, но и сам Начальник спасения был божественной Личностью. Полнота человеческой природы Христа означает, что это спасительное отождествление истинно и полноценно. Бог входит в человеческую историю и становится исторической Личностью.

Это выглядит парадоксально. И действительно, здесь тайна: «Беспрекословно велика тайна Божества; Бог явился во плоти». Но тайна эта была Откровением. В воплощении раскрылась истинная природа Бога. Бог оказался настолько сильно и непосредственно озабоченным судьбой человека (и именно судьбой каждого из «малых сих»), что *лично* вмешался в

хаос и убожество его потерянной жизни. Поэтому божественное домостроительство есть не просто всемогущее управление вселенной божественным величием, а кеносис⁸⁵², самоистощение Бога славы. Между Богом и человеком существует *личная* связь.

Трагедия, освещенная новым светом

Отсюда вся человеческая трагедия представляется в новом свете. Тайна Воплощения была тайной божественной любви, отождествления Бога с павшим человеком. Вершиной же Боговоплощения является Крест. Здесь поворотный момент судьбы человечества. Но страшную тайну Креста можно понять только в более общей перспективе целостной христологии, т. е. только тогда, когда мы уверуем, что Распятый был действительно «Сын Бога живого». Смерть Христова была вхождением Бога в бедность человеческой смерти (вхождение, повторяю, *личное*), сошествие во ад, а это означало конец смерти и начало присносущной жизни для человека.

Весь комплекс традиционного учения удивительно последователен. Но воспринять его и понять можно только в живом контексте веры: я имею в виду личное общение с личным Богом. Только вера делает формулировки убедительными; только вера делает их живыми. «Это кажется парадоксальным, но все, наблюдавшие духовную жизнь, констатируют: Евангелие никому не бывает на пользу, если он сперва не полюбит Христа». Ибо Христос не текст, а живое Лицо и Он живет в Своем Теле – Церкви.

Новое несторианство

Может показаться смешным говорить в «такое время, как наше» о том, что надо проповедовать учение Халкидонского собора. И, однако, именно это учение – та реальность, о которой это учение свидетельствует – может изменить весь духовный облик современного человека. Оно несет ему истинную свободу. В этом мире человек не один, Бог лично заинтересован в событиях человеческой истории. Это то, что непосредственно вытекает из целостного восприятия Боговоплощения.

То, что христологические споры прошлого не имеют действительного значения для современного положения, – иллюзия. На самом деле, они продолжаются и повторяются в спорах нашего времени. Современный человек, будь то осознанно или подсознательно, вовлекается в Несторианскую крайность. Это значит, что он не принимает Боговоплощение всерьез. Он не решается поверить, что Христос – божественная Личность. Он хочет искупителя человеческого, которому Бог только помогает. Ему интереснее человеческая психология Исккупителя, чем тайна божественной любви. Потому что, в конечном счете, он верит оптимистически в достоинство человека.

Новое монофизитство

Другой крайностью является возрождение в наше время «монофизитских» тенденций в богословии и религиозной практике, когда человек доводится до полной пассивности и ему разрешается только слушать и надеяться. Нынешнее расхождение между «либерализмом» и «неоправославием» есть, по существу, повторение старого христологического спора на ином жизненном уровне и в ином духовном ключе. Этот конфликт никогда не уладится и не найдет разрешения в богословской области, пока не будет найден более широкий его охват.

В древней Церкви проповедь была подчеркнута богословской. Это не было бесплодное рассуждение. Сам Новый Завет есть книга богословская. Пренебрежение богословием в обучении мирян породило как упадок личного благочестия, так и чувство неудовлетворенности, господствующее в современных настроениях. «В такое время, как наше», нам нужно в христианстве именно здоровое, жизненное богословие. И духовенство, и миряне ощущают богословский голод. А так как богословие обычно не проповедуется, они воспринимают чуждые идеологии, которые комбинируют с фрагментами традиционных верований. Вся притягательная сила «конкурирующих евангелий» нашего времени в том и заключается, что они предлагают то или иное псевдо-богословие, систему псевдо-догматов. Они с радостью воспринимаются теми, кто не может найти никакого богословия в ущербленном христианстве «современного стиля». Эта жизненная альтернатива, перед которой стоят многие люди в наши дни, хорошо сформулирована одним английским богословом: «Догмат или... смерть». Время адогматизма и прагматизма прошло. Поэтому священнослужители Церкви снова должны проповедовать учения и догматы – Слово Божие.

Современный кризис

Первой задачей современного проповедника является «восстановление веры». Это ни в коем случае не интеллектуальное усилие. Вера – это только карта истинного мира, и ее не следует принимать за реальность. Современный человек слишком погряз в своих собственных идеях и убеждениях, своих реакциях и занимаемых позициях. Кризис нашего времени, ускоренный гуманизмом (этот факт неоспорим), произошел от того, что был вновь открыт тот реальный мир, в который мы верим. Вновь открыть Церковь – вот самый решающий аспект нынешнего духовного реализма. Действительность уже не отгорожена от нас стеной наших собственных идей. Она снова доступна. Снова сознается, что Церковь не просто общество верующих, но Тело Христово. Здесь открытие нового измерения, открытие постоянного присутствия Искупителя в верном Ему стаде. Это бросает новый свет на убожество нашего раздробленного существования в основательно секуляризированном мире. Многие уже признают, что истинное разрешение всех социальных проблем каким-то образом заключено в восстановлении Церкви. В «такое время, как наше», надлежит проповедовать «всего Христа», Христа и Церковь – *totus Christus, Caput et corpus*, повторяя знаменитые слова бл. Августина. Возможно, что такая проповедь еще необычна, но она является, по-видимому, единственно возможной *эффективной* проповедью Слова Божия в такой, как наш, период отчаяния и гибели.

Актуальность святых отцов

У меня часто бывает странное чувство. Когда я читаю древних классиков христианского богословия, отцов Церкви, я нахожу, что они более актуальны для моего времени с его бедствиями и проблемами, чем продукция современных богословов. Отцы боролись с жизненными проблемами, с теми проявлениями вечных вопросов, которые описаны и изложены в Священном Писании. Я бы рискнул сказать, что св. Афанасий и бл. Августин гораздо более современны, чем многие из наших теперешних богословов. Причина здесь простая: они говорили о реальных вещах, а не о картах, были озабочены не столько тем, во что человек может поверить, сколько тем, что Бог сделал для человека. Нам, «в такое время, как наше», следует расширить свою перспективу, признать древних учителей и попытаться создать для нашего времени жизненный синтез христианского опыта.

Откровение и истолкование

Впервые (на англ. яз.) в материалах Симпозиума Всемирного Совета Церквей: *Revelation and Interpretation // Biblical Authority for Today* (Ed. by Alan Richardson and Wolfgang Schweitzer). London: Student Christian Movement / Philadelphia: Westminster Press, 1951. P. 163–180. Воспроизведена без изменений в 1-м томе Собрания сочинений Флоровского. Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Что бо, аще не вероваша неции?
еда убо неверствие их веру Божию упразднит?
Рим.3:3

Благовестие и свидетельство

Что такое Библия? Такая ли это книга, как всякая другая, предназначенная любому читателю, который бы сразу понял ее собственный смысл? Нет, это книга *священная*, обращающаяся, прежде всего, к верующим. Конечно, священную книгу можно читать и просто «как литературу». Но это к нашей непосредственной задаче отношения не имеет. Нам теперь важна не буква, а благовестие. Св. Иларий выразил это очень ярко: *Scriptura est non in legendo, sed in intelligendo* [Священное Писание заключается не в чтении, а в понимании]. Несет ли Библия, взятая в целом как книга, некую определенную весть? А если да, то к кому она, собственно, обращена? К отдельным ли лицам, которые смогут понять книгу и распространить ту весть, которая в ней заключается? Или к общине, а к отдельным ее лицам только постольку, поскольку они к этой общине принадлежат?

Каково бы ни было происхождение отдельных документов, включенных в книгу, ясно, что она, как целое, есть творение общины, как в Ветхом, так и в Новом Завете. Библия никак не является полным *собранием* всех существующих исторических, законодательных и религиозных писаний; она является *подборкой* некоторых из них, авторитет и подлинность которых засвидетельствованы их употреблением (прежде всего, литургическим) в общине и, наконец, формальной властью Церкви. И «подборка» эта создавалась с очень определенной задачей и проверялась ею. «Многа же и ина знамения сотвори Иисус пред ученики Своими, яже не суть писана в книгах сих. Сия же писана быша, да веруете, яко Иисус есть Христос Сын Божий, и да верующе живот имате во имя Его» (Ин.20:30,31). Это, в большей или меньшей степени, приложимо и ко всей Библии. Были отобраны, изданы, объединены вместе определенные писания и затем преподаны верующим, народу, как авторизованная версия божественного благовестия. Благовестие божественно; оно – от Бога; это Слово Божие. Но признает сказанное Слово и свидетельствует о его истине

община верующих. Священность Библии утверждается верой. Как книга, Библия была составлена в общине и, прежде всего, для назидания этой общине. Книга и Церковь не могут быть отделимы друг от друга. Книга и Завет существуют вместе, а Завет предполагает людей. И в Ветхом Завете Слово Божие было вверено народу Завета (Рим.3:2), и благовестие о Царствии хранится в Церкви воплощенного Слова. Библия есть действительно Слово Божие, но держится оно свидетельством Церкви. Канон Священного Писания бесспорно установлен и авторизован Церковью.

Нельзя, однако, упускать из вида миссионерскую основу Нового Завета. Заключение и описанная в нем «апостольская проповедь» имеет двоякое значение: назидание верующим и обращение мира. Поэтому Новый Завет не является книгой общины в том исключительном смысле, в каком был, конечно, Ветхий Завет. Эта книга до сих пор является *миссионерской*. Однако она все же отделена от посторонних. Типичным было отношение к Писанию Тертуллиана. Он совсем не собирался обсуждать с еретиками на основе Писания спорные вопросы веры. Писание принадлежит Церкви. Если еретики прибегают к нему, то это незаконно. Они не имеют прав на чужую собственность. Такова основная аргументация его знаменитого трактата *De praescriptione haereticorum*⁸⁵³. Неверующий не имеет доступа к благосостоянию просто потому, что он его не «принимает». Для него в Библии нет никакого «благовестия».

То, что собрание различных писаний, созданных в разное время разными писателями, стало рассматриваться как единая книга, – не случайно, τὰ βιβλία – конечно, множественное число, но *Библия* – подчеркнуто единственна. Действительно, эти писания являются единым Священным Писанием. Через всю его историю проходит единая тема, единая весть. Ибо есть история. И, более того, сама Библия и есть эта история, история деяний Бога с Его избранным народом. Библия сообщает, прежде всего, действия Божии, *Величия Божию (Magnalia Dei)*. Самый процесс этот был начат Богом. У него есть начало и конец, который одновременно является и целью. Есть отправной момент: начальное божественное *fiat* – «в начале»

(Быт.1:1), и будет конец – «ей, гряди» (Откр.22:20). От книги Бытия до Апокалипсиса идет одна, хотя и сложная, но единственная история, в самом историческом смысле. Между двумя крайними ее точками происходит некий процесс, и процесс этот имеет определенную направленность. Существует конечная цель, ожидается конечное свершение. Каждый отдельный момент связан с обеими крайними точками и имеет поэтому свое собственное и единственное место внутри целого. Отсюда, ни один момент не может быть понят иначе, как в контексте и перспективе всего целого.

Бог глаголет «многочастне и многообразне» (Евр.1:1). Он открывал Себя в веках не единожды, но постоянно, снова и снова. Он вел Свой народ от истины к истине. В Его Откровении были степени: *per incrementa*. Это разнообразие и эти различия не следует игнорировать или упускать из вида. Но это всегда был один и тот же Бог, и высшее Его благовестие было всегда одно и то же. Тожественность его и составляет подлинное единство различных писаний, несмотря на различия в манере письма. Разные версии были включены в книгу как есть. Церковь противостояла всем попыткам заменить четыре различающиеся между собой Евангелия единым обобщенным, превратить *Четвероевангелие* в *Dia-tessaron*⁸⁵⁴ и это, несмотря на трудности, вытекающие из «разногласий в Евангелиях» (с этими трудностями боролся бл. Августин). Четыре Евангелия сохраняли единство благовестия достаточно хорошо и, может быть, в более конкретной форме, чем могла бы представить любая компиляция.

Библия есть книга о Боге. Но Бог Библии – не *Deus absconditus*, а *Deus revelatus*⁸⁵⁵. Бог являет Себя, открывается. Он вмешивается в человеческую жизнь. И Библия не есть просто человеческая передача этих божественных вторжений и деяний. Она сама, в известном смысле, есть божественное вмешательство. Она несет в себе божественную весть. Деяния Божии сами по себе являются благовестием. Поэтому нет нужды выходить из времени и истории, чтобы встретить Бога. Бог встречает человека в истории, т. е. в элементе человеческом, в самой гуще Человеческого существования.

История принадлежит Богу, и Бог входит в человеческую историю. Библия, по существу своему, книга историческая: это повествование о божественных действиях, скорее, чем изъяснение вечных тайн, да и сами эти тайны постижимы только через посредство истории. «Бога никтоже виде нигдеже: единородный Сын сый в лоне Отчи, Той исповедав (Ин.1:18). И «исповеда» Он Его через вхождение в историю в Своем святом воплощении. Таким образом, исторические рамки Откровения никак не следует отмечать. Наоборот, не считаться с ними значило бы утратить и саму истину. Ибо Истина – не идея, а Личность, сам воплощенный Господь.

В Библии нас поражает тесная связь между Богом и человеком, человеком и Богом. Это связь Завета, связь избрания и усыновления. Она достигает своей высшей точки в Боговоплощении. «Посла Бог Сына Своего единородного, раждаемого от жены, бываема под законом» (Гал.4:4). В Библии мы видим не только Бога, но и человека. Здесь, конечно, Откровение Бога, но то, что открывается, есть забота Его о человеке. Бог открывает Себя человеку, «является» перед ним, «говорит» и беседует с ним, с тем, чтобы открыть человеку скрытый смысл его собственного существования и высшее задание его жизни. Мы видим в Писании, что Бог открывает Себя человеку, видим также, что человек идет навстречу Богу; он не только слушает Его голос, но и отвечает Ему. Мы слышим в Библии не только голос Божий, но и голос человеческий, отвечающий Ему – в словах молитвы, благодарения и поклонения, благоговения и любви, горя и покаяния, восхищения, надежды или отчаяния. В Завете как бы два участника – Бог и человек, и они связаны друг с другом в тайне истинной Бого-человеческой встречи, описанной и изложенной в истории Завета. Человеческий ответ включается в тайну Слова Божия. Здесь не божественный монолог, а, скорее, диалог, в котором говорят оба: Бог и человек. Но молитвы и призывания поклоняющегося Псалмопевца являются тем не менее «Словом Божиим». Бог хочет, и ожидает, и требует этого ответа и отклика человека. Для этого Он и открывается человеку, и говорит с ним. Он как бы ждет, чтобы человек с Ним беседовал. Он

устанавливает Завет с сынами человеческими. И, однако, вся эта близость не нарушает божественного величия и трансцендентности. Бог «в свете живет неприступным» (1Тим.6:16). Но свет этот все же «освещает всякого человека, грядущаго в мир» (Ин.1:9). В этом заключается тайна или «парадокс» Откровения.

Откровение есть история Завета. Записанное Откровение, т. е. Священное Писание, есть поэтому, прежде всего, история. Закон и пророки, псалмы и пророчества включены и как бы вплетены в живую историческую ткань. Откровение есть не только система божественных повелений. Оно, прежде всего, система божественных деяний. Можно сказать, что Откровение – это путь Бога в истории. Вершиной было вхождение Самого Бога в историю, и это уже навсегда: это произошло, когда Слово Божие воплотилось, «вочеловечилось». С другой стороны, книга Откровения есть также книга человеческих судеб. Она, прежде всего, повествует о сотворении, падении и спасении человека. Это история спасения, и поэтому человек органически принадлежит этой истории. Она показывает нам человека в его послушании и в его упорном восстании против Бога, в его падении и в его восстановлении. Все судьбы человечества как бы сосредоточены и показаны на примере судьбы Израиля, ветхого и нового, народа избранного, народа, принадлежащего Богу. Факт избранничества имеет здесь главное значение. Избран один народ, он выделен из всех наций, как священный оазис среди человеческого беспорядка. На всей земле только с одним народом заключил Бог Завет, только одному даровал Свой священный закон. Только в нем было создано истинное священство, хотя и временное. Только в этом народе были явлены подлинные пророки, говорившие слова, вдохновленные Духом Божиим. Это был священный, хотя и скрытый, центр всего мира, дарованный милосердием Божиим оазис среди падшего, греховного, потерянного и неискупленного мира. Все это не буква, а самая сердцевина библейского благовествования. Все это было от Бога; здесь не было никаких человеческих заслуг. Однако все это произошло ради человека, «нас ради, и нашего ради спасения». Все преимущества,

дарованные ветхому Израилю, были подчинены одной конечной цели – всеобщему спасению: «Ибо спасение от иудей есть» (Ин.4:22). Действительно, искупление в задании своем универсально, но оно всегда осуществляется посредством отделения, отбора, выделения. Посреди падшего и разложившегося человечества Бог возводит священный оазис. Церковь тоже и до сих пор оазис, выделенный из мира, хотя из него и не изъятый. Ибо, еще раз, оазис этот – не только убежище и ограждение, но, скорее, крепость, авангард Божий.

В библейской истории есть центр, или решающий момент в ряду временных событий. Это новый отправной пункт внутри процесса, который, однако, этот процесс не разделяет, не разрезает на части, а наоборот, придает ему высшую согласованность и единство. Само разделение между двумя Заветами входит как составная часть в единство библейского Откровения. Два Завета нужно тщательно разграничивать, никогда не смешивать. Но они органически связаны друг с другом и притом, не только как две системы, но, прежде всего, в Лице Христа. Иисус Христос принадлежит и тому, и другому. Он Осуществитель ветхозаветного домостроительства, и самым этим осуществлением ветхого, «Закона и пророков», Он начинает Новый Завет, являясь, таким образом, высшим исполнением обоих, т. е. всего в целом. Он есть самое сердце Библии именно потому, что Он Ἀρχὴ и τέλος, начало и конец. И неожиданно, это таинственное тождество отправного момента, центра и цели не разрушает жизненную реальность времени, а придает временному процессу его подлинную реальность и полноценное значение. Так что здесь уже не просто преходящие случайности, а события и достижения, появление чего-то нового, что не существовало раньше. «Се нова вся творю» (Откр.21:5).

В конечном итоге, Ветхий Завет, как целое, должен рассматриваться как «книга родства Иисуса Христа, Сына Давидова, сына Авраамова» (Мф.1:1). Это был период обетований и ожидания, время заветов и пророчеств. И пророчествовали не только пророки. События также являются пророчествами. Вся история была пророческой,

«знаменательной», пророческим знамением, указывающим на предстоящее и грядущее осуществление. Теперь время ожидания прошло. Обетование исполнилось. Господь пришел. Пришел же Он для того, чтобы пребывать со Своим народом вовеки. Завершилась история плоти и крови; открылась история Духа: «Благодать и истина Иисусом Христом бысть» (Ин.1:17). Но это было не разрушением ветхого, а его осуществлением. *Vetus Testamentum in Novo patet* [Ветхий Завет простирается в Новый]. А *patet* в точности означает: открывается, раскрывается, осуществляется. Поэтому еврейские книги и до сих пор священны для нового Израиля Христова; их нельзя отменить или игнорировать. Они и теперь еще рассказывают нам историю спасения, *Magnalia Dei*. Они до сих пор еще несут свидетельство о Христе. Их нужно читать в Церкви как книгу священной истории, не превращая ее в собрание доказательств, богословских утверждений (*loci theologici*) или в книгу притчей. Пророчество исполнилось, и закон сменился благодатью. Но ничто не ушло. В священной истории «прошлое» не значит просто «ушедшее» или «бывшее», но, прежде всего, то, что совершилось и исполнилось. «Исполнение» есть основная категория Откровения. То, что стало священным, остается освященным и святым навсегда. На нем лежит печать Духа. Дух же все еще дышит в словах, когда-то Им вдохновенных. В Церкви и для нас Ветхий Завет, может быть, не более чем книга, и это просто потому, что Закон и Пророки сменились Евангелием. Новый же Завет явственнее есть более чем книга. Мы сами принадлежим Новому Завету. Мы – народ Нового Завета. Именно по этой причине в Ветхом Завете мы воспринимаем Откровение прежде всего как Слово. Мы свидетельствуем, что «Дух глагола пророками». Ибо в Новом Завете Бог говорит Своим Сыном, и мы призваны уже не только слушать, но и смотреть на Него: «еже видехом и слышахом поведаем вам» (1Ин.1:3). Кроме того, мы призваны *быть* «во Христе».

Иисус Христос есть полнота Откровения. И Новый Завет является историей не менее, чем Ветхий: это евангельская история воплощенного Слова, начало истории Церкви и также

пророческое Откровение. Евангелие есть история. Именно *исторические события* являются источником и основой всей христианской веры и упования. Основа Нового Завета – факты, события, деяния, а совсем не только учение, заповеди или слова. С самого начала, со дня Пятидесятницы, когда Петр в качестве очевидца (Деян.2:32: «чему все мы свидетели», *μάρτυρες*) засвидетельствовал осуществление спасения в воскресшем Христе, апостольская проповедь носила подчеркнуто исторический характер. На этом историзме и стоит Церковь. Символы веры также построены на истории: они говорят о событиях. И снова скажу: эта история священная. Тайна Христа именно в том и есть, что «в Том живет всяко исполнение Божества телесне» (Кол.2:9). Эту тайну нельзя понять только в земном плане, она имеет и другое измерение. Но при этом, исторические границы не стираются, не стусеиваются: в священном образе ясно видны исторические черты. Апостольская проповедь всегда была повествованием, повествованием о том, что действительно произошло, *his et liis*⁸⁵⁶. Но это происшедшее было окончательным и новым: «Слово стало Плотию» (Ин.1:14). Конечно, Боговоплощение, Воскресение, Вознесение – исторические факты не совсем в том же смысле и не на том же уровне, что случайности нашей повседневной жизни. Но они от этого не становятся менее историчными, менее действительными. Наоборот, они еще более историчны, они – события в высшем смысле. Очевидно, что их нельзя полностью утверждать иначе, чем верой. Но это не изымает их из исторического контекста. Вера лишь открывает новое измерение, воспринимает исторический *datum*⁸⁵⁷ во всей его полноте, в его полной и высшей реальности. Евангелисты и апостолы не были летописцами. Их задачей не было записывать все, что делал Иисус, день за днем, год за годом. Они описывают Его жизнь и повествуют о Его делах для того, чтобы дать нам Его образ: образ исторический и все же божественный. Это не столько портрет, сколько *икона*, но, конечно, *икона* историческая, образ воплощенного Слова. Вера не создает некую новую ценность; она открывает ту, которая есть. Сама вера есть, своего рода, видение, «обличение вещей

невидимых» (Евр.11:1) (св. Иоанн Златоуст объясняет ἔλεγχος⁸⁵⁸, именно как ὁφίς⁸⁵⁹). «Невидимое» не менее реально, чем «видимое», даже более реально. «И никтоже может рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым» (1Кор.12:3). Это значит, что само Евангелие может быть воспринято во всей своей полноте и глубине только духовным опытом. Но то, что открывается верой, дается в подлинной истине.

Евангелия написаны в Церкви. В этом смысле они – свидетельство Церкви. Это запись церковного опыта и веры. Но от этого они не становятся менее историческими повествованиями и свидетельствуют о том, что действительно совершилось в пространстве и времени. Если верой мы открываем гораздо больше, чем может быть воспринято чувствами, то это значит, что чувства совершенно недостаточны для познания духовного мира. Ибо то, что действительно произошло, было мощным действием Бога Искупителя, Его решающим вторжением в поток исторических событий. Не следует проводить грань между «фактом» и «смыслом», – оба они даны в действительности.

Откровение хранится в Церкви. Поэтому Церковь и есть верный и первый истолкователь Откровения. Оно защищено и подчеркнуто записанными словами; защищено, но не исчерпывается ими. Человеческие слова – не более чем знаки. Записанные слова оживают в свидетельстве Духа. Здесь мы имеем в виду не иногда бывающее освящение Духом Святым отдельных лиц, а, прежде всего, непрестающее содействие Духа, дарованное Церкви, которая есть «столп и утверждение истины» (1Тим.3:15). Писание нуждается в интерпретации. Дело не в построении фраз, а в самой сути. Церковь и есть назначенный Богом и постоянный свидетель самой истины, всего значения этого благовестия, и это потому, что Церковь сама есть часть Откровения, будучи Телом воплощенного Господа. Возвещение Евангелия, проповедь Слова Божия несомненно входит в самое *бытие* (esse) Церкви. Этим свидетельством Церковь и утверждается. Но свидетельство это – не только память о прошлом, не простое напоминание; это, скорее, непрерывное открытие вновь и вновь того благовестия,

которое однажды дано святым, и которое с тех пор хранится верой. Более того, это благовестие постоянно обновляется в жизни Церкви. Сам Христос в ней всегда присутствует, как Искупитель и Глава Своего Тела, Он продолжает свое искупительное служение в Церкви. Спасение не только проповедуется и провозглашается в Церкви, оно в ней именно совершается. Священная История все еще продолжается. Бог продолжает творить великие дела. *Magnolia Dei* не ограничены прошлым. Они постоянны и продолжаются в Церкви, а через Церковь – в мире. Сама Церковь есть неотъемлемая часть новозаветного благовестия. Сама Церковь есть часть Откровения – история «всецелого Христа» (*totus Christus: caput et corpus*⁸⁶⁰, по словам бл. Августина) и Духа Святого. Последнее завершение Откровения, его тѣло еще в будущем. И Новый Завет действительно живет во всей своей полноте только в опыте Церкви. Сама история Церкви есть история искупления. Истинность книги раскрывается в возрастании Тела Христова.

История и система

Прежде всего, мы должны признать, что Библия – книга трудная, книга, запечатанная семью печатями. И с течением времени она не становится легче. Главная причина этого не в том, что эта Книга написана на «незнакомом языке» или содержит некие «тайные слова, которые человеку нельзя повторять». Наоборот, основное препятствие к пониманию Библии есть ее совершенная простота: Божественные тайны включены в повседневную жизнь обыкновенного человека, и вся история может показаться слишком человеческой. Так же, как и сам воплощенный Господь представлялся обыкновенным человеком.

Священное Писание «богодухновенно», оно есть Слово Божие. Что такое богодухновенность никогда нельзя с точностью определить, в этом есть тайна. Тайна богочеловеческой встречи. Мы не можем вполне понять, каким образом «святые Божии человеки» слышали Слово своего Господа, и как они могли пересказать его в словах своего собственного языка. И, однако, даже в человеческой передаче это был голос Бога. Чудо и тайна Библии заключается в том, что она есть Слово Божие на человеческом языке. И в каком бы смысле мы ни понимали богодухновенность, одно нельзя упускать из вида: Священное Писание передает и хранит Слово Божие именно на человеческом языке. Бог действительно обращается к человеку; но ведь это потому, что есть человек, который слушает и воспринимает. Поэтому «антропоморфизм» присущ самому этому факту. Здесь не приспособление к человеческой слабости, а дело в том, что человеческий язык не теряет своих естественных черт, чтобы стать проводником божественного Откровения. Если мы хотим, чтобы Слово Божие звучало ясно, язык наш не должен переставать быть человеческим. Все человеческое не смывается божественным вдохновением, оно только *преображается*. «Сверхприродное» не уничтожает «природное», ὑπερφυσικὸν⁸⁶¹ не означает παράφυσικον⁸⁶². Человеческий язык не искажает и не умаляет величие

Откровения, он не связывает силу Слова Божия. Слово это может быть адекватно и правильно выражено в человеческих словах. Оно не затуманивается, звуча на языке человеческом. Ибо человек создан по образу и подобию Божию, и эта «аналогическая» связь дает возможность общения. И, поскольку Бог благоволил говорить с человеком, само человеческое слово получило новую глубину и силу, преобразилось. Дух Божий дышит в организме человеческой речи, и, таким образом, человек получает возможность произносить слова о Боге, говорить о Боге. Становится возможным «богословие» – *theologia*, т. е. λόγος περὶ θεοῦ⁸⁶³.

Строго говоря, богословие возможно только через Откровение. Оно является человеческим ответом Богу, Который заговорил первым. Это свидетельство человека: он услышал глаголавшего с ним Бога, сохранил Его слова и теперь их записывает и повторяет. Конечно, ответ его никогда не может быть исчерпывающим. Богословие всегда находится в процессе становления. Но основа его и отправной пункт навеки один и тот же: Слово Божие, Откровение. Богословие есть ответное свидетельство Откровения. Свидетельствует оно по-разному: в символах веры, догматах, священных ритуалах и символах. Но, в известном смысле, само Писание есть самый первый ответ, или, лучше сказать, оно есть одновременно и Слово Божие, и человеческий ответ на него, – Слово Божие, переданное через верный ответ человека. Во всякой передаче Слова Божия Писанием непременно есть некая человеческая интерпретация. Оно неизбежно обусловлено положением человека. Может ли человек избежать своего человечества?

Благовестие, содержащееся в Священном Писании, Церковь кратко выразила в Символах веры и еще разными другими способами и методами. Христианская вера развилась или выросла в систему верований и убеждений. В любой из этих систем показывается внутренний строй основного благовестия, все отдельные члены явлены в своей взаимозависимости. Очевидно, что система нам нужна так же, как нужна карта, когда мы путешествуем. Но карты изображают настоящую землю. Так же и любая вероучебная система должна соотноситься с

Откровением. Крайне важно то, что Церковь никогда не видела в своей догматической системе некую замену Священного Писания. Нужно сохранять рядом то и другое: несколько отвлеченное и обобщенное представление основного благовестия в Символе веры или системе, и все отдельные документы, касающиеся конкретных случаев Откровения. Можно было бы сказать: *система* и сама *история*.

Здесь встает вопрос: как и в какой мере можно заключить историю в систему? Это основная проблема богословской герменевтики. Что такое *богословское* употребление Библии? Как возможно использовать различные и конкретные свидетельства, распространяющиеся на несколько столетий, для построения некой единой схемы? Конечно, Библия едина, но в ней все же собраны очень разнообразные писания. Этого мы игнорировать не можем. Решение в конечном итоге зависит от нашего понимания истории, от нашего взгляда на время. Самым легким решением было бы, конечно, просто не считаться с разнообразием времен, преодолеть временной процесс. Такой соблазн представился христианству уже очень рано. Он лежал в основе всех аллегорических интерпретаций, от Филона и Псевдо-Варнавы⁸⁶⁴ вплоть до нового возрождения аллегоризма в эпоху, последовавшую за Реформацией. Это же было и постоянным соблазном всех мистиков. Библия рассматривается как книга священных притчей, написанных особым символическим языком, и задача экзегезы заключается в том, чтобы вскрыть их сокрытый смысл, обрести вечное Слово, которое было выражено столь разными способами, под прикрытием столь различных покровов. В этом случае историческая истина и перспектива просто не относится к делу. Историческая конкретность – не более чем образное обрамление, поэтическое образотворчество. Здесь ищутся *вечные* смыслы. В таком случае, вся Библия перестраивается в книгу поучительных примеров, великолепных символов, указывающих на сверхвременную истину. Ведь истина Божия всегда одна и та же, самотождественная и вечная. При таком подходе естественно искать в Ветхом Завете доказательства для всех отличительных христианских верований и убеждений.

Оба Завета как бы сплавляются в один, сверх-временной, и их отличительные черты стираются. Опасности и недостатки такого герменевтического подхода слишком очевидны, чтобы нуждаться в пространном опровержении. Но единственным настоящим средством против этого искушения является возвращение к историческому взгляду. Библия есть *история*, а не система верований; с ней не следует обращаться как с *summa theologiae*⁸⁶⁵. Кроме того, это история не человеческой веры, а божественного Откровения. Но мы до сих пор не решили основную проблему: для какой цели нужны нам и система, и история вместе? По какой причине и для какой цели Церковь хранит их всегда вместе? Здесь снова самый легкий ответ наименее удовлетворителен: можно было бы сразу сказать, что Писание есть единственная запись Откровения, а все остальное является не более чем комментарием к нему. А комментарий никогда не может быть столь же авторитетным, как оригинальная запись. В этом есть некоторая правда, но настоящая трудность заключается в другом. Почему первые стадии Откровения не заменены позднейшими? Почему нам, в Новом Завете Христовом, все еще нужны закон и пророки – и даже в известной степени на том же уровне авторитетности, как и Евангелия, и другие писания Нового Завета? Я хочу сказать, что они вроде глав одной и той же книги. Потому что, ведь, очевидно, что они включены в канон Священного Писания не только как исторические документы и не как уже пройденные главы истории. Это особенно касается Ветхого Завета. «Все пророцы и закон до Иоанна прорекоша» (Мф.11:13). Почему мы до сих пор храним и закон, и пророков, и в каком смысле? Как следует нам правильно прибегать к Ветхому Завету в Церкви Христовой?

Прежде всего, мы должны смотреть на Библию исторически. Однако снова скажу, это история священная: это история не человеческих убеждений и их эволюции, а могущественных деяний Бога. И деяния эти не являются бессвязными вторжениями Бога в человеческую жизнь. В них есть внутреннее единство и согласованность. Они руководили, вели избранный народ к высшей цели Бога, ко Христу. Поэтому, в известном

смысле, более ранние из них были как бы отражены в более поздних, их подразумевали. В божественных действиях была последовательность, так же, как и тождественность цели, и задачи. Эта последовательность и лежит в основе той интерпретации, которую называют «типологической». Святоотеческая терминология в этом отношении несколько изменчива. Однако всегда четко различались два метода и подхода. «Аллегория» была действительно экзегетическим методом. Аллегорист обращался, прежде всего, к текстам; он выискивал за «буквой» и даже под ней скрытый и высший смысл отдельных мест Писания, фраз и даже отдельных слов. Наоборот, «типология» была не разъяснением самих текстов, а, скорее, интерпретацией событий. Это был метод исторический, а не просто филологический. Надлежало выяснить, установить и выразить внутреннюю связь самих событий двух Заветов. Типолог не искал «параллелей» или уподоблений. И не всякое событие Ветхого Завета имело свое «соответствие» в Новом. Однако некоторые основные ветхозаветные события были прообразами, «типами» основных событий новозаветных. Их «соответствие» было богоустановленным: они как бы ступени в едином процессе домостроительства искупления. К такой «типологии» прибегал уже св. ап. Павел («иже суть иносказаемы», Гал.4:24). За всеми могущественными вторжениями Бога в историю стоит одна и та же цель, раскрытая в своей полноте во Христе. Св. Августин сказал это очень ясно: *"in ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus"* ["Мы должны искать тайну не только в слове, но и в самом факте"] (In ps. 68, Sermo, 2,6). «Тайной» же Ветхого Завета был Христос; и это не только в том смысле, что Моисей и пророки о Нем «говорили», но прежде всего потому, что весь поток Священной Истории был направлен к Нему. В этом смысле Он и есть исполнение всех пророчеств. И именно поэтому Ветхий Завет может быть правильно понят и «тайны» его раскрыты только в свете Христа; они действительно и были раскрыты пришествием Того, Кто должен был прийти. Истинный пророческий смысл пророчеств ясно виден только как бы в ретроспективе, после того, как они совершились в

действительности. Неосуществившееся пророчество всегда туманно и загадочно (таковы пророчества книги Откровения, указывающие на то, что еще должно прийти «в конце»). Но это не значит, что мы просто произвольно вкладываем новое значение в старый текст: значение это в нем уже содержалось, хотя и не было ясно видно. Если, например, мы с помощью Церкви отождествляем Страждущего Раба (книга Исайи) с распятым Христом, то мы не просто «прилагаем» события Нового Завета к ветхозаветному видению: мы усматриваем самый смысл видения, хотя смысл этот, конечно, не мог быть ясен во времена, предшествовавшие Христу. Но то, что сперва было только видением (т. е. «предвосхищением»), стало историческим фактом.

Важнейшее значение имеет и другой пункт. В глазах «аллегориста» образы, которые он интерпретирует, являются отражениями некоего уже пред-существовавшего прототипа или даже некой вечной и отвлеченной «истины». Они указывают на нечто вневременное. Типология же, напротив, направлена на будущее. «Типы» суть предвосхищения, предображения; их «прототип» еще в будущем. Таким образом, типология есть, скорее, метод исторический, чем филологический. Она предполагает и существенно подразумевает реальность истории, управляемой и руководимой Богом. Она органически связана с идеей Завета. Здесь прошлое, настоящее и будущее связаны вместе единством цели, целью же был Христос. Поэтому типология имеет значение подчеркнуто христологическое (Церковь включается сюда как Тело и Невеста Христова). Конечно, на практике никогда не соблюдалось правильное равновесие между тем и другим методом. Даже у святых отцов типология бывала заражена аллегорическими отклонениями или приростами, особенно в области благочестия и гомилетики⁸⁶⁶. Важно, однако, то, что в катехизической традиции ранней Церкви, тесно связанной с преподаванием таинств, это равновесие всегда соблюдалось. Таково было Предание Церкви, и отклонения от него происходили, скорее, от любопытства или воображения отдельных ученых. Церковь всегда в полной трезвости придерживалась исторического

направления. Вместе с изложением вероучения (т. е. системой), Священное Писание всегда читалось в храмах с сознательной целью напомнить верующим об исторической основе их веры и надежды.

Бл. Августин считал, что пророки говорили о Церкви даже еще более ясно, чем о самом Христе, т. е. Мессии (In ps. 30.2, enarratio, 2 // PL. XXXVI. С. 244). В известном смысле, это естественно. Ведь Церковь уже существовала: Израиль, народ избранный, народ Завета был гораздо более Церковью, чем народом, как другие «языки». Τα ἔθνη, *nationes* или *gentes*⁸⁶⁷ – все эти термины употреблялись в Библии (и позже) в применении к язычникам, в противоположность единственному народу или нации, бывшей также (и прежде всего) Церковью Божией. Закон был дан Израилю именно в его качестве Церкви. Он охватывал всю жизнь народа, «светскую» и «духовную» именно потому, что заповеди Божии должны были управлять всем человеческим существованием. Само разделение жизни на «светскую» и «духовную» уже, строго говоря, необоснованно. Во всяком случае, Израиль был богозданной общиной верующих, объединенных Законом Божиим, истинной верой, священнодействиями и иерархией; здесь мы находим все элементы традиционного определения Церкви. Ветхий Завет осуществился в Новом, Завет был восстановлен, а ветхий Израиль был отвергнут за свое совершенное неверие: он пропустил «день своего посещения». Истинное продолжение Ветхого Завета было только в Церкви Христовой (напомним, что оба эти слова имеют еврейское происхождение: Церковь есть *qahal*, а Христос означает *Мессия*). Она и есть истинный Израиль, κατὰ πνεῦμα⁸⁶⁸. В этом смысле уже св. Иустин⁸⁶⁹ резко восставал против идеи, что Ветхий Завет якобы является связью между Церковью и синагогой. Он считал, что наоборот: все еврейские претензии должны решительно отбрасываться – Ветхий Завет уже не принадлежит евреям потому, что они не поверили в Христа Иисуса. Теперь Ветхий Завет принадлежит только Церкви, и ей одной. Никто более не может считать своими Моисея и пророков, если он не будет с Иисусом Христом, Ибо только Церковь есть Новый Израиль и

единственная наследница древних обетований. В ригористических высказываниях раннего христианского апологета заключался новый и важный герменевтический принцип. Ветхий Завет следует читать и интерпретировать как книгу Церкви. Мы бы добавили – книгу о Церкви.

Закон сменился истиной, в ней он нашел свое осуществление и потому отменен. Его уже не нужно навязывать новообращенным. У Церкви свои собственные установления. Эта часть Ветхого Завета устарела. Она оказалась исторически и ситуационно обусловленной, и это не столько в смысле общей исторической относительности, сколько в более глубоком, домостроительном смысле. Господь положил начало и создал новое положение – искупление: положение новое в священной перспективе спасения. Все, что по существу принадлежало к предыдущей стадии или фазе, теперь потеряло свое значение, или, скорее, сохранило его лишь как преобразовательное. Может быть, даже Десятизаконие⁸⁷⁰ подходит под это правило, ибо его место заступила «заповедь новая». Теперь Ветхий Завет может употребляться только в своем соотношении с Церковью. В нем Церковь ограничивалась одним народом. В Новом же Завете всякая национальная дискриминация подчеркнута отвергается: нет больше разницы между иудеем и греком, – все без разграничений находятся в едином Христе. Другими словами, мы не имеем права выделять те или иные элементы Ветхого Завета из их непосредственной связи с жизнью Церкви и видеть в них библейский образец для светской жизни народов. Древний Израиль был временной Церковью, но он не был образцовым народом. Можно выразить это следующим образом.

Очевидно, что в Библии мы можем очень многому научиться о социальной справедливости; это было частью возвещения о грядущем Царстве. Мы можем многое узнать об особенностях политической, социальной и экономической организации евреев в течение многих веков. Возможно, все это может оказать большую помощь в социологических дискуссиях. И тем не менее, непозволительно выискивать в Библии (т. е. в Ветхом Завете) какой бы то ни было постоянный или идеальный

пример разрешения политических или экономических проблем нашего времени или какого-либо другого отрезка истории. Еврейская история может научить нас очень многому. Но это все-таки будет только урок истории, а не урок богословия. Библейский фундаментализм в истории не лучше, чем в чем-либо другом. Библия также не авторитетна в социальной науке, как и в астрономии. То единственное в области социологии, чему может научить нас Библия, это именно факт Церкви, Тела Христова. Но ссылаться на Библию в светских делах никак не может считаться соответствующим Священному Писанию. Такое соответствие существует только в богословии. Это не значит, что в Библии нельзя найти или даже искать, никакого руководства вообще. Но такое искание не будет богословским подходом к Библии. И уроки, которые можно извлечь из древнееврейской истории, может быть, стоят на том же уровне, что и всякие другие уроки прошлого. Нам следует тщательнее различать, что было постоянным, а что лишь временным (обусловленным ситуацией) в Ветхом Завете (и, прежде всего, нам нужно преодолеть его национальные ограничения). Иначе нам грозит опасность проглядеть то новое, что находится в Новом Завете. И в самом Новом Завете мы должны ясно различать его исторический и пророческий аспекты.

Истинная тема всего Священного Писания есть Христос и Его Церковь, а не нации или общества, небо или земля. Древний Израиль был образом («типом») нового, т. е. вселенской Церкви, а не того или иного определенного или случайного народа. Национальные рамки временной Церкви упразднены вселенским спасением. После Христа уже есть только один «народ», род христианский, *genus Christianum*, выражаясь древним языком, или *tertium genus*⁸⁷¹ – т. е. именно Церковь, единственный народ Божий, и никакие национальные черты не могут претендовать на обоснование в Священном Писании: национальные различия принадлежат области природной и неприменимы в области благодатной.

Библия – книга законченная. Но священная история еще не окончена. И сам канон Священного Писания включает Книгу Откровения. Еще ожидается грядущее Царствие, высшее

свершение, и потому в Новом Завете также есть пророчества. В известном смысле все бытие Церкви пророческое. Однако после Рождества Христова (*post Christum natum*) будущее имеет уже другое значение. Напряжение между настоящим и будущим имеет в Церкви другой смысл и характер, нежели в Ветхом Завете. Ибо Христос уже принадлежит не только будущему, но и прошедшему, а потому и настоящему. Эта эсхатологическая перспектива имеет главное значение для правильного понимания Священного Писания. В этой эсхатологической перспективе должны быть вновь обдуманы и пересмотрены все герменевтические «принципы» и «правила». Здесь нужно избежать двух больших опасностей.

С одной стороны, нельзя устанавливать никакой строгой аналогии между двумя Заветами, так как самые, заключающиеся в них, положения глубоко различны. Они соотносятся как «образ» и «истина». Святоотеческим толкованиям традиционно присуща та мысль, что Слово Божие открывалось постепенно и по-разному в течение всего Ветхого Завета. Однако все эти древние *богоявления* никогда нельзя ставить на один уровень или придавать им то же значение, что Воплощению Слова; иначе решающее событие Искупления растворяется, становясь аллегорической тенью. «Тип» – не более, как «тьма» или образ. В Новом Завете мы стоим перед самым фактом. Поэтому Новый Завет – более, чем просто «образ грядущего Царствия». Он уже по своей сути находится в области осуществления. С другой стороны, говорить об «осуществившейся эсхатологии» преждевременно, просто потому, что сам *ѡсѡхатон* еще не осуществился. Священная история еще не завершена. Предпочтительнее другое выражение: «эсхатология, вступившая в свое осуществление». Оно правильно передает «диагноз» Священного Писания: решающее событие Откровения уже принадлежит прошлому. «Предельное» (или «новое») уже вошло в историю, хотя конечная его стадия еще не достигнута. Мы живем в мире уже не только знаков, но в мире реальности, однако же, под знаком Креста. Царство уже пришло, но еще в полноте не осуществилось. Уже сам зафиксированный канон Священного

Писания символизирует свершение. Библия закончена именно потому, что Слово Божие уже воплотилось. Теперь высший наш авторитет уже не книга, а живое Лицо. Однако Библия все же еще сохраняет свой авторитет, и не только как запись прошлого, но и как книга пророческая, исполненная намеков, указывающих на будущее, на конечное свершение.

Священная история искупления все еще продолжается. Это теперь история Церкви, которая есть Тело Христово. Дух-Утешитель уже живет в Церкви. Еще невозможно создать законченную систему христианской веры, ибо Церковь еще в странствии. И Библия хранится Церковью как книга истории, чтобы напомнить верующим о динамичности божественного Откровения, «многочастного и многообразного».

Евангелие Воскресения⁸⁷²

Впервые (на англ. яз.): The Gospel of Resurrection (1. Cor. 15) // Paulus-Hellas Oikoumene (An Ecumenical Symposium. Athenas: The Student Christian Association of Greece, 1951. P. 3–8. На рус. яз.: Церковный Вестник Русского Западно-Европейского Православного Экзархата. 1953. № 27. Март-апрель. С. 5–10. Печатается по первому русскому изданию.

Смерть для человека является катастрофой; это основной принцип всей христианской антропологии. Человек подобен амфибии: он одновременно духовен и телесен, таким он был создан Богом. Тело органически принадлежит единству человеческого бытия. И, вероятно, утверждение этого факта и явилось самой поразительной новизной в первоначальном христианском благовестии. Проповедь Воскресения вместе с проповедью Креста была безумием и камнем преткновения для язычников. Уже афинские философы называли апостола Павла «суесловом», «потому что он благовествовал им Иисуса и воскресение» (Деян.17:18–32). Греческая мысль всегда испытывала некоторое отвращение к телу. В эпоху раннего христианства, благодаря влиянию идей Платона и орфиков, отношение к телу как к «темнице», в которую заключен падший дух, было широко распространено среди греков. Они стремились к полному и окончательному развоплощению. И потому христианская вера в грядущее Воскресение смущала и пугала души язычников. Для них оно означало бы возобновление тюремного заключения и продолжение его на веки. Ожидание воскресения в теле, по мнению Цельса, годится только для земляного червя, и он осмеивал веру в воскресение во имя здравого смысла.

Христианам он дал кличку «philosomaton genos – телолубивое племя» (апология Оригена «Против Цельса», V:14 и VII:36). Таково же было мнение великого Плотина: «Подлинное пробуждение есть воскресение из тела, а не с телом. Потому что воскресение с телом было бы простым переходом из одного сна в другой, в некое иное обиталище.

Единственное подлинное пробуждение – это освобождение от всех телесных оболочек, поскольку они по самому существу противоположны природе духа. Все: и происхождение, и жизнь, и разрушение тела – показывает, что оно не соответствует природе души» (Плотин. Эннеады. III.6,6). У всех греческих философов боязнь осквернения была гораздо сильнее боязни греха. И действительно, грех означал для них только осквернение. Тело и плоть, эта «низшая природа», телесная и грубая субстанция, полностью отвергалась как источник и орудие зла. Зло происходит не от извращения воли, но от осквернения. Необходимо освободиться и очиститься от этой скверны. И в этом пункте Откровение Христа принесло также новое понимание самой идеи тела. С самого начала докетизм⁸⁷³ был отвергнут Церковью как наиболее губительный соблазн, как некий род темного противоблаговестия, происходящего от Антихриста (1Ин.4:2,3). И апостол Павел выразительно говорит об «искуплении тела нашего» (Рим.8:23), «потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2Кор.5:4). Эта проповедь является прямым антитезисом к тезису Плотина...

Св. Иоанн Златоуст комментирует слова ап. Павла: «Здесь он наносит смертельный удар тем, кто унижает телесное естество и порицает нашу плоть... Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, а тление. Не тело, а смерть. Иное – тело, и иное – смерть; иное – тело, и иное – тление; ни тело – не тление, ни тление – не тело; тело, правда, тленно, однако тело не есть тление; тело смертно, тем не менее тело не есть смерть; но тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит он, сбросить с себя чуждое, не свое, а чуждое не тело, а тление... Грядущая смерть уничтожает и истребляет не тело, а приставшее к нему тление и смерть» («О воскресении мертвых», VI). Св. Иоанн Златоуст несомненно передает здесь общее ощущение Церкви. «Мы должны также ждать весеннего расцвета тела», как выразился латинский апологет II века Минуциус Феликс «expectandum nobis etiam et corporis ver est» (Octavius, 34). Один русский писатель, говоря о катакомбах, очень кстати вспоминает эти слова. «Нет

слов, которые бы лучше передавали впечатление от ликующей тишины, от умопостигаемого покоя и от беспредельной умирённости первохристианского кладбища. Здесь тела лежат, как пшеница под зимним саваном, ожидая, предваряя и пророчествуя нездешнюю, внемирную весну вечности» (Эрн В. Письма о христианском Риме // Богословский вестник. Январь 1913. С. 106). Это было сравнение, употребленное апостолом Павлом: «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении» (1Кор.15:42). Земля как бы засеяна человеческим пеплом для того, чтобы силой могущества Божия принести плод в Великий День. «Как семя, брошенное на землю, мы не погибаем, когда умираем, но, будучи посеянными, воскреснем» (св. Афанасий, «О Воплощении», 21). Каждая могила есть уже ковчег нетления.

Но, тем не менее, воскресение не есть простое возвращение или повторение. Христианский догмат о Всеобщем Воскресении не является тем «вечным возвращением», который исповедовали стоики. Воскресение – это подлинное обновление, преображение, восстановление всей твари. Не только возвращение того, что ушло, но возвышение, исполнение чего-то лучшего и более совершенного. «И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:37,44). Произойдет коренное изменение. И все же сохранится индивидуальная личность. Различение апостолом Павлом тела «душевного» (σῶμα ψυχικόν) и тела «духовного» (σῶμα πνευματικόν) требует дальнейшего истолкования. И, вероятно, мы должны сопоставить его с другим различием того же апостола Павла в Послании к Флп.3:21: тело «уничиженное» и тело, сообразное «славному телу Его». Тайна эта превосходит наше познание и наше воображение. «Еще не открылось, что будем» (1Ин.3:2).

«Но Христос воскрес из мертвых, первенец, из умерших» (1Кор.15:20). Великое «тридневие смерти», triduum mortis, было таинственными днями Воскресения. Согласно объяснению Синаксаря этого дня, «в Великую и Святую Субботу мы празднуем божественное телесное погребение Нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа и Его схождение во ад, которым,

будучи вызван из тления, наш род перешел к жизни вечной». Это не было простым кануном спасения. Это уже был сам день спасения. «Сия есть благословенная Суббота, сей есть день покоя, когда Единородный Сын Божий почил от всех дел своих» (Утренняя Вел. Субботы). В своей плоти Господь покоится во гробе, и Его плоть не покинута Его Божеством. «Хотя храм Твой был разорен в час страдания, но и тогда Ипостась Твоего Божества и Твоей плоти была едина (Утренняя Вел. Субботы: Канон, 6-я песнь, 1-й тропарь; канон составлен Косьмой Маюмским).

Плоть Господа потому не подвергается тлению, что пребывает она в глубине Жизни, в Ипостаси Слова, которая есть Жизнь. И в этом нетлении тело Его было преображено и прославлено. Тело унижения было погребено, и тело прославленное восстало из гроба. В смерти Христа обнаружилось бессилие смерти над Ним. В полноте своей человеческой природы Господь был смертен. И Он действительно умер. Но смерть Его не удержала. «Ей невозможно было удержать Его!» (Деян.2:24). И по словам св. Иоанна Златоуста, «смерть сама страдает, яко рождающая, держа Его, и мучится... и Он восстал, чтобы больше не умирать» (в «Толковании на Деяния Апостолов», слово VII; ср.: молитву на освящение Даров в Литургии св. Василия Великого). Он есть по преимуществу Жизнь Вечная, и самым фактом Своей смерти Он разрушает смерть. Самое Его схождение во ад, в царство смерти, есть могущественное проявление Жизни. Схождением во ад Он, так сказать, оживотворяет самую смерть. В первом Адаме, через неповиновение и падение его, выявилась и осуществилась потенциально врожденная смерть. Во Втором Адаме актом сыновнего повиновения потенциально данное бессмертие было вознесено и осуществлено, так что отныне невозможно уже умереть: «как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15:22). Все строение человеческой природы во Христе оказалось устойчивым и крепким. Развоплощение души не превратилось в разрыв с телом. Даже в обычной смерти человека, по указанию св. Григория Нисского, разлучение души с телом никогда не бывает полным: некоторая

связь продолжает существовать. В Христовой смерти эта связь оказалась не только «познавательной связью»; Его душа ни на одно мгновение не перестала быть «животворящей силой» тела. Таким образом, Его смерть во всей своей реальности будучи подлинным разлучением и развоплощением была все же похожа на сон. Тогда было показано, что смерть человека – только сон. «Тогда сон смерть показася человеческая» (Стихира самогласная св. Иоанна Дамаскина из чина погребения священников). Хотя факт смерти еще не был упразднен, но обнаружилось ее бессилие.

Господь действительно и подлинно умер. Но в Его смерти ярко проявилась та «сила Воскресения», которая таится во всякой смерти. К Его смерти можно применить полностью известные притчи о зерне пшеничном (Ин.12:24). В теле воплощенного Бога промежуток между смертью и воскресением был сокращен. «Сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1Кор.15:43,44). В смерти воплощенного Господа этот таинственный рост зерна произошел и совершился в три дня: в «тридневии смерти». «Он не потерпел, чтобы храм Его тела долго оставался во власти смерти, но, прикосновением к нему смерти показав Его мертвым, немедленно и воскресил Его в третий же день, вознося с Собою знамение победы над смертью, т. е. явленное нетление и непричастность страдания» («О Воплощении», 26). В этих словах св. Афанасий выражает победоносный и животворящий характер Христовой смерти. В таинственном «тридневии смерти» тело Христово преобразилось в прославленное тело, облеченное силой и светом. Зерно созрело. Христос восстает из мертвых, как Жених, грядущий из чертога. Это совершилось могуществом Божиим, так же, как им же будет совершено всеобщее Воскресение в последний день. И в Воскресении совершилось окончательно Боговоплощение – торжествующее проявление Жизни в недрах человеческой природы, как бы прививка бессмертия к органическому составу человека.

Воскресение было победой не только над Его собственной смертью, но над смертью вообще. «Смерти празднуем

умерщвление, адвое разрушение, иного жития вечного начала» (Пасхальный канон, 7-я песнь, 2-й тропарь). В Его воскресении все человечество, вся человеческая природа совоскресла с Ним: «человеческий род облекся в нетление». Совоскресла – не в том смысле, что все действительно восстали из могил: люди продолжают умирать доныне. Но упразднена безнадежность смерти: смерть стала бессильной над человеком. Ап. Павел с особой силой говорит об этом: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес... Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (1Кор.15:13,16). Ап. Павел явно подразумевает, что Воскресение Христово не имело бы смысла, если бы оно не было событием всемирного значения, если бы все Тело таинственно не «пред-воскресло» вместе с Главою. И сама вера во Христа потеряла бы смысл и была бы тщетна: не во что было бы верить. «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1Кор.15:17). Без надежды на всеобщее воскресение вера во Христа не имеет ни содержания, ни цели. «Но Христос воскрес из мертвых»... и в этом победа Жизни. «Правда, мы продолжаем умирать, как и прежде, – говорит Иоанн Златоуст, – но мы не остаемся во власти смерти; и это означает, что мы не подвержены смерти... Сила и настоящая реальность смерти заключается в том, что умерший не имеет возможности вернуться к жизни. Но, если после смерти он должен воскреснуть и, сверх того, приобщиться более совершенной жизни, – это уже не смерть, а сон» («Толкование на Послание к Евреям», слово XVII, 2). Такую же мысль мы находим у св. Афанасия. «Смертный приговор» упразднен. «С прекращением тления и уничтожением его благодатью Воскресения, наше тело и душа разлучаются только на время по причине смертности тела... Подобно семенам, брошенным в землю, мы не погибаем, но, будучи посеянными в земле, мы снова восстанем, ибо благодатью Спасителя смерть упразднена» («О Воплощении», 21). Все воскреснут. Отныне мы совлекаем с себя телесную оболочку только на время. Мрачная пропасть ада уничтожена силой животворящего Креста.

Св. Григорий Нисский особо подчеркивает органическую сопряженность Креста и Воскресения. Он выделяет два главных

пункта: единство Божественной Ипостаси, в которой душа и тело Христовы остаются связанными друг с другом даже при разлучении в смерти; и совершенная безгрешность Христа. Он говорит: «Тогда как наша природа, следуя свойственному ей пути, дошла до разлучения тела и души даже у Него, Он снова соединил расторгнутые части, скрепил их, как бы цементировал их своим Божественным всемогуществом, восстановил между ними связь, на веки нерушимую. Это и есть Воскресение – именно нерасторжимое воссоединение тех элементов, которые, быв связаны в прошлом, впоследствии распались; и вот, для того, чтобы первоначальная, данная людям благодать могла бы вернуться, и мы могли бы снова обрести вечную жизнь, нужно, чтобы грех, приразившийся к нашему роду, улетучился через распада нашего естества... Ибо, как смерть вошла через одного человека и по наследству передалась всему человеческому роду, так и Воскресение через Одного Человека распространяется на все человечество... Ибо, когда в той конкретной человечности, которою Он себе усвоил, душа вернулась в тело после разлучения с ним, тогда это воссоединение разнородных частей передается как по новому принципу с одинаковой силой всему человеческому роду. В этом и заключается тайна Божьего замысла в отношении Его смерти и Его Воскресения из мертвых» («Огласительное слово», 16). Иными словами, Воскресение Христово есть восстановление полноты и цельности человеческого бытия, воссоздание всего человеческого рода, «новое творение». Здесь св. Григорий точно следует за ап. Павлом. Мы видим у него то же противопоставление и тот же параллелизм двух Адамов.

Всеобщее Воскресение – это завершение Христова Воскресения, завершение Его победы над смертью и тлением. За пределом исторического времени настанет вечное Царство, «жизнь будущего века». Тогда, в конце веков, для всего человечества откроется «Благословенная Суббота», истинный «день покоя», таинственный «Седьмой день Творения». Ожидаемый нами, он для нас еще непостижим. Но залог дан: Христос воскрес!

Христианство и цивилизация

Впервые (на англ. яз.): Christianity and Civilization // St. Vladimir's Seminary Quarterly. 1952. Vol. 1. №. 1. Fall. Pp. 13–20. Воспроизведена без изменений во 2-м томе Собрания сочинений Флоровского (Р. 121–130). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

С началом IV века в жизни Церкви начинается новая эпоха. Империя в лице «равноапостольного» кесаря согласилась принять крещение⁸⁷⁴. Церковь выходит из своего вынужденного затвора и принимает под свои священные своды ищущий мир. Но мир несет с собой свои страхи, сомнения и искушения. В нем парадоксальным образом перемешивались гордыня и отчаяние. К Церкви взывали, чтобы утолить отчаяние и смирить гордыню. IV век был во многих отношениях более эпилогом, чем зарей. Это был, скорее, финал истощившей себя истории, нежели истинное начало. И однако новая цивилизация часто возникает из пепла.

В Никейскую эпоху для большинства людей время было выведено из строя, преобладала особая дисгармония культуры. Два мира столкнулись и стояли один против другого: эллинизм и христианство. Современные историки склонны недооценивать боль, напряженность и глубину конфликта. Церковь в принципе не отрицала культуру, христианская культура была уже в процессе формирования. И Христианство, в известном смысле, уже сделало взнос в сокровищницу эллинистической цивилизации. Александрийская школа оказывала значительное влияние на современные ей искания в области философии. Но эллинизм не собирался ничего уступать Церкви. Позиции Климента Александрийского и Оригена, с одной стороны, Цельса и Порфирия с другой, типичны и поучительны. Самой важной чертой конфликта была не внешняя борьба: борьба внутренняя была гораздо труднее и трагичнее. Каждый последователь эллинистической традиции должен был в это время пережить и изжить внутренний разлад.

Цивилизация означала именно эллинизм со всеми его языческими воспоминаниями, складом ума и эстетическим очарованием. «Умершие боги» эллинизма все еще почитались во множестве храмов, и языческие традиции любовно хранились значительным числом интеллигентных людей. Ходить в школу означало в это время ходить именно в языческую школу, изучать языческих писателей и поэтов. Юлиан Отступник не был просто старомодным мечтателем, сделавшим немислимую попытку восстановить умершие идеалы; он был представителем культурного сопротивления, еще внутренне не сломленного. Древний мир возрождался и преображался в отчаянной борьбе. Вся внутренняя жизнь эллинистического человека подлежала жесткой переоценке. Процесс этот, медленный и драматический, разрешился в конце концов рождением новой цивилизации, которую мы можем называть византийской. Нужно уяснить себе, что в течение столетий была лишь одна христианская цивилизация, одна и та же для Востока и для Запада, и что эта цивилизация родилась на Востоке. Специфически, западная цивилизация пришла гораздо позже.

Самый Рим был совершенно византийским даже еще в VIII веке. Византийская эпоха начинается, если не с самого Константина, то, во всяком случае, с Феодосия и достигает своей вершины при Юстиниане⁸⁷⁵. В его, именно, время христианская культура сознательно и целенаправленно созидалась и совершалась в систему. Новая культура была великим синтезом, в котором сплавлялись и включались все творческие традиции и движения прошлого. Это был «новый эллинизм», но эллинизм решительно христианизированный и как бы «воцерковленный». Еще и до сих пор обычно ставят под подозрение христианское качество этого нового синтеза. Не являлся ли он «острой эллинизацией» «библейского христианства», в которой вся новизна Откровения расплывалась и растворялась? Не был ли этот новый синтез просто замаскированным язычеством? Таково именно было авторитетное мнение Адольфа Гарнака. Теперь, в свете непредубежденного исторического исследования, мы можем самым решительным образом протестовать против такого

упрощения. Не было ли то, что историки XIX века обычно именовали «эллинизацией христианства», скорее, *обращением эллинизма*? И почему было эллинизму не обратиться? Ведь принятие христианами эллинизма не было просто рабским восприятием непереваренного языческого наследия. Это было обращение эллинского ума и сердца.

На самом деле, произошло следующее: эллинизм был рассечен мощным мечом христианского Откровения и этим всецело поляризован. Закрытый его горизонт взорвался. Оригена и Августина следует называть «эллинистами». Но совершенно очевидно, что здесь другой тип эллинизма, чем у Плотина или Юлиана. Из всех указов Юлиана христиане ненавидели больше всего тот, который воспрещал им преподавание художеств и наук. Это была в действительности запоздалая попытка исключить христиан из созидания цивилизации, оградить древнюю культуру от христианского влияния и воздействия. В глазах отцов-каппадокийцев этот вопрос был главным. На этом долго останавливался св. Григорий Богослов в своих проповедях против Юлиана. Св. Василий Великий счел необходимым написать обращение «к юношам о том, как они могут извлечь пользу из эллинской литературы». Два столетия спустя, Юстиниан исключил всех нехристиан из учебной и воспитательной деятельности и закрыл языческие училища. В этой мере не было враждебности к «эллинизму». Не было это и прерыванием традиции. Традиции хранятся, и даже с любовью, но они втягиваются в процесс христианского перетолкования. В этом заключается сущность византийской культуры. Это было принятием постулатов культуры и их переоценкой. Великолепный храм Святой Премудрости, предвечного Слова, великая церковь константинопольской Софии, навсегда останется живым символом этого культурного достижения.

История христианской культуры никак не была идиллической. Она совершалась в борьбе и диалектическом конфликте. Уже IV век был временем трагических противоречий. Империя стала христианской. Давался шанс преобразить все творческие способности человека. И тем не менее, именно из

этой христианизированной империи начинается бегство, бегство в пустыню. Правда, уже и раньше, во время гонений, некоторые люди покидали города, чтобы жить и странствовать в пустынях и пропастях земных. Идеал аскетизма уже долгое время формировался и, например, Ориген был великим учителем духовной жизни. Однако *движение* начинается только после Константина. Было бы совершенно несправедливо подозревать, что люди оставляли «мир» просто потому, что нести его бремя стало трудным и суровым, что они искали «легкой жизни». Трудно усмотреть, в каком смысле жизнь в пустыне могла быть «легкой». Правда и то, что на Западе в это время империя разваливалась и была под сильной угрозой варварского завоевания, так что там могли быть живы апокалиптические страхи и ожидания скорого конца истории.

На Востоке в это время христианская империя была в процессе созидания. Несмотря на все затруднения и опасности жизни, здесь можно было скорее соблазняться историческим оптимизмом, мечтой об осуществлении Града Божия на земле. И многие действительно поддались этому обольщению. Тем не менее, если на Востоке оказалось столько людей, предпочитавших «эмигрировать» в пустыню, то мы имеем все данные полагать, что они бежали не столько от мирских трудностей, сколько от «мирских попечений», связанных даже с христианской цивилизацией. Св. Иоанн Златоуст с большой силой предостерегал против опасностей «процветания». Для него «безопасность есть величайшее из всех преследований», она гораздо хуже самых кровавых гонений извне. Для него реальная опасность для истинного благочестия началась именно с внешней победы Церкви, когда христианин получил возможность «устроиться» в этом мире с большой долей безопасности и даже удобства, и забыть, что у него нет в этом мире пребывающего Града, что он должен быть чужим и странником на земле. Значение монашества не заключалось, прежде всего, в суровых обетах. Монашеские обеты лишь заново подчеркивали обеты крещальные. В это первое время не было никакого особого «монашеского» идеала. Первые монахи хотели только вполне *осуществить* тот общехристианский

идеал, который в принципе стоит перед каждым верующим. Полагалось, что это осуществление почти невозможно внутри существующего строя общества и его жизни, даже если оно представляется как христианская империя. В IV веке бегство монахов было, прежде всего, *уходом из империи*. Аскетическое отрешение предполагает, прежде всего, совершенное отрицание мира, т. е. порядка этого мира и всех социальных связей. По выражению св. Василия Великого, монах должен быть «бездомным», ὀϊκος. Как правило, аскетизм не требует отрешенности от космоса. И Богозданная красота природы гораздо живее воспринимается в пустыне, нежели на базаре оживленного города.

Монастыри находились в живописном окружении, и красота космоса ярко выступает в агиографической литературе. Зло гнездится не в природе, а в человеческом сердце или в мире злых духов. Христиане борются не против плоти и крови, а «против духов злобы поднебесных» (Еф.6:12). Только в пустынном месте может человек вполне осуществить свою преданность единому Небесному Царю, Христу, верность Которому может подвергаться большой опасности теми требованиями, которые предъявляет к гражданину его рукотворенный град.

Монашество никогда не было антисоциальным. Оно было попыткой построить *иной град*. Монастырь является, в известном смысле, «экстерриториальной колонией» в этом суетном мире. Даже отшельники жили обычно группами или колониями и их объединяло общее руководство духовного отца. Но самым адекватным воплощением аскетического идеала считалась «киновия». Монашеская община есть сама по себе социальная организация, «организм», малая Церковь. Монах уходил из мира для того, чтобы построить новое общество, новую общинную жизнь. Таково, во всяком случае, было намерение св. Василия Великого. Св. Феодор Студит⁸⁷⁶, один из самых влиятельных руководителей позднего византийского монашества, был в этом отношении еще более строг и требователен. Империя уже со времени Юстиниана очень желала приручить монашество, включить его в общий

политический и социальный строй. Это удалось только частично и повело к упадку. Монастыри, во всяком случае, остаются, в известном смысле, иноприродными частицами и никогда всецело не включаются в имперский жизненный порядок. Можно сказать, что исторически монашество было, в известном смысле, попыткой избежать создания христианской империи. Ориген в свое время утверждал, что христиане не могут участвовать в общей гражданской жизни потому, что у них есть свой собственный «полис» и в каждом городе свой особый «жизненный строй» (τὸ ἄλλο συστημα πατρίδος, «Против Цельса», VIII, 75). Они живут «обратно порядку» мирского града (ἀντίπολις ὑμῶν).

Эта антитеза не устранялась и в «христианизированном» граде. Так и монашество есть нечто «иное», своего рода, «антиград» (ἀντί-πολις), так как оно является существенно «другим» градом. Оно, по существу, пребывает вне мирской системы и часто утверждает свою «экстерриториальность» даже по отношению к общей церковной системе, требуя своего рода независимости от местной территориальной юрисдикции. Монашество есть, в принципе, исход из мира, выход из естественного социального порядка, отказ от семьи, социального статуса и даже гражданства. Но это не только уход от, но также и переход в иной социальный план и измерение. В этой социальной принадлежности «иному миру» заключается главная особенность монашества как движения и его историческое значение. Аскетическим добродетелям могут предаваться также и миряне, те, кто остается в миру. Специфически монашеской чертой является его социальная структура. Христианский мир поляризовался. Христианская история разворачивается в антитезе между империей и пустыней. Напряженность эта кульминирует в бурном взрыве иконоборческого спора⁸⁷⁷.

Тот факт, что монашество избегает и отрицает понятие христианской империи, не означает, что оно противостоит культуре. Положение здесь очень сложное. И, прежде всего, монашество сумело, гораздо более чем когда-либо империя, сохранить истинный идеал культуры в его чистоте и свободе. Во

всяком случае, духовное творчество обильно питалось глубинами духовной жизни. «Христианская святость объединяет в себе все основные и высшие стремления всей древней философии, – правильно заметил русский ученый. – Начиная с Ионии и великой Греции, основной поток великого греческого мышления течет через Афины в Александрию, а оттуда в Фиваиду. Пропасти, пустыни и пещеры становятся новыми центрами теургической мудрости». Монашество внесло крупный вклад в общее образование в Средние века, причем, как на Востоке, так и на Западе.

Монастыри были великими центрами учености. И не следует проходить мимо другого аспекта вопроса. Монашество само по себе является замечательным явлением культуры. Не случайно аскетический подвиг в писаниях святоотеческого времени постоянно именовался «философией», «любомудрием». И великие традиции александрийского богословия не случайно ожили и процвели именно в монашеской среде. Не случайно также и то, что в IV веке у отцов-каппадокийцев так тесно переплетались подвиги аскетические и культурные. Также и позже св. Максим Исповедник построил великолепный богословский синтез именно на основе своего аскетического опыта. И, наконец, в иконоборческий период монахи не случайно оказались защитниками искусства, ограждая свободу религиозного искусства от насилия государства, от «просвещенного» угнетения и утилитарного упрощения.

Все это тесно связано с самой сущностью подвижничества. Аскеза не связывает творчество, она его освобождает, потому что утверждает его как самоцель. Это, прежде всего, – творчество самого себя. Оно решительно отгораживается от всякого рода утилитаризма, только в аскетическом истолковании. Аскеза не состоит из запретов. Она – деятельность, «выработка» самого себя. Она динамична. В ней зов к бесконечности, вечный зов, неудержимое движение вперед. Причина этой неуспокоенности двояка. Задача бесконечна потому, что бесконечен пример совершенства – Сам Бог, Который есть совершенство. Никакое достижение никогда

не может быть адекватно цели. Задача творческая потому, что нужно создать нечто совершенно новое. Человек строит самого себя в совершенной приверженности Богу. Только в этом творческом процессе он становится самим собой. Настоящей аскезе присуща внутренняя антиномия. Она начинается со смирения, отрешения, послушания. Творческая свобода невозможна без этого изначального самоотречения. Таков закон духовной жизни: зерно не оживет, если не умрет. Через самоотречение преодолеваются личные ограничения и пристрастия в совершенном подчинении Истине. Это не означает, что сперва самоотречение, а затем свобода. Смирение само по себе есть свобода. Аскетическое самоотрешение расковывает дух, освобождает душу. Без свободы всякое самоумерщвление будет тщетным. С другой стороны, аскетическое испытание изменяет и обновляет само мировоззрение.

Видеть в истинном свете могут только те, кто не озабочен собой. Истинный аскетизм происходит не от презрения, а от потребности изменения. Мир должен быть возвращен к своей первоначальной красоте, от которой он отпал через грех. Именно поэтому аскетизм и ведет к деятельности. Дело искупления, конечно, совершается Богом, но человек призван к сотрудничеству в этом искупительном подвиге. Ибо искупление означает именно искупление свободы. Грех есть рабство, «горний же Иерусалим свободен». Такая интерпретация аскетического подвига может показаться неожиданной и странной. Она, конечно, не исчерпывающая. Мир аскезы сложен потому, что он есть область свободы. Существует много путей, и некоторые из них могут и привести в тупик. Исторически аскетизм, конечно не всегда ведет к творчеству... Однако, следует ясно различать безразличие к творческим трудам и их неприятие. Аскетическое воспитание раскрывает новые и различные проблемы культуры, новую иерархию ценностей и целей. Отсюда и кажущееся безразличие аскетизма ко многим историческим задачам. Это возвращает нас к конфликту между империей и пустыней. Мы имеем право сказать – между историей и апокалипсисом. Здесь и есть основной вопрос

значения и ценности всех исторических усилий в целом. Цель христианства, во всяком случае, выходит за пределы истории, так же, как и за пределы культуры. Но человек был создан для того, чтобы наследовать вечность.

Аскетизм можно назвать *«эсхатологией преображения»*. «Максимализм» здесь вдохновляется, прежде всего, сознанием *конца* истории. Было бы точнее сказать: убеждением, а не действительным ожиданием его. Вычисление времен и сроков недействительно, оно опасно и в действительности ведет к заблуждению. Важно постоянно применять «эсхатологические мерки» в оценке всех вещей и событий. Думать, что ничто на земле не может выдержать этого испытания «эсхатологией», неверно. Исчезает не все. Без сомнения, в будущем Царствии Небесном не будет места для политики и экономики. Очевидно, однако, что многие из ценностей *этой* жизни в «будущем веке» не подлежат уничтожению. На первом месте стоит любовь. Не случайно то, что монашество постоянно принимает форму общины. Это организация взаимной заботы и помощи. И нельзя считать незначительным в эсхатологическом измерении любое дело милосердия, а то и горение сердца о страдании других. Разве преувеличено предположение, что всякое творческое милосердие вечно? И не открываются ли также некоторые непреходящие ценности в области познания? Ничего нельзя сказать с окончательной уверенностью. И все же у нас есть известный критерий для распознавания. Человеческая личность, во всяком случае, выходит за пределы истории.

Личность несет историю в самой себе. Если бы мой конкретный, т. е. исторический, опыт был уничтожен, я бы перестал быть самим собой. Поэтому история не вполне исчезает даже в «будущем веке», если сохранится конкретность человеческой жизни. Конечно, мы никогда не сможем провести четкую грань между тем из земного, что может иметь «эсхатологическое продолжение», и тем, что должно отмереть на пороге вечности: в настоящей нашей жизни все это неразрывно переплетено между собой. Различение того и другого зависит от духовного рассуждения, от известной духовной прозорливости. С одной стороны, совершенно

очевидно, что «на потребу» только «единое». С другой стороны, будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения. Есть «благая часть», которая «не отнимается». И Марфа участвует в ней, а не только Мария. Все, что может быть преображено, *будет* преображено. Однако, это «преображение» начинается в известном смысле уже по *эту сторону* эсхатологической границы. «Эсхатологические сокровища» должны накапливаться уже в этой жизни. Иначе жизнь эта ущербляется. Нам уже доступно некоторое реальное предвосхищение Горнего. Иначе победа Христова была бы тщетной. Уже положено начало «новой твари». Христианская история есть более чем только пророческий символ, знак или намек. У нас всегда есть некоторое туманное ощущение, что есть вещи, которые не имеют и не могут иметь «вечного измерения» и мы поэтому называем их «суетными» и «тщетными». Наш диагноз, конечно, очень подвержен ошибкам. Однако какой-то диагноз все же неизбежен. С другой стороны, христианство произносит суд над историей и само является движением «за пределы истории». Поэтому христианское отношение к истории и культуре не может не быть антиномичным. Христианам не следует погружаться в историю. Но у них нет выхода в некое «естественное состояние». Они должны идти далее истории ради того, чего «не могут вместить земные берега». И, однако, сама эсхатология есть всегда *Свершение*.

Владимир Соловьев указал на трагическую непоследовательность византийской культуры. «Византия была набожна в своей вере и нечестива в жизни». Конечно, это яркая картина, а не точное описание. Мы, однако, можем признать, что в этой фразе подчеркнута известная правда. Идея «воцерковленной» империи оказалась неудачей. Империя развивалась в кровавых конфликтах, выродилась в обманах, двусмысленности и насилии. Но пустыня имела больше успеха. Она навсегда останется свидетельством творческого усилия ранней Церкви, с ее византийским богословием, благочестием и искусством. Может быть, это окажется самой живой и самой священной страницей в таинственной, постоянно пишущейся,

книге человеческой судьбы. Эпилог Византии так же показателен и в нем та же поляризация: падение империи после двусмысленной политической унии с Римом (во Флоренции)⁸⁷⁸, которая, однако, никогда не была принята народом. И в самый канун падения «развращенной Византии» – великолепный расцвет мистической созерцательности на Афоне и возрождение в искусстве и философии⁸⁷⁹, которым затем питалось и западное Возрождение. Падение империи и осуществление пустыни...

Вера и культура

Впервые (на англ. яз.): Faith and Culture // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 4. №. 1–2. Fall 1955 – Winter 1956. P. 29–44. Воспроизведена без изменений во 2-м томе Собрания сочинений Флоровского (Р. 9–30). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

Мы живем в мире изменившемся и меняющемся. Этого не отрицают и те из нашей среды, которые не хотят или не готовы изменяться сами, которым хотелось бы задержаться в быстро уходящем веке. Но никто не может избежать неудобств, проистекающих из нашей принадлежности к миру в переходном его состоянии. Если мы примем традиционную классификацию исторических эпох, как «органических» и «критических», то не остается сомнения в том, что наша эпоха есть эпоха критическая, век кризиса, время неразрешенных напряженностей. Сегодня часто приходится слышать о *«конце нашего времени»*, об *«упадке Запада»*, о *«суде над цивилизацией»*, и тому подобное. Говорят, даже, что мы сейчас проходим через *«великий водораздел»* – величайшее изменение в истории нашей цивилизации гораздо более значительное и радикальное, чем переход от античности к Средним векам или от Средних веков к Новому времени. Если, как утверждает Гегель, «история есть суд» (буквально: «мировая история есть страшный Суд», Die Weltgeschichte ist Weltgericht), то есть и судьбоносные эпохи, когда история не только судит, но как бы и осуждает себя на гибель. Эксперты и пророки постоянно напоминают, что цивилизации появляются и распадаются, и нет никакой особой причины ожидать, что наша цивилизация избежит общей судьбы. Если еще есть какое-то историческое будущее, то очень может случиться, что оно уготовано совсем другой цивилизации, иной, чем наша.

Сейчас стало обычным и даже очень модным говорить, независимо от смысла, вкладываемого в эти претенциозные слова, что мы уже живем в мире «постхристианском», в мире, который, будь то осознанно или подсознательно, «отошел» или отпал от христианства. «Мы живем на развалинах цивилизаций, надежд, систем и душ». Мы только находимся на перепутье, когда неясно куда идти, но многие из нас еще и спрашивают, существует ли вообще верный путь и какова дальнейшая перспектива. Не находится ли наша цивилизация в тупике, из

которого нет выхода, кроме взрыва? В чем же корень беды? Что является главной и решающей причиной этого близкого и устрашающего крушения? Есть ли это только «нехватка силы», как говорят иногда, или же, скорее, «смертная тоска», болезнь духа, потеря веры? На этот счет не существует общего согласия. Однако многие как будто сходятся в том, что наш культурный мир так духовно и умственно дезориентирован и дезорганизован, что не осталось никакого всеобъемлющего принципа, который мог бы скрепить его смещающиеся элементы. Мы, как христиане, можем выразиться еще точнее. Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно *отход от христианства*, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть, прежде всего, *век неверия*, а значит – век неуверенности, неразберихи и отчаяния. Не имеющих надежды людей в наше время так много именно потому, что они потеряли всякую веру.

Однако не следует делать с излишней легкостью такие заявления, по крайней мере, по двум причинам. *Во-первых*, сами причины этого явственного «отхода» были сложными и многообразными, и вина за него не должна ложиться исключительно на тех, кто отошел. В своем христианском смирении верующий не должен безоговорочно оправдывать себя, освобождать от ответственности за неудачи других. Если наша культура, которую мы с некоторым самоудовлетворением рассматриваем как христианскую, разлагается, распадается на части, то это только показывает, что семя тли уже было в нее заложено. *Во-вторых*, мы не должны считать всякое верование, как таковое, уже созидательным и приветствовать любую веру как противоядие от сомнений и распада. Может быть, и верно, что культуры, как утверждают социологи, разлагаются, когда нет вдохновляющего побуждения, руководящего убеждения. Но решающим является, по крайней мере с христианской точки зрения, именно содержание веры. В наши дни главная опасность заключается в том, что существует слишком много противоречивых «верований». Основной вопрос не столько в напряженности между «верой» и «неверием», сколько именно

между *соперничающими верованиями*. Слишком много проповедуется «иных евангелий», и каждое из них претендует на всецелое послушание и подчинение верующих; даже наука иногда принимает вид религии. Может быть и справедливо, что современный кризис возводят формально к потере убеждений. Но, если бы люди объединились вокруг ложного знамени и связали себя верностью ложной вере, это было бы вообще катастрофично. Истинный корень современной трагедии не только в том, что люди утратили убеждения, но в том, что они отошли от Христа.

Что именно мы хотим сказать, когда говорим о «кризисе культуры»? Слово «культура» употребляется в разных смыслах, и нет общепринятого ее определения. С одной стороны, «культура» есть специфическая *позиция или ориентация* отдельных людей или человеческих групп, посредством которой мы отличаем «цивилизованное» общество от «примитивного». Это одновременно и *система целей и заданий*, и *система привычек*. С другой стороны, культура есть *система ценностей*, произведенных и накопленных в творческом процессе истории. Эти «ценности» стремятся получить полунезависимое существование, т. е. не зависеть от того творческого усилия, которое их породило или открыло. Ценности многообразны и различны и, вероятно, никогда вполне не включаются в состав единого согласованного целого: вежливые манеры и *нравы*, политические и социальные учреждения, промышленность и санитарные условия, нравственность, искусство и наука, и т. д. Таким образом, когда мы говорим о кризисе культуры, мы обычно имеем в виду распад в одной из этих двух различных, хотя и связанных между собой, системах, а, скорее, и в обеих. Может случиться, что некоторые принятые или утвержденные ценности дискредитируются и компрометируются, т. е. перестают быть действенными и не притягивают людей. Или же сами «цивилизованные люди» вырождаются, культурные привычки становятся неустойчивыми, люди как бы теряют к ним интерес, перестают заботиться о них, или же они им как бы надоедают. Возникает тяга к «примитивизму», даже и в рамках еще задержавшейся цивилизации. Цивилизация приходит в

упадок тогда, когда породивший ее творческий импульс теряет свою силу и непосредственность. Но тогда встает вопрос, нужна ли «культура» для осуществления человеком своей личности, или же культура не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования. Культура не очевидна человеческой *природе*, и мы обычно ясно различаем «природу» и «культуру», видя в последней «искусственное» создание человека, которое он налагает поверх «природы». Хотя мы, как будто, и не знаем человеческой природы отдельно от культуры, по крайней мере – какого-то рода культуры. Тем не менее, можно утверждать, что «культура» на самом деле не «искусственна», а является, скорее, неким продолжением человеческой природы, таким продолжением, посредством которого человеческая природа осуществляет свою зрелость и завершение, так что «под-культурное» состояние на самом деле есть способ существования «под-человеческий». Разве человек «цивилизованный» не более человек (гуманен), чем «примитивный» или «естественный» человек? Именно в этом пункте выступает наша основная трудность.

Может быть, а я именно так и считаю, наша современная культура или цивилизация находится в «состоянии испытания». Но следует ли вообще христианам быть озабоченными этим культурным кризисом? Если верно, как мы только что признали, что крушение и упадок культуры коренится в потере веры, в «отступничестве» или «отходе», то не следует ли христианам прежде всего, если не исключительно, озаботиться *восстановлением веры*, или *новым обращением* мира, а не спасением утопающей цивилизации? Если мы в наши дни действительно проходим через «апокалиптическое» испытание, то не надо ли нам сосредоточить все свои усилия на евангелизации, на проповеди Евангелия забывшему его поколению, на призыве к покаянию и обращению? Основной вопрос ставится так: может ли кризис быть разрешен, если мы просто противопоставим изношенной и разрушенной цивилизации *новую цивилизацию*, или же для преодоления кризиса мы должны обратиться к самым корням человеческого

существования, по ту сторону цивилизаций? И, в конечном счете, если нам надо будет быть по ту сторону, то не сделает ли это культуру ненужной и излишней? Нужна ли человеку «культура», и должен ли он ею интересоваться, когда он встречает Бога живого, единого Поклоняемого и Славимого? Не оказывается ли тогда всякая цивилизация лишь утонченным видом идолопоклонства, заботой и попечением о «многом», о слишком многом, тогда как «благая часть» только одна, неотъемлемая и продолжающаяся «по ту сторону» во веки веков? Не следует ли, действительно, тем, кто нашел «драгоценную жемчужину», прямо пойти и продать все свои богатства? И не будет ли сокрытие и хранение этих богатств неверностью и предательством? Не должны ли мы просто предать все «человеческие ценности» в руки Божии?

В течение столетий для многих искренних и набожных душ эти вопросы были главным соблазном. Все они снова остро ставятся и обсуждаются в наши дни. Мы говорим: *соблазн*. Но справедливо ли употреблять данное дисквалифицирующее слово? Не есть ли это, скорее, неизбежная предпосылка того всецелого самоотречения, которое является основой христианского послушания? На самом деле сомнения относительно культуры и ее ценностей возникают и появляются не только в дни великих исторических испытаний и кризисов. Часто они возникают и в периоды мира и процветания, когда осязательно опасность быть поработленным и прельщенным человеческими достижениями, славой и торжеством цивилизации. Другими словами – эти вопросы встают в процессе внутреннего, личного искания Бога. Решительное самоотвержение может уводить набожных людей в пустыню, в пропасти земные и необитаемые места, далеко от «цивилизованного мира»; культура представляется им суетой сует, даже когда считается, что культура эта крещена по форме своей, если не по существу. Справедливо ли останавливать этих набожных братьев в их решительном искании совершенств и задерживать их в мире, заставляя их участвовать в строительстве или исправлении того, что для них является лишь вавилонской башней? Готовы ли мы отречься от св.

Антония Египетского⁸⁸⁰ и Франциска Ассизского, если не уговорим их остаться в миру? Разве Бог не радикально *выше* культуры, не *запределен* ей? И, в конце концов, обладает ли вообще «культура» какой-либо своей, собственно, ей принадлежащей ценностью? *Служение* ли она, или *игра*, послушание или развлечение, суета, роскошь и гордыня, т. е., в конце концов, ловушка для души? Представляется очевидным, что «культура», по самой своей природе, *не есть* и не может быть конечной целью, высшей ценностью, что на нее не следует смотреть как на высшую цель или судьбу человека, вероятно, даже как на необходимую составную часть истинной человечности. «Примитивный» человек может спастись не менее чем «цивилизованный». Как сказал св. Амвросий⁸⁸¹, Богу было угодно спасти Свой народ не посредством искусной аргументации. Более того: «культура» не есть безусловное добро; это, скорее, сфера неизбежной двусмысленности и запутанности. Она имеет тенденцию дегенерировать, становиться «цивилизацией» (если мы примем различие О. Шпенглера между этими двумя терминами⁸⁸²), человек может оказаться безнадежно ею поработанным, каким и считается современный человек. «Культура» есть человеческое достижение, она – собственное преднамеренное творчество человека, осуществленная же «цивилизация» часто оказывается враждебной человеческой творческой энергии. В наше время, как, собственно, и во все времена, многие болезненно ощущают эту тиранию «культурной рутины», связанность цивилизацией. Можно доказывать, как это уже неоднократно делалось, что в «цивилизации» человек как бы «отчуждается» от самого себя, отчуждается и отрывается от самых корней своего существования, от своего «Я», от «природы», от Бога. Это отчуждение человека можно по-разному определять и описывать как в религиозном смысле, так и в антирелигиозном. Но во всех случаях «культура» представляется не в затруднительном положении, а сама оказывается затруднением.

В истории христианства на эти важные вопросы давались различные ответы, но проблема все еще остается неразрешенной. Недавно было высказано мнение, что весь

вопрос о «Христе и культуре» есть «проблема постоянная», по-видимому, не допускающая никакого окончательного решения. Это значит, что различные ответы будут привлекать соответственно разные типы и группы верующих и «неверующих», и разные ответы в разные времена будут представляться по-своему убедительными. Разнообразие ответов имеет, видимо, двойное значение. С одной стороны, оно указывает на разнообразие исторических и человеческих ситуаций, при которых естественно напрашиваются различные решения. Вопросы и ставятся, и расцениваются в мирное время иначе, чем во время кризиса. Но, с другой стороны, именно несогласия мы и должны ожидать в «разделенном христианстве». Игнорировать глубину разделения в христианстве было бы бессмысленным. Различные деноминации не сходятся друг с другом даже в оценке смысла самого Евангелия. И в споре о «Христе и культуре» мы встречаем ту же напряженность между «кафолическими» и «евангелическими» течениями, которая лежит в основе «христианской схизмы»⁸⁸³. Если мы действительно и искренне озабочены «христианским единством», то нам надо искать конечное решение именно этого основного разделения. По существу, наше отношение к «культуре» есть не практический выбор, а *богословская позиция*, от начала до конца. В наше время рост исторического и культурного пессимизма, того, что немцы называют *Kulturpessimismus* и *Geschichtspessimismus*, не только отражает фактическую путаницу и неразбериху нашей эпохи, но и раскрывает особый сдвиг в наших богословских и философских мнениях. Сомнения относительно культуры имеют явственное богословское значение, а своим истоком – самую глубину веры человека. Не следует слишком легко и самоуспокоенно отмечать никакие искренние вызовы без сочувствия и понимания. И, однако, не навязывая никакого единообразного решения, для которого время, по-видимому, еще не настало, приходится все же отказаться от некоторых решений как неадекватных, ложных и обманчивых.

Современное сопротивление или равнодушие христиан по отношению к «культуре» принимает различные формы и виды.

Мы не задаемся здесь целью показать все разнообразие их оттенков, а попытаемся перечислить те из них, которые являются наиболее характерными и явно выраженными. Существует множество побуждений и множество их решений. Два особых побуждения могут показаться противостоящими друг другу, несмотря на то, что они рождены тем обычным презрением к миру, которое проявляется у многих христиан всех традиций. С одной стороны, мир преходящ и сама история представляется такой незначительной «в перспективе вечности», или по отношению к высшим судьбам человека. Все исторические ценности бренны и, к тому же, относительно, и ненадежны. Также бrenна и культура; она не имеет значения перед лицом надвигающегося конца. С другой стороны, весь мир кажется таким незначительным по сравнению с неизмеримой Славой Божией, открытой в тайне нашего искупления. Бывают времена и определенные исторические положения, когда тайна искупления как будто затмевает тайну творения, когда искупление понимается, скорее, как устранение падшего мира, нежели его исцеление и оздоровление. Радикальное противопоставление христианства и культуры, как оно выражается некоторыми мыслителями, исходит, скорее, из богословских и философских предпосылок, чем из действительного анализа самой культуры. В наши дни *эсхатологическое ощущение* возрастает. Возрастает также и *обесценивание человека* в современных формах мышления, философском и богословском, отчасти как реакция на чрезмерную самоуверенность предыдущего времени. Вновь открывается «ничтожество» человека, ненадежность и неуверенность его существования, как физического, так и духовного. Мир представляется враждебным, пустым, и человек чувствует себя потерянным в потоке случайностей и ошибок. Если есть еще какая-то надежда на «спасение», то она представляется, скорее, как «побег» или как «терпение», нежели как «выздоровление» и «исправление». На что же надеяться в истории?

В этой «пессимистической» позиции мы можем различить несколько типов. Те наименования, которые я буду употреблять,

только временны и пробны.

Прежде всего, в современном обесценивании культуры мы должны подчеркнуть постоянные *пиетистские и харизматические мотивы*. Люди верят, что они встретили своего Господа и Искупителя в личном, частном опыте и спасены Его милостью и своим ответом на нее в вере и послушании. Поэтому им больше ничего не нужно. Жизнь мира и жизнь в мире в этом случае кажется всего лишь грешной запутанностью, от которой человек отделяется с радостью и, вероятно, с гордостью. Единственно, как они могут реагировать на этот мир, это постараться раскрыть его суетность и развращенность, пророчествовать ему гибель и осуждение, грядущий гнев и суд Божий. Этот тип людей может объединять разные характеры: иногда необузданные и агрессивные, иногда мягкие и сентиментальные, но во всех случаях такой человек не видит никакого смысла в продолжающемся процессе культуры и равнодушен ко всем ценностям цивилизации, особенно тем, которые не оправданы с утилитарной точки зрения. Люди этого рода проповедуют *добродетель простоты* против сложности культурной запутанности. Иногда они избирают уход в одинокую жизнь, в стоическое «безразличие», иногда же предпочитают какой-либо вид общинной жизни в закрытых товариществах, в среде людей, понявших тщету и бесцельность трудов и устремлений истории. Их позицию можно назвать «сектантской», и, действительно, у них есть преднамеренное желание избежать всякого участия в общей истории. Но такая «сектантская» установка встречается и у людей, принадлежащих к различным культурным и религиозным традициям. Многие желали бы «уйти из мира», хотя бы психологически, но, скорее, ради безопасности, чем ради «невидимой брани». В этой установке парадоксальным образом смешаны покаяние и самоудовлетворение, смирение и гордость. Есть здесь и преднамеренное пренебрежение или равнодушие к вероучению, неспособность последовательно продумать все, что связано с этой «изоляционистской» позицией. Здесь налицо радикальное *снижение христианства*, снижение, по крайней мере, субъективное, при котором

христианство становится не более чем частной религией отдельных людей. Единственная проблема, тревожащая таких людей, это проблема *индивидуального* спасения.

Во-вторых, существует «*пуританский*» тип оппозиции. Здесь мы увидим аналогичное «снижение» веры, обычно открыто признаваемое. На практике тип этот является *активным* и не имеет желания избегать истории. Но история воспринимается, скорее, как «служение» и «послушание», чем как творческая возможность. Здесь та же сосредоточенность на вопросе «спасения». Основное положение заключается в том, что человек, несчастный грешник, может быть прощен, если [и когда] он принимает то прощение, которое предлагается ему Христом и во Христе, причем, даже в этом случае он остается тем, что есть, существом слабым и бесполезным, не изменяющимся и не обновляющимся. Даже уже будучи прощенной личностью, он продолжает быть потерянным созданием, и жизнь его не может иметь какой-либо созидательной ценности. Это не обязательно ведет к фактическому отказу от культуры или к отрицанию истории, но превращает историю в, своего рода, рабство, которое нужно превозмогать, не избегая его, она, скорее, – воспитание характера и испытание терпения, чем область творчества. В истории ничего нельзя достичь. Но человек должен использовать всякую возможность доказать свою лояльность и послушание для закаливания своего характера через служение верности, через *рабство долгу*. В этой установке очень подчеркнута «утилитарность», хотя это и «трансцендентная утилитарность», всецелая забота о «спасении». Все, что не служит непосредственно этой цели, должно отбрасываться, и не остается места для какого-либо «бескорыстного творчества», например, для «литературы».

В-третьих, существует *экзистенциальный* тип оппозиции. Основной его мотивировкой является протест против закабаления человека цивилизацией, которая лишь скрывает от него основную трудность его существования и затмевает безнадежность его запутанности. Было бы несправедливо отрицать за современным экзистенциалистским движением

известную относительную правду, правду реакции; и, вероятно, человеку современной культуры нужно это резкое и беспощадное предупреждение. Во всех своих формах, как религиозных, так и безрелигиозных, экзистенциализм являет ничтожество человека, реального человека, такого, каким он сам себя знает. Для тех экзистенциалистов, у которых не было встречи с Богом, или для тех, которые предаются атеистическому отрицанию, это «ничтожество» является последней истиной о человеке и его судьбе. Только человек должен сам для себя найти эту истину. Однако многие экзистенциалисты нашли Бога, или, как они сами выражаются, были найдены Им, вызваны Им в Его неразделимых гнев и милости. Однако они продолжают верить, довольно парадоксальным образом, что человек все равно лишь «ничто», несмотря на искупляющую любовь и заботу Творца о Своих потерянных и заблудившихся созданиях. В их понимании «сотворенность» человека безысходно осуждает его быть «ничем», по крайней мере, в его собственных глазах, и это несмотря на тот таинственный факт, что для Бога творения Его явственно означают гораздо более, чем «ничто», поскольку искупляющая любовь Бога подвигла Его на потрясающую жертву Креста ради человека. Экзистенциализм, по-видимому, прав в своей критике человеческого самодовольства; он даже полезен своим непрошеным раскрытием человеческой мелочности. Но человек остается слепым перед сложностью Божественной Премудрости. Экзистенциалист всегда существо одинокое и отъединенное, безнадежно запутанное и погруженное в исследование трудностей своего положения. Он всегда имеет перед глазами *ВСЕ* Бога и *ничто* человека. И даже в случае, если его анализ исходит из конкретного положения, а именно – из его собственного, он каким-то образом впадает в *абстракцию*: в конечном итоге, он уже не говорит о живом человеке, а лишь о человеке как таковом, поскольку все люди оказываются подверженными одному и тому же всеобщему анализу их конечной никчемности. Каково бы ни было историческое и психологическое объяснение нынешнего расцвета экзистенциализма, он, в целом, является

не более как симптомом разложения культуры, симптомом отчаяния.

И, *наконец*, нам не следует игнорировать сопротивление или равнодушие «простого человека». Он может спокойно жить в мире культуры и даже с удовольствием ею пользоваться, но при этом будет удивляться, что культура может что-то «добавить» к религии, разве что может стать, своего рода, украшением или же явиться данью почитания и благодарности в виде искусства. Но «простой человек» с осторожным подозрением относится к рассудку, особенно в делах веры, и поэтому отказывается от понимания верований. Какое религиозное значение может иметь бескорыстное изучение какого-либо предмета, не имеющего непосредственного практического применения и не могущего быть использованным для оправдания любви? «Простой человек» не сомневается в ценности или пользе культуры в экономии временной жизни, но он колеблется, когда надо признать ее положительное значение в духовной области, разве что она может повлиять на моральную целостность человека или ее выявить. Он не находит никакого религиозного оправдания для человеческого стремления к знанию и творчеству. Не является ли вся культура, в конечном итоге, лишь суетой, вещью неустойчивой и преходящей? И не находится ли глубочайший корень человеческой гордыни и высокомерия именно в претензиях и требованиях рассудка? В религии «простой человек» обычно предпочитает «простоту» и не интересуется тем, что он называет «богословской спекуляцией», очень часто относя сюда почти все учения и догматы Церкви. С этой позицией опять-таки связано как одностороннее (и дефективное) понимание человека, так и соотношения его здешней жизни в истории с «вечной участью», т. е., в конечном итоге, с замыслом Божиим. Здесь – тенденция подчеркивать «неотмирность» «вечной жизни» в такой степени, что человеческая личность оказывается в опасности быть разделенной. Является ли история в целом только тренировочной площадкой для душ и характеров или же есть в ней более преднамеренный замысел Божий? Является ли

«Страшный Суд» только испытанием лояльности или же он есть «восстановление» твари?

Именно здесь мы касаемся наиболее глубокой причины постоянной путаницы в споре о «вере и культуре». Этот спор включает в себя глубочайшие богословские вопросы и никакое его разрешение невозможно, пока не будет ясно признан и понят богословский характер спора. Нам нужно *богословие культуры* даже для «практических» решений. Никакое настоящее решение не может быть принято в потемках. Догмат творения и все, что он в себя включает, опасно затушёвано в сознании современных христиан, а понятие домостроительства, т. е. личного вмешательства Творца в судьбы Своего творения, в действительности сведено к чему-то совершенно сентиментальному и субъективному. Соответственно и «история» воспринимается как загадочный *промежуток* между мощными деяниями Божиими, сущность которого трудно определить. Это, в свою очередь, связано с неверным понятием о человеке. С замысла Божия о человеке акцент был перенесен на освобождение человека от последствий его «изначального» падения. В результате, все учение о последнем свершении предельно сузилось и стало рассматриваться в категориях юридического правосудия или же сентиментальной любви. «Совершенному человеку» не свойственно воспринимать и ценить коренящуюся в Священном Писании уверенность ранних христиан в том, что человек создан Богом с творческой целью, что он должен действовать в мире как царь, священник и пророк. Падение или неудача человека не устранила этого задания и назначения, человек был искуплен, чтобы быть восстановленным в своем первоначальном достоинстве, исполнить свою роль и функцию в творении. И, только свершаясь, может человек стать тем, к чему он был предназначен, не только в смысле оказания послушания, но и для того, чтобы вершить дело, определенное Богом в Его творческом замысле именно как *задание человеку*. Так же, как «история» есть бедное, но, тем не менее, – подлинное предвосхищение «будущего века», так и культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним

свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать «человеческие достижения», но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека.

Все это может показаться лишь смелой спекуляцией, далеко превосходящей наши полномочия и компетенцию. Но факт остается фактом: христиане веками строили культуру именно как христиане, и многие из них делали это не только как призвание или обязанность, но в твердом убеждении, что такова воля Божия. Краткий ретроспективный взгляд на это устремление христиан в культуре может помочь нам увидеть проблему более конкретно во всей ее сложности, но также и в ее неизбежности. Христианство фактически вошло в мир именно в один из самых критических периодов истории, во время серьезного кризиса, который был в конечном итоге разрешен созданием культуры христианской, как бы ни оказалась она затем, в свою очередь, неустойчивой и двусмысленной в процессе своего осуществления.

На самом деле, вопрос о связи христианства и культуры никогда не обсуждается *абстрактно*, в общей форме, или, во всяком случае, не должен был бы так обсуждаться. Когда мы говорим о культуре, мы всегда имеем в виду *культуру определенную*. То понятие «культуры», которым мы оперируем, всегда обусловлено положением, т. е. вытекает из фактического опыта, приобретенного нами в собственной, определенной культуре, нежно любимой или ненавидимой; или же это может быть понятие воображаемой «иной культуры», некоего идеала, о котором мы мечтаем и размышляем. Даже когда вопрос ставится в обобщенных терминах, все же можно обнаружить какие-то конкретные впечатления или потребности. Когда против «культуры» борются, или ее отвергают христиане, это всегда говорит об определенной исторической формации, которая выступает и воспринимается как определенная идея. В наши дни это может быть механизированная или «капиталистическая» цивилизация, обмирщенная изнутри и потому чуждая всякой религии. В древние времена это была цивилизация греко-римская. В обоих случаях исходной точкой является непосредственное впечатление столкновения или конфликта и практическая несовместимость структур, радикально расходящихся в духе и стимуле.

Ранние христиане стояли перед цивилизацией римского и эллинистического мира. Именно об этой цивилизации они и говорили, эту конкретную «систему ценностей» они критиковали, она их беспокоила. Кроме того, сама эта цивилизация была изменчивой и неустойчивой; она пребывала в отчаянной борьбе и кризисе. Положение было сложным и запутанным. Современный историк в своей интерпретации раннехристианской эпохи не может избежать антиномии, а в интерпретациях историков тех лет мы не можем ожидать большей последовательности. Эллинистическая цивилизация была уже, в известном смысле, созревшей или готовой к «обращению»; на нее даже можно смотреть как на, своего рода,

евангельскую подготовку, и современники сознавали это. На это указывал и св. ап. Павел, а апологеты второго века и ранние александрийцы⁸⁸⁴ без колебаний признавали Сократа, Гераклита и даже Платона предвестниками христианства. С другой стороны, они сознавали, не меньше, чем мы теперь, радикальное расхождение между этой культурой и тем благовестием, которое несли они; сознавали это также и их противники. Древний мир сопротивлялся обращению потому, что оно означало радикальное изменение и ломку его традиций. Теперь мы можем видеть и расхождение, и последовательность между «классическим» и «христианским». Современники, конечно, видеть этого не могли в той перспективе, в какой видим мы: они не знали будущего. Критикуя «культуру», они имели в виду именно культуру своего времени, которая была и чужда, и враждебна Евангелию. То, что говорит о культуре Тертуллиан, должно интерпретироваться, прежде всего, в своем конкретном, историческом контексте, а не истолковываться как заявления своих прав, при подчеркивании радикального расхождения и несогласия между «Иерусалимом» и «Афинами»: "...quid Athenae Hierosolimis? Действительно, что общего между Афинами и Иерусалимом? Какое согласие между Академией⁸⁸⁵ и Церковью?... Наше научение исходит из притвора Соломонова, который и сам учил, что Господа надо взыскивать в простоте сердца... Нам не нужны любопытствующие споры после того, как мы получили Христа Иисуса, или исследования после того, как мы насладились Евангелием. Кроме нашей веры мы не хотим никаких других верований. Потому, что превосходная вера наша в том, что нет ничего, чему бы нам следовало верить кроме нее» (*De praescriptione*, 2⁸⁸⁶). «Что общего между философом и христианином, учеником Эллады и учеником Неба, между трудящимися ради славы и трудящимися ради спасения, делателем слов и делателем дел» (*Apologeticus*, 46⁸⁸⁷). И, однако же, сам Тертуллиан не смог избежать «исследований» и «споров», и прибегал без колебаний к греческой мудрости в защиту христианской веры. Обвинял он культуру своего времени и специфическую жизненную философию, которая по

самой своей структуре противоречила вере. Он опасался легкого синкретизма и заражения, что было в его время действительной опасностью. Он не мог предвидеть того внутреннего изменения эллинистического духа, которое произошло в последующие века, так же, как не мог представить себе цезарей христианскими.

Не следует забывать, что и позиция Оригена была в действительности такой же, хотя он и считается одним из «эллинизаторов» христианства. Он также сознавал расхождение и относился подозрительно к пустым рассуждениям, которые, кстати, мало его интересовали; для него богатства язычников были именно «богатствами грешников» (In Ps. 36, III, 6). Того же мнения был и бл. Августин. Наука представлялась ему лишь праздным любопытством, отвлекающим ум от его назначения истинного, которое состоит не в исчислении звезд и не в поисках тайн природы, а в познании Бога и любви к нему. Но опять-таки, бл. Августин отрицал астрологию, которую никто и в наше время не счел бы «наукой», но которая в его дни была неотделима от астрономии. Осторожное и даже отрицательное отношение первых христиан к философии, к искусству – музыке, живописи, и особенно к риторике, можно до конца понять только в их конкретном историческом контексте. Вся тогдашняя культура строилась, определялась и пронизывалась неверной и ложной верой. Надо признать, что некоторые исторические формы культуры несовместимы с христианским отношением к жизни, их нужно избегать или отбрасывать. Но это еще не предопределяет следующего вопроса – возможна ли и желательна ли культура христианская? Мы можем и даже должны резко критически относиться к нашей современной цивилизации; мы должны приветствовать ее разрушение, но это еще не значит, что следует проклинать и порицать цивилизацию как таковую и считать, что христиане должны вернуться к варварству и примитивизму.

Христианство, по существу, приняло вызов эллинистической и римской культуры, и в результате появилась христианская цивилизация. Правда, это возникновение христианской культуры

в наше время сильно осуждается как «острая эллинизация» христианства, в которой якобы была утеряна чистота и простота евангельской и библейской веры. Многие наши современники являются «иконоборцами» по отношению к культуре вообще или, по крайней мере, по отношению к некоторым ее областям, таким, как «философия» (которая приравнивается к «софистике») или искусство, отбрасываемое как утонченное идолопоклонство, во имя христианства. Тем не менее, мы стоим перед, веками накопленными в культурном процессе, подлинными человеческими ценностями, созданными и носимыми в духе христианского послушания и преданности Божией правде. В данном случае, важно то, что античная культура оказалась достаточно гибкой, чтобы воспринять внутреннее «преображение». Или же, другими словами, христиане доказали, что возможно переориентировать культурный процесс, не впадая в пред-культурное состояние, придать иную форму самому строю культуры, в новом духе. Тот же процесс, который по-разному описывается как «эллинизация христианства», может быть истолкован как «христианизация эллинизма». Эллинизм был как бы рассечен мечом Духа, поляризован, разделен, и был создан «христианский эллинизм». Конечно, «эллинизм» был двусмысленным и как бы двуликим. И некоторые из эллинистических возрождений в истории европейской мысли и жизни были, скорее, возрождения языческие, требовавшие осторожности и осуждения. Достаточно упомянуть двусмысленности Ренессанса, а в более позднее время – Гете и Ницше. Но было бы несправедливым игнорировать существование другого эллинизма, уже начавшегося в век отцов как греческих, так и латинских, и творчески продолжавшегося в течение Средних веков и Нового времени. Решающим в этой связи является то, что «эллинизм» был *действительно изменен*. Стоит ли с поспешностью открывать «эллинские наросты» на ткани христианской жизни, и, в то же время, оставлять без внимания и забывать факты этого «преображения»?

В настоящем случае может быть достаточным один поразительный пример. Недавно было замечено, что

христианство произвело радикальное изменение в философской интерпретации времени. Для древних греческих философов время было лишь «подвижным образом вечности»⁸⁸⁸, т. е. циклическим, повторяющимся движением, которое должно возвращаться к самому себе, никогда не двигаясь «вперед», ибо по кругу не может быть никакого «движения вперед». Это было время астрономическое, определенное «обращением небесных сфер» (вспомним заглавие знаменитого труда Коперника, который был еще под влиянием древней астрономии: *De Revolutionibus Orbium Celestium*⁸⁸⁹), и, соответственно, человеческая история подчинялась основному принципу кругообращения и повторения. Наше современное понятие *линейного времени*, в смысле направленности и векториальности с возможностью поступательного движения и осуществления чего-то нового, вытекает из Библии, из библейского понимания истории, движущейся от сотворения к свершению, в едином, необратимом и неповторимом движении, управляемом постоянным Провидением живого Бога. *Циклическое время* греков было взорвано, как с радостью объясняет бл. Августин. Впервые история могла быть понимаемой как осмысленный и целеустремленный процесс, идущий к цели, а не как постоянное, никуда не ведущее обращение. Самое понятие прогресса было выработано христианами. Это значит, что в своем отношении к унаследованной культуре, которую оно хотело искупить, христианство было не пассивным, а очень активным. Не слишком сильно сказать, что человеческий дух возродился и перестроился в школе христианской веры, ничего не отбросив из своих справедливых требований и обычаев. Правда и то, что этот процесс христианизации духа не был завершен и напряженность все еще сохраняется даже внутри христианского «мировоззрения». Никакая культура никогда не может быть окончательной и завершающей. Это более чем система, это процесс, и он может сохраняться и продолжаться только постоянным духовным усилием, а не простой инерцией или по причине наследственности. Разрешение постоянной проблемы соотношения между христианством и культурой

заключается не в отказе от культурных задач, а в усилии обратить «естественный разум» в истинную веру. Интересы культуры стали неотъемлемой частью в фактическом человеческом существовании и поэтому не могут быть исключены из исторического христианского делания.

Христианство вышло на историческую сцену в виде общества или общины как новый социальный порядок или даже новое социальное измерение, т. е. как Церковь. У ранних христиан корпоративное чувство было очень сильно. Они ощущали себя «родом избранным», «святым народом», «особыми людьми», т. е. именно новым обществом, «новым градом», *Градом Божиим*. Однако существовал и другой град, град вселенский и строго тоталитарный, Римская империя, ощущавшая себя Империей как таковой. Она претендовала быть *Градом, как таковым*, всеобъемлющим и единственным. Она требовала для служения себе всего человека, так же, как Церковь требует всего человека для служения Богу. Не было никакой возможности допустить разделения компетенций и власти, поскольку римское государство не допускало автономии «религиозной сферы», религиозная принадлежность считалась аспектом политического вероисповедания и составной частью государственной повинности. По этой причине конфликт был неизбежен, конфликт *двух Градов*. Первые христиане ощущали себя как бы *экстерриториальными*, вне существующего социального порядка, просто потому, что для них Церковь сама и была порядком. Они пребывали в своих градах как «пришельцы» и «иностранцы», и для них «всякая чужая земля была родиной и всякая родина чужой», – как говорит автор «Послания к Диогнету», замечательного документа II века (кол. 5). С другой стороны, христиане не выходили из окружающего общества; они находились «езде», как настаивает Тертуллиан, на всех жизненных путях, во всех социальных группах, во всех народах. Но духовно они были «отрешены», духовно обособлены. По выражению Оригена, христиане в любом граде имеют *иную систему принадлежности*, свою собственную, в буквальном переводе «другую систему отечества» («Против Цельса», VIII, 75). Христиане оставались в мире и были готовы

добросовестно исполнять свои повседневные обязанности, но они не могли связываться всецелой принадлежностью к *государственному устройству* этого мира, к земному граду, ибо *гражданство* их было в ином месте, «на небесах».

Однако эта отрешенность от «мира» могла быть только временной потому, что по самой природе своей христианство есть религия миссионерская и целеустремленная к всеобщему обращению. Такое разграничение "в мире, но не от мира» не могло разрешить основную проблему, потому что сам «мир» должен был быть искуплен и невозможно было терпеть его в его не-исправленном состоянии. Конечным вопросом было, в точности, следующее: *могут ли эти два «общества» сосуществовать* и на каких условиях? Может ли принадлежность христианству быть как-то разделена или раздвоена, можно ли принять в качестве нормального принципа «двойное гражданство»? Ответы в течение истории давались разные, но вопрос так и остается жгучим и затруднительным. Все еще можно недоумевать, не является ли «духовное выделение» по-настоящему единственно последовательным христианским ответом, а всякое другое решено неизбежно запутывающим компромиссом. Церковь находится здесь, в «этом мире», для его спасения. Церковь должна как бы явить в истории новый образ существования, новый род жизни, принадлежащий «будущему веку». И поэтому Церковь должна противостоять «этому» миру, отказаться от него. Она не может найти для себя, так сказать, постоянного места внутри пределов этого «старого мира». Ей приходится пребывать «в этом мире» в постоянной оппозиции, даже если она требует только улучшения и обновления его.

Положение, в котором Церковь находится в этом мире, безвыходно антиномично. *Либо* Церковь создается как исключительное общество, пытающееся удовлетворить все потребности верующих, как «мирские», так и «духовные», не обращающее внимания на существующий порядок и ничего не оставляющее внешнему миру. Это бы означало всецелое отделение от мира, окончательное бегство из него и решительное отрицание всякой внешней власти. *Либо* Церковь

может попытаться включить мир в «христианизацию», подчиняя всю жизнь в целом правилам и власти христианства, стараясь улучшить и реорганизовать светскую жизнь согласно христианским принципам, построить христианский град. В истории Церкви мы видим оба эти решения вопроса: и бегство в пустыню, и построение христианской империи. Первое осуществлялось не только в различных течениях монашества, но также и во многих других христианских группировках или «сектах». Второе было основным курсом, взятым христианством, как на Западе, так и на Востоке, вплоть до появления воинствующего секуляризма в Европе и в других местах. За такое решение держатся и теперь еще многие.

Говоря исторически, оба решения оказались неподходящими и безуспешными. Но, с другой стороны, нельзя не признать безотлагательность их общей проблемы и истину их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено не только спасением отдельных людей. Христианство есть Церковь, т. е. община, живущая общей жизнью согласно своим специфическим принципам. Вряд ли можно сводить духовное руководство Церкви лишь к отдельным личностям или группам, живущим в совершенно несвойственных Церкви условиях. Тогда следовало бы, прежде всего, поставить под вопрос законность таких условий. Нельзя также рассекать человеческую жизнь на отдельные области, часть из которых могла бы управляться какими-либо независимыми от Церкви правилами. Нельзя служить двум господам, и двойная принадлежность – плохое решение вопроса. И в христианском обществе проблема остается не легкой. Во время Константина империя, казалось, капитулировала; обратился сам король, и теперь империя предлагала Церкви не только мир, но и сотрудничество. Это можно было интерпретировать как победу дела христианства. Но для многих христиан того времени такой оборот оказался не неожиданным сюрпризом, а, скорее, даже ударом. Многие руководители Церкви приняли императорское предложение, скорее, неохотно. Однако отказаться от него было трудно. Не могла вся Церковь бежать в пустыню; не могла она и покинуть мир. Началось существование нового

христианского общества, которое было одновременно и «Церковью», и «империей», идеология которого была «теократической». Теократическая идея могла развиваться по двум направлениям, различным, но взаимосвязанным. Теократическая власть могла осуществляться Церковью непосредственно, т. е. через ее иерархию. Или же теократической властью могло быть облечено государство, а его служащим поручалось бы установление и распространение христианского порядка. В обоих случаях сильно подчеркивалось единство христианского общества, а внутри этой единой структуры различались два порядка: церковный, в собственном смысле, и мирской, т. е. Церковь и государство, с предпосылкой, что империя есть тоже дар Божий, в известном смысле соотносящийся со священством и починенный высшей власти Веры. Теория казалась разумной и хорошо уравновешенной, но на практике она повела к многовековому напряжению и борьбе внутри теократической структуры и, наконец, к ее разрушению. Современное же понятие двух «раздельных» сфер, Церкви и государства, лишено как теократической, так и практической согласованности.

На самом деле, мы все еще стоим перед той же самой дилеммой или той же антиномией. Либо христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, царит другой хозяин (как бы он ни назывался – Кесарем, маммоной или иначе) и создать отдельное общество. Либо им снова надо преобразовывать внешний мир и перестраивать его в соответствии с законом Евангелия. Важно, однако, то, что даже те, кто уходят, не могут избежать основной проблемы: они все равно должны строить «общество» и поэтому не могут обойтись без основного элемента социальной культуры. «Анархизм», во всяком случае, исключается Евангелием. И монашество не означает и не предполагает обличение культуры. В течение долгого времени именно монастыри были самыми мощными центрами культурной деятельности, как на Западе, так и на Востоке. Поэтому практически проблема сводится к вопросу здоровой ориентации в конкретном историческом положении.

Христиане не обязаны отрицать культуру как таковую. Но они должны относиться критически к любой существующей культурной ситуации и мерить ее мерой Христа. Ибо христиане являются также сынами вечности, т. е. будущими гражданами Небесного Иерусалима. Однако, ни в каком случае и ни в каком смысле им нельзя пренебрегать проблемами и нуждами «этого века», их отбрасывать, поскольку христиане призваны трудиться и служить именно «в этом мире» и «в этом веке». Только все эти нужды, проблемы и цели должны рассматриваться в той новой и расширенной перспективе, которая явлена христианским Откровением и освещена его светом.

Затруднения историка-христианина

Впервые (на англ. яз.): *The Predicament of Christian Historian // Religion and Culture. Essays in Honor of Paul Tillich* (Ed. by Walter Leibrecht). New York: Harper Brothers, 1959. P. 140–166. Воспроизведена без изменений во 2-м томе Собрания сочинений Флоровского (P. 31–65). Печатается по последнему изданию в переводе Л. А. Успенской.

«Христианство – религия историков»⁸⁹⁰. Это выражено сильно, но утверждение правильно. Христианство, по существу своему, есть решительное обращение к истории, свидетельство веры об определенных событиях прошлого, определенных исторических фактах. Эти события признаются верой как истинные; исторические моменты или случаи признаются решающе судьбоносными. Кратко говоря, вера определяет их как «великие дела» Бога, *Magnalia Dei*. «Соблазн специфики», выражаясь словами Герхарда Киттеля⁸⁹¹, присущ самой природе христианского благовестия. И сам христианский Символ веры в существе своем историчен. Он включает все бытие в единую историческую схему, как «историю спасения», начиная от сотворения мира до свершения – Страшного Суда и конца истории. Особенно подчеркивается решающее значение определенных исторических событий, а именно: Воплощения, пришествия Мессии и Его Креста, и Воскресения. Таким образом, можно справедливо утверждать, что «христианская религия есть повседневный призыв к изучению истории»⁸⁹².

Но именно здесь и возникают основные трудности. Обычный верующий человек, к какой бы он ни принадлежал деноминации или традиции, едва ли сознает, что его существенной обязанностью является изучение истории. Исторический план христианского благовестия совершенно очевиден. Но люди больше интересуются «вечной истиной» этого благовестия, нежели тем, что они склонны считать «случайностями» истории, и это даже при обсуждении фактов библейской истории или истории Церкви. Но ведет ли само благовестие за пределы истории, к «жизни будущего века»? Существует устойчивая тенденция истолковывать факты истории как образы или символы, как типические случаи или примеры, и превращать "историю спасения» в, своего рода, поучительную притчу. Эту тенденцию мы можем проследить до ранних веков христианской истории. В наши же дни мы находимся в центре напряженного спора именно об этом самом

вопросе. С одной стороны, за последние несколько десятилетий была вновь открыта и снова подчеркнута существенная *историчность христианской религии*, и это возрожденное историческое понимание теперь сильно ощущается во всех областях современных богословских исследований – в библейской экзегетике, в изучении церковной истории и литургики, в некоторых современных попытках «перестроить веру» и даже в нынешнем экуменистическом диалоге. С другой стороны, недавно высказанное требование радикальной *демифологизации* христианского благовестия является угрожающим признаком продолжающегося антиисторического подхода в известных кругах. Ибо демифологизация христианства на практике означает именно его де-историзацию, несмотря на реальную разницу между мифом и историей. В действительности, это современное требование есть лишь новая форма того богословского либерализма, который, по крайней мере с века Просвещения, настойчиво пытался выключить христианство из его исторического контекста и включенности в историю, обнаружить его непроходящую «сущность» («Das Wesen des Christentumes» – «Сущность христианства») и отбросить его исторические оболочки. Парадоксальным образом рационалисты века Просвещения, благочестивые пиетисты разнообразных оттенков и мечтательные мистики на самом деле трудились в направлении к одной и той же цели. Влияние немецкого идеализма, несмотря на историческую видимость, в конечном итоге, вело к тому же. Центр тяжести был перенесен с «внешних» фактов истории на «внутренний» опыт верующих. В такой интерпретации христианство становилось «религией опыта», мистического, нравственного или даже рассудочного. Оказалось, что история просто не относится к делу. Историчность христианства сводилась к признанию постоянного «исторического значения» за некоторыми идеями и принципами, появившимися в определенных условиях времени и пространства, но ни в коем случае внутренне с ними не связанными. В этой интерпретации Личность Иисуса Христа теряла свое решающее значение, даже

если то, что Он возвещал, в известной степени, сохранилось и поддерживалось.

Совершенно очевидно, что этот анти-исторический подход сам был лишь неким особым видом острого историзма, т. е. определенной интерпретацией истории, из которой исторический элемент исключался как нечто случайное и безразличное. В большинстве своем, либеральные аргументы были и есть исторические и критические, хотя за ними легко обнаруживаются определенные идеологические предрассудки и превратности. Либеральная школа усиленно поощряла изучение истории хотя бы для того, чтобы историю дискредитировать как область относительности, или историю греха и неудачи, дабы в конечном итоге изгнать историю из области богословия. Это «злоупотребление историей» либеральным течением сделало даже «законное» употребление истории в глазах консервативных кругов крайне подозрительным. Безопасно ли, как бы то ни было, ставить вечную истину христианства в зависимость от данных истории, которая ведь, по природе своей, неизбежно случайна и человечесна? По этой причине кардинал Маннинг осудил всякое обращение к истории или к «древности» как одновременно «и измену, и ересь». Это он сделал совершенно формально: для него Церковь не имела истории. Она постоянно пребывает в непреходящем настоящем⁸⁹³.

Но возможно ли – настойчиво спрашиваем – действительно «знать» историю, т. е. прошлое? Как можно разглядеть с достаточной мерой уверенности, что на самом деле случилось в прошлом? Наши образы прошлого столь различны, они меняются из поколения в поколение и даже отличаются у одного историка от другого. Не являются ли они только субъективными мнениями, впечатлениями или интерпретациями? Скептические исследования ученых как будто компрометировали и самую возможность какого-либо исторического познания. Казалось, что даже и Библия уже не может считаться книгой истории, хотя и можно хранить ее как некую славную *парадигму* вечной Славы и Милосердия Божия. Кроме того, даже если признать, что христиане по призванию

историки, можно утверждать, что они могут быть только плохими историками, недостоверными, поскольку они по существу уже заранее себя связали. Ведь общепризнанно, что основным качеством историка является непредвзятость, свобода от всякого предубеждения, совершенная *Vorurteillosigkeit*. Христиане же, совершенно очевидно, если они христиане верующие и практикующие, не могут сознательно отказаться от своих грандиозных «предубеждений», даже если им удастся соблюсти интеллектуальную честность и добросовестность. Самим фактом своей веры и лояльности христиане обязываются к очень особой интерпретации известных событий истории, а также к очень определенной интерпретации самого исторического процесса в целом. В этом смысле они неизбежно страдают предвзятостью. Они не могут быть настроены радикально критически. Они, например, не согласятся обращаться со своими священными книгами как с «чистой литературой» и не станут читать Библию просто как «эпос» евреев. Они не отрекутся от своей веры в решающую единственность Христа. Они не согласятся вычеркнуть из истории «сверхъестественный» элемент. При таких условиях возможно ли вообще какое-либо беспристрастное и критическое изучение истории? Могут ли христиане продолжать как христиане заниматься этой профессией? Как могут они оправдать свою деятельность? Могут ли они просто отделить свою профессиональную работу от своих религиозных убеждений и писать историю как любой другой человек, не обусловленный верой?

На это проще всего ответить тем, что у всех историков есть предубежденность. Непредубежденная история просто невозможна и в действительности не существует⁸⁹⁴. И правда, историки «эволюционисты» не менее связаны, чем те, которые верят в библейское Откровение, но связаны они просто другим предубеждением. Эрнест Ренан и Юлиус Велльхаузен были не менее связаны убеждением, чем Риччетти или о. Лагранж, а Гарнак и Бауер не менее, чем Лебертон или Барди; Ретценштейн и Фрэнгер были гораздо связаннее, нежели Одо Казель и Грегори Дикс⁸⁹⁵. Только то, что их связывало, было

различным. Слишком хорошо известно, как исторические данные могут искажаться и извращаться всякого рода «критическими» предубеждениями, и это даже больше, чем, когда делалось из послушания «традиции».

Однако такого рода аргументация очень двусмысленна и неубедительна. Она повела бы в конце концов к радикальному скептицизму и дискредитировала бы любое изучение истории, каким бы оно ни было. Это на деле означает отказ от всяких требований и надежд на достоверное историческое знание. По-видимому, во всем этом споре часто оперируют очень сомнительным пониманием исторической науки, представлением, исходящим из другой области исследований, а именно из естественных наук. Заранее предполагается, что существует универсальный «научный метод», применимый к любой области исследований независимо от специфического характера изучаемого предмета. Но это предположение произвольно, это предубеждение, не выдерживающее критической проверки и в последние десятилетия сильно оспариваемое как историками, так и философами. Во всяком случае, нужно сперва определить, какова природа и специфический характер «исторического», и каким путем и способом к этому специфическому предмету можно подойти и его понять. Нужно определить цель и назначение изучения истории и затем наметить те методы, при помощи которых эта цель или эти цели могут быть правильно достигнуты. Только в этой перспективе может быть поставлен и решен вопрос о «беспристрастности» и «предубежденности».

Изучение истории – предприятие двусмысленное. Двусмыслен сам ее объект. История есть изучение прошлого. Строго говоря, нужно сразу сузить объем исследования. История есть изучение *человеческого* прошлого. Приравнивание человеческой истории к истории естественной было бы неоправданным предубеждением или выбором. Изучению истории уже много повредили подобные натуралистические предубеждения, которые, в конечном итоге, означают отрицание всякого специфического характера человеческого существования. Как бы то ни было, «прошлое» невозможно непосредственно «наблюдать». Оно действительно прошло и поэтому никогда не поддается никакому «возможному опыту» (говоря словами Джона Стюарта Милля). Познание прошлого неизбежно косвенно, выводимо путем заключений. Оно всегда – *интерпретация*. Прошлое можно только «воссоздать». Возможна ли такая задача? И каким образом возможна? В действительности, ни один историк не начинает с прошлого. Его отправным пунктом всегда является то настоящее, к которому он сам принадлежит. Он оглядывается назад. Указанным отправным пунктом ему служат «источники», источники первичные. Исходя из них, и на их основании, он принимается за «восстановление» прошлого. Его метод зависит от природы и характера его информации, его источников.

Что такое эти источники? Что именно делает некоторые вещи источником для историка? В некотором смысле, почти все, *omnis us scibilis*⁸⁹⁶, может служить историческим источником, при условии, что историк знает, как его использовать, как *прочитывать свидетельство*. Но с другой стороны, ничто не является историческим источником само по себе, даже летопись, или повествование, или даже автобиография. Исторические источники существуют в своем качестве источников только в контексте исторического исследования. Сами по себе вещи немые, даже тексты речей: они говорят только тогда, когда их понимают; они дают ответы

только когда их опрашивают, так же, как опрашивают свидетелей, задавая правильные вопросы. И первым правилом ремесла историка является именно перекрестный допрос свидетелей, постановка правильных вопросов, заставляющая реликвии и документы на них отвечать. В своей прекрасной небольшой книжке *Apologie pour l'Histoire, ou Métier d'historien*⁸⁹⁷ Марк Блок иллюстрирует это правило убедительными примерами.

И до Буше де Перта, так же, как и в наши дни, в наносных образованиях Соммы было множество кремневых изделий⁸⁹⁸. Однако не было никого, кто бы поставил вопросы, а потому не было и предыстории. Я, как старый медиевист, не знаю никакого чтения, которое было бы лучше древнего реестра. Это потому, что я знаю, о чем именно его следует спрашивать. С другой стороны, коллекция римских надписей мне бы многого не сказала. Я более или менее знаю, как их читать, но не умею совершать перекрестный их допрос. Другими словами, всякое историческое исследование предполагает целеустремленный допрос с самого первого шага. В начале всего должен быть руководящий смысл. Простое пассивное наблюдение, даже если предположить, что такая вещь возможна, никогда не вносило ничего продуктивного ни в какую науку⁸⁹⁹.

Это замечание добросовестного и критически настроенного ученого показательно. Он хочет сказать на самом деле, что всякое изучение истории, по самому своему определению, как истинное исследование, с самого начала «предвзято» – предвзято потому, что направлено. Иначе не было бы исследования и предметы оставались бы немymi. Источники говорят только в контексте направленного исследования; только в этом контексте «предметы» становятся «источниками», когда их как бы расчистит любознательный ум историка. Даже в экспериментальной науке факты никогда не говорят сами по себе, а только в процессе и в контексте управляемого исследования; и никакой научный опыт невозможно поставить без предварительного «опыта в уме», произведенного исследователем⁹⁰⁰. Само наблюдение невозможно без известной интерпретации, т. е. понимания.

Изучению истории очень сильно помешало не критическое и «натуралистическое» понимание исторических источников. Их часто ошибочно считали независимыми сущностями, существующими вне и до процесса изучения истории. Тем самым на историка возлагалась ложная задача: он должен был находить историю в источниках, орудуя ими именно как «предметами». Из такого предприятия не могло получиться ничего, кроме лже-истории, истории... составленной «при помощи ножниц и клея»⁹⁰¹, «истории без исторической проблемы», как удачно выразился Бенедетто Кроче⁹⁰². Некоторые историки намеренно пытались свести себя до роли репортеров; однако даже репортеры должны интерпретировать и выбирать, если хотят быть понятыми. На самом деле, историческими источниками нельзя оперировать просто как «реликвиями», «следами» или «отпечатками» прошлого. Их функция в изучении истории совершенно иная. Они, скорее, *свидетельства*, чем следы. Но никакое свидетельство не может быть оценено иначе, как в процессе истолкования. Никакое собрание фактических утверждений, никакой набор известий и дат историей не является, даже если все факты критически установлены и все даты проверены. И самый лучший каталог художественного музея не является историей искусства. Каталог рукописей не есть ни история, ни литература, ни даже рукописи. Никакая летопись не есть история. Согласно резкому выражению Бенедетто Кроче, летопись есть лишь «труп истории», *il cadavere*. Летопись есть лишь «предмет» (*una cosa*), собрание звуков и других знаков. История же есть «дело духа», *un atto spirituale*⁹⁰³. «Предметы» становятся «источниками» только в процессе познания, в связи с испытующим разумом ученого. Вне этого процесса исторические источники просто не существуют.

Вопрос, который ставит историк, есть вопрос *смысла и значения*. И тогда предметами орудуют как *знаками и свидетелями*, а не просто останками или отпечатками. И правда, интерпретировать можно только знаки, а не «чистые факты», поскольку за чистой данностью стоит вопрос смысла. Бывают предметы незначительные и бессмысленные, и их

вообще невозможно ни понять, ни интерпретировать, так же, как в разговоре мы можем не понимать те или иные случайные замечания, которые не должны были что-либо сообщить. Историческое познание есть действительно, своего рода, разговор, диалог с теми, чью жизнь, чьи мысли, чувства и решения в прошлом историк пытается открыть вновь *посредством документов*, которые о них свидетельствуют или на них указывают. Таким образом, из определенных фактов, слов или предметов можно, как из *смыслоносных* знаков, выводить заключения только в том случае, если эти объективные предметы могут законно рассматриваться как знаки, т. е. как носители смысла, только в том случае, если мы можем разумно предполагать, что предметы эти имеют известную глубину, известное смысловое измерение. Мы не навязываем им смысла: нам нужно его отыскать. Но смысл в некоторых предметах, в наших документах и источниках, присутствует только постольку, поскольку мы можем усматривать за ними существование других разумных существ.

Итак, история есть *изучение человеческого прошлого*, а не вообще любого прошлого как такового. Только у человека есть история, в строгом смысле этого слова. Р. Коллингвуд⁹⁰⁴ разрабатывает это с большой ясностью. Между работой археолога и палеонтолога очевидно большое сходство: оба они копатели. Но цели их совершенно различны. «Использование археологом наслоившихся останков определяется тем, что он рассматривает их как изделия, служившие человеческим задачам и, следовательно, отражающие определенные мысли людей о своей жизни». С другой стороны, при изучении природы нет такого различия между «внешним» и «внутренним» в имеющихся данных. «Для естественной науки природа всегда только «феномен», – не в том смысле, чтобы ей не хватало реальности, а в том смысле, что она есть зрелище, предлагаемое умственному наблюдению; события же истории никогда не суть только феномены, они не просто зрелище для рассмотрения, и историк смотрит не на них, а сквозь них, чтобы разглядеть заключенную в них мысль»⁹⁰⁵. Исторические документы могут истолковываться как знаки потому, что в них

заложен смысл; они выражают или отражают, осознанно или бессознательно, жизнь человека и его усилие.

Однако смысл этот доступен другим только в той мере, в какой может быть достигнуто известное тождество между истолкователем и теми, чьи мысли, дела или обычаи он истолковывает. Если, по какой-либо причине, этот контакт не установлен или вообще установлен быть не может, то никакое понимание невозможно и никакой смысл не может быть выявлен, даже если документы или реликвии исполнены смысла, так же, как, например, в нерасшифрованных письменах. И, кроме того, «свидетельства» могут быть плохо поняты и ложно истолкованы, подобно тому, как и между нами случаются недоразумения в обычном разговоре, или же мы не находим «общего языка» – тогда никакое общение невозможно. Так, мы можем ложно интерпретировать текст на иностранном языке, не только просто делая ошибки в переводе, но и тогда, когда мы не умеем духовно созвучно (конгениально) войти во внутренний мир тех лиц, свидетельства которых мы расшифровываем. Совершенно очевидной предпосылкой понимания является *Einfühlung* («вчувствование») в свидетельство. На самом деле, мы ведь и в обычном разговоре расшифровываем слова друг друга, и часто нам болезненно не удается достичь удовлетворительного результата. Проблема семантики, т. е. разумного общения – общения между разумными существами – свойственна всему процессу исторической интерпретации в целом. Как сказал Ранке⁹⁰⁶, «история начинается только тогда, когда памятники становятся понятными». Следует добавить, что только «понятные документы» являются в полном смысле документами *историческими*, историческими *источниками*, как сказал Марру, «в той мере, в какой историк может и умеет что-то понять»⁹⁰⁷. Следовательно, личность истолкователя входит как составная часть в самый процесс интерпретации не менее, чем данные, подлежащие интерпретации, так же, как в разговоре два собеседника необходимы, чтобы получился диалог. Никакое понимание невозможно без известной меры «конгениальности», умственной или духовной симпатии, без подлинной встречи

умов. Коллингвуд прав, указывая, что историческое исследование открывает историку власть его собственного ума... Там, где он находит определенные исторические предметы непонятными, он открывает ограниченность своего собственного ума, открывает, что существуют пути, на которых он не способен – уже, или еще неспособен – мыслить. Некоторые историки, а иногда и целые поколения историков, находят, что в некоторых периодах истории нет ничего понятного и именуют их темными временами; но подобные выражения ничего не говорят нам о самих этих временах, в то же время сообщая нам очень многое о лицах, их употребляющих, а именно то, что они оказались неспособными заново продумать их основные жизненные мысли⁹⁰⁸.

Первое правило настоящей экзегезы: схватить *мысль писавшего*, в точности выяснить, что он хотел сказать. Фраза, или все повествование, или весь документ могут быть неправильно поняты, если мы этого не сделаем, или если станем вкладывать в текст свою собственную мысль. Никакой фразы и никакого текста не следует отбрасывать как «бессмысленные» просто потому, что мы не сумели уловить в них смысла. Мы неправильно прочитываем текст, воспринимая буквально то, что было сказано метафорически, или же истолковываем как притчу то, что должно было передавать действительную историю.

Невозможно выяснить, что хочет сказать человек, только лишь изучая произнесенные или написанные высказывания, даже если он говорил или писал, вполне владея языком и со вполне добросовестным намерением. Чтобы обнаружить их смысл, нужно также знать тот вопрос (вопрос, стоявший в его уме и предлагаемый в вашем), на который сказанное или написанное им должно было служить ответом⁹⁰⁹. Это относится к нашим житейским разговорам в общении в обычной жизни. Это же относится и к нашему изучению исторических источников. Исторические документы – *документы жизни*.

Каждый историк начинает с определенных данных. Затем, усилием своего ищущего и пытливого ума, он воспринимает их как «свидетельства», или как, своего рода, «сообщения» из

прошлого, т. е. как знаки, исполненные смысла. Силой своей умственной интуиции он охватывает смысл этого знака и, таким образом, через акт «индуктивного воображения» находит ту общую обстановку, в которой сходятся все его данные, включаясь в согласованное, т. е. понятное целое. В этом процессе понимания есть неизбежный элемент догадки, или, скорее, «прорицания», как такой же элемент догадки неизбежен и при всякой попытке понять другое лицо. Отсутствие конгениальной догадки или симпатии воображения может сделать любой разговор невозможным, поскольку не установлено настоящего *контакта между умами*, как, если бы участники разговора говорили на разных языках и сказанное одним лицом не стало обращением к другому. В известном смысле любой акт понимания есть «умственный эксперимент», и в нем разгадывание является необходимым элементом. Разгадывание есть, своего рода, умственное видение, нерасчленимый акт проникательности, акт воображения, вдохновляемый и контролируемый всем накопленным опытом. Можно было бы сказать, что это акт «фантазии», но фантазия эта совсем особого рода. Это *познавательная фантазия* и, как красноречиво поясняет Бенедетто Кроче, без нее историческое познание просто невозможно: *senza questa rivcostruzione o integrazione fantastica non e dato ne scrivere storia, ne leggerla e intenderla*. Это, как он говорит, «фантазия в мышлении» (*la fantasia nel pensiero e per pensiero*), известная «конкретность мысли», предполагающая рассуждение, и потому, логически дисциплинированная и контролируемая, а тем самым ясно отличающаяся от поэтической вольности⁹¹⁰. «Понимание есть истолкование», как утверждает Ф. А. Тренделенбург⁹¹¹: *Ailes Verstandniss ist Interpretation, sei es des gesprochenen Wortes oder der sinnvollen Erscheinungen selbst* («Всякое понимание есть интерпретация, будь то сказанного слова или самих замечательных явлений»)⁹¹². Искусство герменевтики есть самая суть ремесла историка. И, как удачно выразился русский ученый, «нужно наблюдать, как читаешь, а не читать, как наблюдаешь»⁹¹³.

«Читать», будь то текст или сами события, означает именно их «понимать», охватывать свойственный им смысл, и понимающий разум не может быть исключен из процесса понимания, так же, как читатель не может быть устранен от процесса чтения.

Историки должны относиться к себе критически, пожалуй, еще более критически, чем к своим источникам как таковым, поскольку источники являются «источниками» именно в той мере, в какой он их вопрошает. Как говорит Марру, «документ становится понятным в той мере, в какой он находит историка, способного глубинно понять его природу и охват», (*dans la mesure où il se rendront un historien capable d'apprécier avec plus de profondeur sa nature et sa portée*)⁹¹⁴. Но род вопросов, которые задает тот или иной историк, зависит в конечном итоге от его собственной значительности, от его личности в целом, от его расположений и забот, от широты его взгляда, даже от того, что он любит или не любит. Не следует забывать, что всякий акт понимания, строго говоря, личный и только в этом качестве *личного акта* может иметь жизненное значение и ценность. Нужно сурово и строго проверять свои пристрастия и предположения, но никогда не следует пытаться совершенно опустошить свой ум от *всех* предположений. Такая попытка была бы самоубийством ума, и повела бы только к полному умственному бесплодию. Ум опустошенный, в самом деле неизбежно является бесплодным. Безразличие, нейтральность или нерешительность для историка, так же, как для литературного критика, не качества, а пороки, как бы ни претендовали они на «объективность». Понимание истории, в конечном итоге, есть разумный ответ на вызов источников, это расшифровка знамений. Всем актам человеческого понимания свойственна известная доля относительности, так же, как она неизбежна в личных отношениях. Относительность есть просто сопутствие отношений.

Конечная цель исторического исследования состоит не в установлении неких объективных фактов, как даты, места, числа, имена и т. д., даже если все это предварительно необходимо, а во *встрече с живыми существами*. Конечно,

нужно сперва тщательно установить объективные факты, проверить их и подтвердить, но не в этом состоит конечная цель историка. История есть именно, снова цитируем Марру, «встреча с другим» (*l'histoire est rencontre d'autrui*)⁹¹⁵. Ум ограниченный или пустой является реальным препятствием для такой встречи, так же, как это совершенно очевидно и во всех человеческих взаимоотношениях. История, как предмет изучения, есть *история человеческих существ* в их взаимных отношениях, конфликтах и контактах, в их общественных связях, одиночестве и отчужденности, в их высоких устремлениях и порочности. Только людям свойственно жить в истории – жить, двигаться и стремиться, творить и разрушать. Только люди являются *существами историческими* в полном смысле слова. Понимая историю, мы устанавливаем контакт с людьми, с их мыслями и усилиями, с их внутренним миром и внешней деятельностью. В этом смысле Коллингвуд был несомненно прав, настаивая на том, что «в истории нет просто «событий».

То, что неправильно называется «событием», есть на самом деле действие и выражает ту или иную мысль (намерение, задачу) действующего; поэтому дело историка выяснить эту мысль⁹¹⁶. В этом смысле, настаивал Коллингвуд, «собственно, история есть история мышления». Было бы несправедливо просто отбросить это утверждение как чистый интеллектуализм, как нежелательное явление устаревшего гегельянства. Коллингвуд настаивает не столько на мышлении как таковом, сколько на *разумности и целеустремленности человеческой жизни и действительности*. В истории есть не только случаи и происшествия, но и действия и усилия, достижения и срывы. Только это и придает смысл человеческому существованию.

История, в конечном итоге, есть история человека в двусмысленности и сложности его существования. Это и составляет специфический характер исторического познания и исторической осведомленности. Следовательно, методы должны быть пропорциональны цели. Это часто игнорировалось во времена воинствующего и доктринерского позитивизма, да и в наше время часто забывается. Объективное знание, *more*

*geometrico*⁹¹⁷, в истории невозможно. Это, однако, не является потерей, поскольку историческое познание не есть познание *предметов* (объектов), а именно познание *субъектов* – «со-личностей», «со-участников» в поисках жизни. В этом смысле историческое познание есть и должно быть *познанием жизненным* (экзистенциальным). Это составляет радикальное расхождение между «изучением духа» и «изучением природы», между *Geisteswissenschaften* и *Naturwissenschaft*⁹¹⁸.

Часто утверждали, особенно историки старой школы, что в конечном итоге историками руководит желание «знать прошлое, как могли знать очевидцы», т. е. стать в известном смысле только «свидетелями» событий прошлого⁹¹⁹. В действительности, это как раз то, чего историк делать не может, никогда не делает, никогда не должен пытаться делать, если он действительно хочет быть историком. Кроме того, нет никакой уверенности в том, что очевидец события действительно его (прошлого) «знает», т. е. понимает его смысл и значение. Претензия осуществить дело невозможное и противоречивое только затемняет понимание того, что историк действительно делает, если он работает как историк.

Знаменитой фразой Леопольда фон Ранке о том, что историки хотят знать прошлое, «каким оно действительно было» (*wie es eigentlich gewesen*), много злоупотребляли⁹²⁰. Прежде всего, несправедливо делать из случайного замечания великого ученого принципиальное утверждение. В своей собственной работе, во всяком случае, Ранке никогда не следовал этому якобы своему предписанию и всегда был гораздо более, чем просто летописец. Он всегда имел в виду интерпретацию⁹²¹. Совершенно очевидно, что историки хотят знать то, что действительно случилось, но они хотят *это знать в известной перспективе*. И, конечно, это то единственное, чего они могут действительно достигнуть. Даже наше собственное непосредственное прошлое мы не можем помнить точно так, как мы его переживали, потому что, если мы действительно *вспоминаем*, а не просто мечтаем, то мы помним прошедшие события в известной перспективе, на изменившемся фоне нашего обогащенного опыта. Коллингвуд называет историю «воспроизведением прошедшего опыта»⁹²², и в этом есть известная правда, поскольку это «воспроизведение» есть составная часть «понимающего опознавания», необходимого в любом разговоре. Но не следует принимать свои собственные мысли за мысли других. Коллингвуд сам говорит, что предметы

исторической мысли суть «предметы, окончившие свое существование и предполагающие условия, которые больше не существуют», т. е. это события «уже не воспринимаемые»⁹²³. Историки смотрят на прошлое в известной перспективе, как бы издали. Они не собираются *воспроизвести* событие прошлого. Они хотят знать прошлое именно как *прошлое* и поэтому *в контексте того, что случилось позже*. "*Un temps retrouvé*«, т. е. время, восстановленное актом умственного воображения есть именно *»un temps perdu«* (утерянное время), т. е. нечто, что действительно ушло, действительно утеряно и что только по этой причине и в этом своем качестве «утерянного момента» может отыскиваться и вновь открываться.

Историческое зрение есть всегда *зрение ретроспективное*. То, что для людей прошлого было будущим, теперь для историков прошлое. В этом смысле историки знают о прошлом больше, чем могли знать сами люди того времени. Историкам известно влияние прошлого, некоторых его событий, на настоящее. Как историки, мы не можем видеть славную *Pantekontuctia* Перикла иначе, как в перспективе последовавшей затем гибели и падения Афинской демократии⁹²⁴. Во всяком случае, такая попытка, даже если бы она была возможна (а она невозможна), не была бы ни в каком смысле делом историка. Перспектива и контекст – неотъемлемые составные части всякого исторического понимания и представления. Мы не можем правильно и исторически понять Сократа, не принимая во внимание того влияния, которое оказал брошенный им вызов и его мысль, влияния, проявившегося в последующем развитии греческой философии. Мы действительно знали бы гораздо меньше об «истинном», т. е. историческом Сократе, если бы попытались увидеть его, так сказать, *in vacuo*⁹²⁵, а не на общем историческом фоне, который включает для нас и то, что для самого Сократа было еще неосуществившимся и непредсказуемым будущим.

История, в конце концов, есть не зрелище и не панорама, а *процесс*. Перспектива времени, конкретного времени,

наполненного событиями, указывает нам направленность, которой, вероятно, не было в самих событиях так, как они фактически происходили. Конечно, можно сделать усилие и забыть или игнорировать то, что мы в действительности знаем, т. е. перспективу. Сомнительно, однако, чтобы это можно было осуществить. И даже, если бы это было возможно, было ли бы это действительно историческим приемом? Как недавно было сказано, «пытаться сделать себя современником событий и людей, историю которых мы пишем, означало бы в конечном счете поставить себя в положение, исключающее историю». *Без ретроспективы, т. е. без перспективы, нет истории*⁹²⁶.

Ретроспекция несомненно таит в себе опасности. Она может подвергнуть нас «оптическим иллюзиям». Мы рискуем открыть в прошлом, так сказать, «слишком многое», и это не только, если нам случится что-то внести в события прошлого, но и потому, что, с известной точки зрения, можно увидеть некоторые аспекты прошлого в искаженном или преувеличенном виде. Мы можем подпасть искушению чрезмерно и непропорционально преувеличить роль и влияние тех или иных исторических личностей или учреждений потому, что их образы оказались в той перспективе, в которой мы на них смотрели, непропорционально значительными. А часто перспектива нам просто навязывается: мы не можем изменить свою позицию. Мы можем увлечься установлением неверного происхождения течений или идей, ошибочно принимая сходство за причинные связи, как это много раз случалось в истории раннего христианства и во многих других областях. Кратко говоря, мы можем смотреть на прошлое в *неверной* перспективе, не зная этого и не имея возможности исправить свой взгляд. Наша перспектива, во всяком случае, всегда ограничена. У нас никогда не может быть перспективы всеобъемлющей. Но, с другой стороны, мы никогда не можем видеть прошлое вне всякой перспективы. Конечной целью историка в действительности является охватить общий контекст, по крайней мере, в определенной «вразумительной и самоочевидной области» исследований (выражение Тойнби⁹²⁷).

Эта цель явно никогда не достигается, и по этой причине всякая историческая интерпретация является, по существу, временной.

Историк никогда не удовлетворится фрагментарным видением. Он стремится найти или предположить в течении событий больше порядка, чем его было. Он стремится преувеличивать согласованность различных аспектов прошлого. Марру описывает приемы историка как стремление *вразумительности ради* подменить «пыль мелких фактов», из которых, по-видимому, состоят происшествия, *упорядоченным видением (une vision ordonnée)*⁹²⁸. Ни один историк не может воспротивиться этому и ни один не может этого избежать. Но именно здесь нужно соблюдать крайнюю осторожность. Историк всегда находится в опасности перерационализировать поток истории. Как часто вместо живых людей, неустойчивых и всегда не «вполне определившихся», историки описывают определенные характеры, как бы индивидуальные типы в характерных положениях. Это более или менее то, что иногда делают художники в портретах, и этим способом добиваются впечатления и передачи определенного видения. Таков был метод древних историков от Фукидида до Полибия и Тацита. Это то, что Коллингвуд называет «субстанциализмом» древней историографии, и что в его глазах делало эту историографию «неисторической»⁹²⁹. Но тот же метод упорно употреблялся и многими историками нового времени. Достаточно назвать Моммзена (в его «Римской истории»), Георгия Гроте, Тэна, Ферреро⁹³⁰. К этой же категории принадлежат и многочисленные истории Христа в современной историографии, от Кейма и Эрнеста Ренана до Альберта Швейцера⁹³¹. Такой метод, в известном смысле, законен. Историк стремится преодолеть эмпирическую сложность, а часто и запутанность отдельных отрывков и случаев, организовать их в некое согласованное целое и связать множество происшествий с единством того или иного характера. Это редко делается логически, посредством рациональной реконструкции. Историки действуют, скорее, *артистически индуктивно*, руководствуются интуицией. У историков свои видения, и *видения эти преобразовывающи*. Именно этим методом были созданы все главные обобщения

нашей историографии: эллинский дух, средневековый человек, буржуа и тому подобное. Было бы несправедливым оспаривать уместность этих обобщений *по категориям*, которые следует ясно отличать от обобщений *родовых*. Было бы, однако, опасно считать, что эти обобщенные «типы» действительно существуют, т. е. существуют во времени и пространстве. Они, так сказать, *видения, имеющие силу* как художественные портреты, и, как таковые, они являются необходимыми орудиями для понимания. Но «типичные люди» отличаются от людей из плоти и крови. Тот же характер носят и наши социологические обобщения: город-государство древней Греции, феодальное общество, капитализм, демократия и т. д. Основной опасностью всех этих обобщений является то, что они чрезмерно подчеркивают внутреннюю «необходимость» того или иного способа поведения. Как «тип» или «характер», человек кажется predetermined действовать «типически». Как будто существует типичный образец развития каждого вида человеческого общества. То, что в наше время мираж «исторической неизбежности» оказался низложенным и отвергнутым как искажающий фактор нашей исторической интерпретации, совершенно естественно⁹³². Действительно, всем этим *типическим* и *категорийным* образам свойствен внутренний детерминизм. Но они не более чем полезная стенограмма «распыленных фактов». Действительная история текуча, извилиста и, в конце концов, непредсказуема.

Тенденция к детерминизму как-то включена в самый метод ретроспекции. В ретроспективе мы как будто постигаем *логику* событий, которые разворачиваются в определенном порядке, в соответствии с легко узнаваемым планом, якобы с некоторой внутренней необходимостью – так, что у нас создается впечатление, что, действительно, ничто не могло случиться иначе. Крайняя *непредвидимость* процесса в рациональных схемах остается скрытой, а иногда и заведомо исключается. Таким образом, *случаи теряют свою случайность* и представляются, скорее, как неизбежные *стадии развития или упадка*, восхождения или падения в соответствии с установленной идеальной схемой. На самом же деле, в

настоящей истории меньше последовательности, чем мы видим в наших интерпретированных шаблонах. *История не есть эволюция*, и фактическое течение событий не следует эволютивным шаблонам и схемам. Исторические события – более, чем случаи; они – действия или совокупности действий. История есть поле деятельности, и за ее событиями стоят деятели даже тогда, когда они теряют свою свободу и следуют шаблону или рутине, или же попадают во власть слепых страстей. Человек остается свободным деятелем даже тогда, когда находится в узах. Если можно прибегнуть к другому биологическому термину, мы можем назвать историю, скорее, *эпигенезисом*, чем «эволюцией», поскольку эволюция всегда предполагает, известного рода, «изначальную формацию», и «развитие» есть не более, как раскрытие «структуры»⁹³³. Всегда есть опасность ошибочно принять наши отвлеченные представления за эмпирические реальности и говорить о них так, как, если бы они сами были факторами и деятелями, тогда как на самом деле они только рациональные сокращения множественности реальных личных деятелей. Так, мы решаемся описывать эволюцию «феодализма» или «капиталистического общества», забывая, что термины эти только суммируют совокупность различных феноменов, рассматриваемых как целое ради большей понятности. «Общества», «категории» и «типы» *не являются организмами*, могущими лишь «эволюционировать» или «развиваться»; они суть собрания координированных индивидов, и координирование это всегда динамично, зыбко и неустойчиво.

Все исторические интерпретации временны и предположительны. Никакой окончательной интерпретации никогда добиться нельзя, даже в ограниченной и определенной области исследования. Наши сведения никогда не бывают полными, и новые открытия часто заставляют историков коренным образом пересматривать свои схемы, а иногда и отказываться от своих самых излюбленных убеждений, казавшихся так твердо обоснованными. Можно легко привести множество примеров такого пересмотра в разных областях исторических исследований, включая и историю церковную.

Кроме того, историкам время от времени приходится заново приспособливаться к изменениям в окружающем мире. Их взгляд всегда определяется некоторой точкой зрения и, тем самым, ограничивается. Но сама перспектива разворачивается в течении подлинной истории. Никакой современный историк не может позволить себе отождествление средиземноморского мира с *Oïcoumene*⁹³⁴, что было совершенно законно в прежнее время. Такие ограничения не дискредитируют работу историков. Можно даже сказать, что «окончательная» интерпретация событий упразднила бы «историчность» истории, ее случайность и непредвидимость, представив вместо нее рациональную «карту истории», может быть, ясную и хорошо читаемую, но жизненно нереальную. Да, наши интерпретации являются тоже фактами истории и в них описанные события продолжают свое историческое существование и участвуют в оформлении исторической жизни. Можно спорить о том, является ли «Сократ Платона» «реальным» Сократом, но трудно сомневаться в том, что этот Сократ Платона имеет свое собственное историческое существование в качестве мощного фактора в оформлении нашего современного понятия «философа». Представляется, что наши интерпретации каким-то загадочным образом раскрывают скрытые возможности действительного прошлого. Таким, именно, образом, формируются и растут традиции; величайшей же из всех человеческих традиций является «культура», в которой сливаются воедино все частичные и особенные вклады всех, следующих друг за другом, эпох, преобразуясь в этом процессе слияния и, в конце концов, включаясь в единое целое. Этот процесс формирования человеческой культуры еще не завершен и, вероятно, никогда завершен не будет в границах истории. В этом еще одна дополнительная причина, по которой все исторические интерпретации должны быть временными и приблизительными; на прошлое может пролиться новый свет из того будущего, которое еще не наступило.

Недавно было сказано, что «если у истории есть смысл, то смысл этот не исторический, а богословский; то, что именуется *философией истории*, есть ничто иное, как *богословие истории*, более или менее замаскированное»⁹³⁵. Действительно, когда мы говорим о смысле отдельных событий или совокупности действий и событий, и когда говорим о смысле истории, взятой как всеобъемлющее целое, т. е., как полнота и универсальность, термин «смысл» употребляется в разных значениях. Во втором случае мы имеем в виду действительно высший смысл человеческого существования, его конечную судьбу. А это, совершенно очевидно, не является вопросом историческим. В этом случае мы говорим не о том, что случилось, – а это единственная область, в которой историки компетентны – а, скорее, о том, что еще случится, и случится именно потому, что «должно» случиться. Но можно справедливо утверждать, что ни «предельное», ни «будущее» не входят в область исторического изучения, которое по самому своему определению ограничивается пониманием человеческого прошлого. Исторические предсказания неизбежно предположительны и ненадежны. Они, в действительности, есть лишь «экстраполяции» без гарантии. Истории людей и обществ являются историей, но История Человека – действительно История всеобщая и провиденциальная, – уже не история.

На самом деле, все «философии истории» Нового времени оказывались крипто-богословскими или, вероятно, лже-богословскими: Гегель, Конт, Маркс, даже Ницше. Во всяком случае, все они основаны на верованиях. То же самое относится и к современному заменителю философии истории, обычно известному, как социология, на самом же деле являющемуся *морфологией истории* и занимающемуся постоянными и повторяющимися схемами или структурами человеческой жизни. Но может ли человек во всецелости своего многообразного и личного существования быть предметом чисто исторического изучения и понимания? Считать, что может, уже

само по себе является, своего рода, богословием, даже если оно оказывается не более как *«апофеозом человека»*. С другой стороны – и в этом основная трудность всякого исторического исследования – никакой историк не может, даже в своей ограниченной и частной области, внутри своей компетенции, избежать постановки предельных вопросов человеческой природы и судьбы, не сводя себя до роли регистратора эмпирических происшествий и не жертвуя своей задачей *«понимания»*. Так, например, для того, чтобы просто исторически понять *«греческий дух»*, историк обязательно должен иметь свой собственный взгляд, хотя бы и не оригинальный, на весь ряд тех проблем, над которыми трудились *«высокие умы»* античности, в конфликте или в согласии друг с другом. Историк философии должен быть, в известной степени, и сам философом. Иначе он оставит незамеченными те проблемы, которые были в центре поисков философов. Историк искусства должен быть, по крайней мере, *любителем*; иначе он пройдет мимо художественных ценностей и проблем. Кратко говоря, проблема *Человека* просачивается во все проблемы *людей* и ее невозможно обойти ни в какой исторической интерпретации. Кроме того, в известном смысле всякая историческая работа как таковая в конечном итоге нацелена на нечто, неизбежно превышающее ее границы.

Процесс исторической интерпретации есть тот процесс, в котором создается и зреет человеческий ум. Это процесс интеграции, в котором отдельные прозрения и решения разных эпох собираются, противопоставляются, диалектически примиряются, подтверждаются или отбираются, даже отбрасываются и осуждаются. Если история, как процесс человеческой жизни в веках, имеет какое-либо значение, какой-либо *«смысл»*, то очевидно, что *изучение* истории, если оно есть более чем вопрос любопытства, тоже должно иметь некое значение, определенный *«смысл»*. И, если историческое понимание есть *«ответ»* историка на тот *«вызов»*, который бросает ему человеческая жизнь, им изучаемая, то крайне важно, чтобы историки были подготовлены и внутренне

вооружены, чтобы встретить этот вызов человеческой жизни в его полноте и во всей его глубине.

Итак, в противоположность принятому предрассудку, историк, для того, чтобы быть компетентным в своей собственной области интерпретации, должен отзываться на человеческие заботы во всем их объеме. Если у него нет своих собственных забот, то заботы других будут для него глупостями, и он вряд ли будет способен «понять» их, вряд ли сумеет их оценить. Историк, равнодушный к значительности философских исканий, будет считать, вероятно, с полным убеждением, что вся история философии есть история интеллектуальных причуд или «пустых умствований». Таким же образом, и неверующий историк религии может находить, опять-таки с наивным убеждением и видом превосходства, что вся история религий была просто историей «обманов» и «суеверий», различных заблуждений человеческого духа. Такие «истории религии» фабриковались неоднократно. По подобным же причинам некоторые отрезки или периоды истории осуждались и, соответственно, отбрасывались и игнорировались как «варварские», «мертвые» или «бесплодные», как «темные века» и тому подобное. Дело в том, что даже претензия на нейтральность, утверждение свободы от предубеждений, уже есть предубеждение, выбор и принятое решение. В действительности – и снова в противоположность обычному мнению – убежденность есть признак свободы, предпосылка отзывчивости. Озабоченность и интерес предполагают преданность убеждению. Конечно, совершенно очевидно, что нельзя быть убежденным вообще, *in abstracto*. Убежденность всегда разборчива и конкретна. Следовательно, не все убежденности действуют одинаково и с одним и тем же результатом. Во всяком случае, открытость ума не есть его пустота, а, скорее, широта его охвата и отзывчивости, хочется сказать – «кафоличности». Здесь нечто большее, чем градация, так сказать, в объеме возможностей. «Целое» (τό καθ' ὅλου) не есть только сумма различных «частностей» (τά κατὰ μέρος), даже если эти частности диалектически упорядочены (как, например, на карте интеллекта Гегеля), или различаются как

«стадии прогресса» (как это было сделано, например, О. Контом). С частностями надо разделаться, и кафоличность ума может быть достигнута только новой, объединяющей реорганизацией, которая бы обязательно предполагала известный коренной отбор (дискриминацию). Ибо, в конечном итоге, невозможно избежать решающего выбора между «да» и «нет», а компромисс «более или менее» есть лишь учтиво замаскированное «нет».

Историческая интерпретация, во всяком случае, включает в себя суждение. Если историк будет избегать суждений, то и само его повествование будет искривлено и искажено. В этом отношении нет большой разницы между обсуждением Греко-персидской войны и Второй мировой войны. Ни один истинный историк не сможет не встать на ту или иную сторону – за или против «свободы». И суждение его отразится на его повествовании. Ни один историк не сможет остаться равнодушным к различию между «добром» и «злом», как бы ни было затуманено это различие разными умственными изысканиями. Ни один историк не сможет остаться равнодушным или нейтральным перед вызовом и требованием Истины. Все эти напряженности являются, во всяком случае, историческими и жизненными положениями. Даже отрицание является, своего рода, утверждением, часто даже решительным и носящим заряд упорного сопротивления. Сам агностицизм внутренне догматичен. Нравственное безразличие может только исказить наше понимание человеческих действий, которые всегда контролируются определенными моральными выборами. К тому же привел бы и умственный индифферентизм. Именно потому, что человеческие действия суть жизненные решения, историческая интерпретация их не может обойтись без принятия решений.

Таким образом, историк, именно как историк, т. е. истолкователь человеческой жизни так, как она в действительности была прожита во времени и пространстве, не может избежать основного и решающего вызова этой действительной истории: *«Кого Мя глаголют человецы быти?»* (Мк.8:27). Для историка, именно в его качестве истолкователя

человеческого существования, этот вопрос имеет решающее значение. Отказ принять вызов есть уже обязательство. Отказ от ответа на определенный вопрос есть тоже ответ. Отказ от суждения есть тоже уже суждение. Попытка писать историю, избегая вызова, брошенного Христом, ни в каком смысле не является «нейтральным» предприятием. Не только когда он пишет «всеобщую историю» (*die weltgeschichte*), т. е. интерпретирует общую судьбу человечества, но и интерпретируя любые отдельные отрезки или слои этой истории, историк сталкивается с этим конечным вызовом, потому что все человеческое существование стоит перед этим вызовом и требованием. Реакция историка предрешает течение его интерпретации, выбор мер и ценностей, понимание им самой человеческой природы. Реакция эта определяет «мир его рассуждений» («universe of discourse»), те рамки и ту перспективу, в которые он пытается заключить человеческую жизнь, проявляя меру своей отзывчивости. Никакой историк не должен даже претендовать на то, что он осуществит «окончательную интерпретацию» той великой тайны, какой является человеческая жизнь во всей своей множественности и разнообразии, во всем своем убожестве и величии, в своей двусмысленности и противоречиях, в своей основной «свободе». Не должен на это претендовать также и ни один историк-христианин. Но он имеет право претендовать на то, что его подход к этой тайне – подход всесторонний и «кафолический», что его видение этой тайны пропорционально ее действительным измерениям. Он должен на деле отстаивать это свое право, осуществляя свое ремесло и свое призвание.

Появление христианства оказалось поворотным пунктом в интерпретации истории. Роберт Флинт в своей знаменитой книге «История философии истории» говорит:

«Для историографии появление церковной истории означало больше, чем открытие Америки для географии. Она в огромной степени увеличила содержание истории и коренным образом изменила понимание ее природы. Она сразу заставила рассматривать политическую историю, как только часть истории, и внесла даже в умы целых народов убеждение (которого невозможно найти и следа у классических историков), что всякая история должна идти к какому-то общечеловеческому концу, к некоторой божественной цели»⁹³⁶.

Современные писатели выражаются об этом еще сильнее. Потому что, действительно, появление христианства означало радикальный переворот в отношении человека к самому факту истории. Оно означало открытие *«исторического измерения»*, *«исторического времени»*. Собственно говоря, это было восстановление библейского видения и его расширение. Конечно, в книгах Ветхого Завета нельзя найти разработанной «философии истории». Однако в Библии есть всеобъемлющее *видение истории*, перспектива *развертывающегося времени*, идущего от известного «начала» к «концу» и управляемого волей Бога, Который ведет Свой народ к Своей собственной цели и назначению. В этой перспективе динамической истории первые христиане определили и интерпретировали новый данный им опыт – Откровение Бога в Иисусе Христе.

Совсем иначе смотрели на историю классические историки. И греки, и римляне были народами, писавшими историю. Однако их взгляд на нее был существенно неисторическим. Они, конечно, в высшей степени интересовались фактами истории и фактами прошлого. Можно было бы ожидать, что они, следовательно, способны выполнять задачу историка. На самом же деле, их основные убеждения делали их, скорее, к этому неспособными. Греческий ум был «во власти прошлого». Он

был как бы заморожен прошлым, но совершенно безразличен к будущему и неуверен в нем. Но само прошлое обретает свой исторический характер и значение только в перспективе будущего. Во взгляде на человеческую судьбу «стрела времени» совершенно отсутствовала. Великие историки Греции и Рима ни в каком смысле не были философами. Они были, в лучшем случае, тонкими наблюдателями, но, скорее, моралистами и художниками, ораторами и политиками, проповедниками и риториками, чем мыслителями. Древние же философы не интересовались историей как таковой, т. е. течением случайных событий. Напротив, они пытались исключить историю, выключить ее, как феномен мешающий.

Философы древней Греции искали то, что неизменно и постоянно, вневременно и бессмертно. Древняя историография была подчеркнута пессимистической. История представлялась как повествование о неизбежной гибели и распаде. Люди стояли перед дилеммой. С одной стороны, они могли просто «покориться» и примириться с неизбежностью «рока», могли даже находить радость и удовлетворение, созерцая гармонию и величие космического целого, как бы ни было оно равнодушно и враждебно к целям и заботам отдельных людей и обществ. Это был *катарсис* трагедии в том смысле, в каком трагедия понималась в классическом мире. С другой стороны, люди могли попытаться избежать ее, совершить, своего рода, «побег» из истории, из этого постоянного течения и изменения (безнадежного *колеса рождений и распада*) в измерение неизменного.

Древний способ интерпретации истории был «космическим» или «натуралистическим». С одной стороны, был биологический шаблон роста и распада, общая участь всего живущего. С другой стороны, шаблон астрономический – периодические повторения, круговое движение небес и звезд, повторение кругооборотов и циклов. То и другое было вместе, поскольку земные циклы предопределялись и руководились циклами небесными. В конечном итоге, течение истории было лишь аспектом всеобщего космического течения, управляемым определенными нерушимыми законами. Отсюда, все

мировоззрение было, по существу, фаталистическим. Высшим принципом было *τυχή*, или *εἰμαρμένη*, космическая «судьба», или *фатум*. Судьба человека предполагалась и включалась в эту астрономическую «неизбежность». Сам космос понимался как существо «вечное» и «бессмертное», но периодическое и повторяющееся. Существует бесконечное и постоянное повторение одной и той же постоянной схемы, периодическое возобновление положений и эпизодов. Поэтому нет места для какого-либо прогресса, есть только круговые вращения, постоянные обороты, *cyclophoria* и *anacyclosis*. Ничего «нового» не могло быть добавлено к замкнутому совершенству этой периодической системы. Поэтому не было ни причины, ни побуждения смотреть вперед, в будущее, поскольку это будущее могло лишь раскрыть то, что уже осуществлялось в прошлом, а вернее, в самой природе вещей (*physis*). Неизменная схема (шаблон) лучше различается в прошлом, которое «завершилось» или «совершилось» (*perfectum*), нежели в неуверенности настоящего и будущего. Историки и политики искали именно в прошлом «схемы» и «примеры».

Эти черты «неизменности» и «повторений» сильно подчеркивались особенно в более поздних философских системах эллинистического времени – одинаково у стоиков, неопифагорейцев, платоников и эпикурейцев. *Eadem sunt omnia semper nee magis est neque erit mox quam fuit ante*⁹³⁷. Но это же самое убеждение уже доминировало и в классическую эпоху. Профессор Вернер Йегер прекрасно резюмирует основное убеждение Аристотеля: «Появление и исчезновение всего земного есть такое же неподвижное круговращение, как движение звезд. Согласно Аристотелю, несмотря на свое непрерывное изменение, природа не имеет истории, потому что органическое становление прочно держится постоянством своих форм в ритме, который вечно пребывает одним и тем же. Также и человеческий мир государства, общества, духа представляется ему не включенным в непредвидимую текучесть невозвратной исторической судьбы, будь то в личной жизни или в жизни народов и культур, а прочно основанным на неизменном постоянстве форм, которые, хотя и меняются в

известных границах, остаются, по сущности и назначению, одними и теми же. Это отношение к жизни символизируется Великим Годом, к концу которого все звезды возвращаются в свое первоначальное положение и начинают вновь свое течение. Таким же образом, согласно Аристотелю, растут и ущербляются культуры на земле, так как их определяют великие естественные катастрофы, которые, в свою очередь, связаны с регулярными изменениями в небесах. То, что Аристотель открывает в настоящий момент, было уже тысячу раз открыто раньше, будет снова утеряно и когда-то вновь разгадано»⁹³⁸.

В рамках такого мышления не было места какому-либо понятию «истории», будь то целого мира, или человека и человеческого общества. В космическом процессе, а, следовательно, и в судьбе человека, существовал *ритм*, но *направленности* не было. История не двигалась никуда. Все было лишь круговращением. Не было конца, так как не было и цели. Была только структура. Вся древняя философия в действительности была некой системой «общей морфологии» бытия. Она была также, по существу, политической или социальной. Человек понимался как существо по существу «социальное», *zoon politicon*, и единственность его личности вряд ли вообще признавалась. Учитывались только «типические» положения. Не признавалась также и единственность никакого события. Учитывались только «образцы». Внутри этой общей схемы греческого и эллинистического мышления существовало большое разнообразие взглядов и оттенков мнений; были в ней и внутренние трения и конфликты, которые следует тщательно распознавать и учитывать. Но основной взгляд был один и тот же во всех этих вариациях на одну и ту же тему: «вечный космос», бесконечные возвращения, зловещее «колесо порождения и распада»⁹³⁹.

На такого рода фоне и в такой перспективе христианство означало интеллектуальную революцию, коренной переворот в нормах, новое видение и ориентацию. Христианство *есть религия эсхатологическая*, и по этой причине, *по существу своему, историческая*. Богословский спор недавнего времени

сильно затемнил смысл этих терминов и во избежание путаницы и недоразумений, требуется некоторое объяснение.

Отправным пунктом христианской веры является признание определенных фактических событий, в которых Бог действовал полновластно и решающе для спасения человека, именно «в последние дни». *В этом смысле, факты эти –* пришествие Христа в мир, Его Воплощение, Крестная смерть и Воскресение, Сошествие Святого Духа – *события эсхатологические: единственные и окончательные, т. е. решающие, «критические» и определяющие, совершившиеся раз и навсегда (...).* В известном смысле, это также *события завершительные*, совершение и исполнение мессианского пророчества и обетования. В этом смысле они получают свое значение в перспективе предыдущей истории, которую они «завершают» и «исполняют». Они – *эсхатологические потому, что они исторические*, т. е. потому, что расположены в последовании предшествовавших им событий и тем самым ретроспективно осмысляющие всю их череду. *В этом смысле Христос есть «конец истории», т. е. определенного «отрезка» ее, хотя и не самой истории как таковой.* Как таковая, история далеко не оканчивается и не отменяется пришествием Христа, но, в действительности, продолжается, и *другое эсхатологическое событие* предвосхищается и ожидается, чтобы завершить историю, *Второе Его Пришествие*. Такая схема интерпретации определенно *линейна*; она идет от начала к концу, от сотворения к свершению. *Но линия эта сломлена или, вернее, «изогнута»* в определенной «решающей» или «переходной» точке. *Точка эта есть средоточие истории*, или «история спасения» (*die Heilsgeschichte*). Однако парадоксальным образом «начало», «центр» и «конец» совпадают, не как события в Личности Искупителя. Христос есть *альфа и омега*, «Первый и Последний», а также и средоточие. *В другом смысле, Христос есть именно начало.* Его пришествием открывается *новый век (эон)*. «Ветхое» закончилось, но «новое» как раз началось.

Пришествием Христа время ни в каком смысле не «обесценено». Наоборот, оно этим пришествием, Им и через

Него, обретает новую ценность. Оно «освящено» и наполнено новым смыслом. Теперь, в свете пришествия Христова, история представляется, как «движение вперед», изнутри направленное к «концу», к которому оно неизменно стремится. Безнадежные «циклы» взорваны, как говорил бл. Августин. Оказалось, что в истории нет круговращения, а есть, наоборот, раскрытие одного единственного и всемирного назначения. В этой перспективе единой и всемирной истории все отдельные события располагаются в необратимом порядке. Единственность событий признается и ограждается.

Можно, однако, возразить, что библейский взгляд на историю видит ее не как «историю человека», а, скорее, как «историю Бога», повествование о том, как Бог руководит историей. Действительно, в Библии особенно подчеркивается именно господство Бога как вообще в мире, так и в истории в особенности. Но именно потому, что история воспринималась как Божия, стала возможной «история человека». Тогда история человека воспринимается как осмысленное повествование и уже не как повторение космической схемы или хаотическое течение случайностей. История людей была понята в перспективе их спасения, т. е. исполнения их судьбы и оправдания их существования. Тем самым, деятельность человека оправдывается и стимулируется, поскольку ему дано задание и указана цель. Бог действует, и высшим Его действием во Христе Иисусе было свершение прежних Его действий «многочасне и многообразне». Однако, разнообразные Его действия были не просто отдельными случаями или примерами применения общего закона, а событиями единственными. Из Библии совершенно невозможно изъять личные имена. Библию никогда нельзя, так сказать, «алгебраизировать». Имена не могут быть заменены символами. Личный Бог общается с человеческими личностями. И общение это кульминирует в личности Иисуса Христа, пришедшего «в исполнение времен», чтобы «исполнить» Ветхое и «начать» Новое. В соответствии с этим, в христианском понимании истории есть две основные темы.

Прежде всего, *тема ретроспективная*: история мессианского приготовления. Во-вторых – *тема будущего*, открывающая перспективу «конца истории». *Христианский подход к истории*, столь радикально отличный от подхода древнего мира, *ни в коем случае не является субъективным переориентированием человека во времени*. Дело идет о жизненной переоценке самого времени. Когда в течение событий включился новый и единственный критерий, то изменилось не только отношение человека, но и самый характер исторического времени. Решающее значение имело то, что Откровение Бога в Иисусе Христе носило характер окончательный, раскрывающий *новое измерение человеческого существования*. Решающим вкладом христианской веры в понимание истории было не открытие радикальной «историчности» человеческого существования, т. е. его ограниченности и относительности, а *открытие в истории перспективы*, в которой историческое существование человека получает значение и смысл. Отсюда следует, что современное экзистенциалистское подчеркивание «историчности человека» не является на самом деле ни историческим, ни характерным для христианства. Оно во многих случаях является, скорее, *новым впадением в эллинизм*. В некоторых экзистенциалистских интерпретациях «историчность человека» означает не более как существенную его временность, безвыходную его запутанность во всеобъемлющем контексте преходящих происшествий, что и приводит его, в конце концов, к угасанию, к смерти. Этот диагноз, однако, напоминает, скорее, трагическое видение древних, нежели радостное благовестие Евангелия. Изначальная христианская проповедь (κῆρυγμα) имела целью не только выявить убожество и «ничтожество» грешного человека и возвестить о Божием суде; она, прежде всего, возвещала ценность и достоинство человека – творения Бога, Им усыновленного, – и предлагала эмпирическому человеку, убогому и духовно нищему, «врагу» Бога и все же Им возлюбленному, путь спасения. Это было не только осуждение Ветхого, но и начало Нового, «лета Господня приятного».

Но именно в этом пункте между христианскими истолкователями истории возникает коренное несогласие. Должно ли еще, после пришествия Христова, что-то случиться «в истории», что могло бы иметь высшее жизненное значение для человека? или же все, что могло совершиться *в истории*, уже совершилось? История, как процесс естественный, конечно, продолжается, и это *история человеческая*. Но продолжается ли тоже и *история Божественная*? Имеет ли история теперь, после Христа, какую-либо строительную ценность? или вообще какой-то «смысл»? Иногда утверждается, что, поскольку уже явен предельный Смысл, и в историю уже вошел «эсхатон», то история как бы «закрылась» и «завершилась», как осмысленный процесс, и «эсхатология» осуществилась. Это предполагает известное специфическое истолкование того «поворотного пункта» истории, каким было пришествие Христа. Говорят, иногда, что *священная история* действительно была в прошлом, вплоть до пришествия Христа Иисуса, в Котором она «исполнилась»; после же Него в истории есть только пустое течение происшествий, в которых постоянно сказывается и продолжается ничтожество и суетность человека, но уже не может произойти ничего действительно «важного». Поскольку *в истории уже больше нечему совершаться*. Это предположение по-разному выражалось и разрабатывалось в современной богословской мысли. Это может принимать вид «осуществленной эсхатологии», и тогда смысл переносится из области истории в область сакраментального опыта, в котором эсхатон присутствует и действует⁹⁴⁰. Это может также принимать вид «последовательной эсхатологии» – и тогда история представляется лишь как промежуток (*interim*) между великими событиями прошлого и будущего, между «первым» и «вторым» пришествиями Господа, время, лишенное какой-либо строительной ценности, просто период надежды и ожидания. Или же история может быть «интериоризована», и область смысла ограничивается опытом отдельных верующих, принимающих «решения»⁹⁴¹. Во всех этих случаях истории, как фактическому последованию событий во времени и пространстве, отказывается во всяком «священном» характере,

во всяком положительном значении. Ее течение рассматривается как постоянное проявление человеческой суежности и бессилия.

Недавно даже утверждалось, что «христианская история» – просто бессмыслица. Говорилось, что «новозаветное благовестие есть призыв не к исторической деятельности, а к покаянию». И что благовестие это «как бы «демонстрирует» безнадежную историю мира»⁹⁴². Этот радикальный эсхатологизм, просто «демонстрирующий» всю человеческую историю, вызывает серьезные богословские сомнения. Утверждение это на самом деле не историческое, а богословское. Оно коренится в одностороннем богословском воззрении, считающем, что действует только Бог, человек же является лишь объектом божественных действий (будь то в гневе или милости), но никогда не действующим лицом. Но именно такое «нечеловеческое» понятие о человеке, а не евангельское благовестие, делает из человеческой истории бессмыслицу. Новозаветное же благовестие, наоборот, осмысляет историю. Во Христе и Христом впервые выявлена радикальная и жизненная ценность самого времени. История стала *священной* в полном смысле слова с тех пор, как «Слово плоть бысть» и Утешитель сошел в мир для его очищения и освящения. Христос всегда пребывает в Своем Теле, которое есть Церковь, и в ней действительно происходит история спасения (*Heilsgeschichte*). Эта *Heilsgeschichte* продолжается и теперь. Совершенно очевидно, что на практике крайне трудно разглядеть в недоуменных исторических событиях пути этого продвижения «истории спасения», и историкам, в том числе и христианским, трудно быть осторожными и скромными в своих попытках расшифровать скрытый смысл отдельных событий. Тем не менее, историк должен отдавать себе отчет в том новом «положении», которое создалось в истории пришествием Христа: «теперь» в самой человеческой сфере уже нет ничего «нейтрального» – со времени Креста и Воскресения, со времени Пятидесятницы. Таким образом, вся история в целом, и даже «безнадежная история мира», представляется теперь *в перспективе высшего эсхатологического конфликта*. В этой,

именно, перспективе бл. Августин и предпринял обозрение исторических событий в своей истории «Двух Градов». Может оказаться трудным соотносить *Heilsgeschichte* с историей мира. Но, с другой стороны, Церковь находится *в мире*. Реальная история может часто искажаться мирским наносным элементом. Однако «спасение» имеет также и историческое измерение. Церковь есть закваска истории. Как недавно справедливо отметил Кирилл Ричардсон, история Церкви носит такой характер ничуть не меньше, чем история библейская. «Это – часть Откровения, история Духа Святого»⁹⁴³.

Можно предположить, что в современном «гипер-эсхатологизме», с присущим ему радикальным обесцениванием истории, мы, в действительности, встречаемся с возрождением эллинистического анти-историзма с его неумением признавать какую-либо строительную ценность за временной деятельностью. Конечно, эсхатологи различных направлений утверждают свою приверженность к Священному Писанию, отверщаются и отрекаются от всякого эллинизма. Они бы с негодованием отвергли всякое обвинение в философствовании. Тем не менее, непосредственная зависимость Рудольфа Бультманна⁹⁴⁴ от Мартина Хайдеггера совершенно очевидна. На самом деле, в том, что касается понимания истории, они стоят на той же позиции, что и греческие философы. Конечно, совершенно ясна глубокая разница между подчинением *фатуму*, понимаемому как слепое *εἰσαρμόνῃ*, или как «огненный Логос», и провозглашением предстоящего неминуемого суда превечного Бога. Однако в обоих случаях *человеческая деятельность* коренным образом обесценивается, хотя бы и по разным причинам, за ней отрицается всякое строительное задание. Это делает понимание истории невозможным и даже бессмысленным предприятием, разве что – в виде общего изложения примеров человеческого тщеславия и гордости, совершенного бессилия человека даже в устремлениях его гордыни. Такого рода история рискует под видом пророчества выродиться в гомелитическое упражнение. Правда, в известном смысле этот современный радикальный эсхатологизм может рассматриваться как логическое последствие того ущербного

понятия Церкви, которое было столь характерно для некоторых течений Реформации. Церковь, хотя еще и признавалась как область, в которой «невидимо» действует и управляет Бог, но именно в историческом значении ей отказывалось. Современное восстановление всецелого учения о Церкви, которое разрывает существующие деноминационные границы, может повести к восстановлению также и более глубокого взгляда на историю, и вернуть ей ее подлинное жизненное измерение⁹⁴⁵.

Как ни странно, но для тех, кто сводит Церковь к роли эсхатологического знамени и отказывается видеть в ней, своего рода, пролептическую эсхатологию⁹⁴⁶, история неизбежно вновь становится по существу «историей политической», какой она была в классическую эпоху. Она снова понимается как история государств и народов, и как таковая обвиняется и осуждается. В этой интерпретации она парадоксальным образом перестает быть историей человека. Считается, что человеку нечего делать, т. е. творить или совершать. Он просто ждет суда или, во всяком случае, стоит перед ним. Однако на самом деле человек становится самим собой (или, наоборот, этого не достигает) именно в своей исторической борьбе и усилении. Эсхатологизм же, наоборот, обрекает человека на мечтательный мистицизм, т. е. как раз на то, чего как западни и опасности пытаются избежать эсхатологи. Человек обречен безысходно открывать и созерцать бездну своего ничтожества, он подвержен сновидениям и кошмарам своего собственного тщеславия и духовной немощи. И эти нездоровые сновидения порождают новую мифологию. Какова бы ни была та «историчность человека», которую якобы открывает это столь обедненное христианство, действительная его историчность этим невольно, а подчас и совершенно преднамеренно, отрицается и устраняется. Тогда история, в такой интерпретации, действительно становится «безнадежной», не имеющей ни задания, ни темы, ни смысла. Истинная история человека не есть история политическая с ее утопическими требованиями и иллюзиями, она есть *история духа*, история роста человека в меру возраста совершенства,

под господством исторического Бого-Человека, самого нашего Господа Христа Иисуса. Повествование это воистину трагическое. И, тем не менее, зерно зреет не только для суда, но и для вечности.

Историк-христианин работает не «по христианским принципам», как иногда считается. Христианство не есть набор принципов. Историк-христианин исполняет свою профессиональную задачу интерпретации человеческой жизни в свете своего христианского взгляда на эту жизнь, глубоко искаженную грехом и, однако, искупленную божественным милосердием, исцеленную божественной благодатью и призванную наследовать вечное Царство. Историк-христианин будет, прежде всего, отстаивать «достоинство человека», даже падшего. Кроме того, он будет протестовать против всякого радикального разделения человека на «эмпирическую» и «умозрительную» части (будь то по-кантовски или иначе), из которых первая обречена на гибель и только второй обещано спасение. В спасении нуждается именно «эмпирический человек», и спасение заключается совсем не в, своего рода, высвобождении «умозрительного характера» из эмпирической запутанности и связанности. Затем историк-христианин будет пытаться раскрыть действительное течение событий в свете своего христианского знания человека; он будет медленно и осторожно разузнавать «провиденциальный» строй фактической истории и любой ее детали. «Рука Промысла Божия» тщательно скрыта даже в истории Церкви, хотя было бы кощунством отрицать существование ее или того, что Бог есть истинно Господин истории. В действительности, задача понимания истории заключается не столько в рассмотрении в ней божественного действия, сколько в понимании человеческой деятельности, т. е. деяний человека в том смущающем разнообразии и путанице, в которых они представляются наблюдающему человеку. Но, прежде всего, *историк-христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, – тайну спасения и трагедию греха.* Он будет настаивать на всестороннем характере нашего понятия о человеке – предпосылке к пониманию его

существования, его подвигов, его судьбы, которая фактически решается в его истории⁹⁴⁷.

Задача христианского историка ни в коем случае не легкая. Но задача эта несомненно благородная.

Впервые (на англ. яз.): Obedience and Witness // The Sufficiency of God. Essays in Honor of W. A. Visser't Hooft (Ed. by Robert C. Mackie, Charles C. West). London: Strident Christian Movement Press, 1963. P. 58–70.

На рус. яз.: Вестник Русского Студенческого Христианского Движения (Париж). 1963. № 70–71. III–IV. С. 18–28. Печатается по последнему изданию.

В экуменическом движении мы встречаемся как христиане. Встречаемся во имя Христово. Но встречаемся мы как «разделенные христиане», с полным сознанием нашей взаимной разделенности, наших «несчастливых разделений». Больше того, мы рождаемся в этот разделенный христианский мир, мы вовлечены в этот христианский раскол, прежде чем мы знаем о нем, прежде чем мы отдаем себе отчет в его существовании и смысле. И это создает главную трудность нашего христианского положения в мире. Никто не стремится быть сектантом, членом секты. Христиане разных исповеданий или толков хотят быть христианами, не членами секты, но членами именно Церкви, Единой, Святой, Кафолической и Апостольской, и часто как раз для этой цели выделяются и отделяются, уходят в раскол. Проблема сейчас стоит острее, чем во времена религиозного индивидуализма, когда она решалась довольно просто. Тогда можно было утверждать, что религия, и в том числе христианство, было «частным делом» каждого, – eine Privatliche, – как то часто заявлялось в прошлом веке, поверх и вне всех вероисповедных границ. Границы эти тогда могли легко быть перейдены или просто оставлены без внимания. Предполагалось, что вполне можно было быть христианином, не принадлежа ни к какой Церкви. Устанавливалось не только различие, но и прямое противоположение между христианством и церковностью. Станным образом, в то время даже церковные люди не осознавали своей собственной церковности, считая ее как бы чем-то случайным, «чисто историческим», относительным,

условностью исторического положения. Противопоставлялись «вера» (или «дух христианства») и «Церковь», как установление или учреждение, и этот «институционный» аспект христианского бытия рассматривался как нечто человеческое, и «слишком человеческое», и потому, второстепенное и относительное. Вероятно, и сейчас многие, и даже значительное большинство, все еще придерживаются этой точки зрения, по крайней мере, для самих себя, для личного самооправдания, хотя бы, в то же время, они охотно сохраняют традиционный строй своих отдельных «исповеданий», по разным причинам, по привычке и моде, как унаследованный бытовой уклад, или по мотивам эстетическим, или социальным. «Внешняя» структура церковности воспринимается часто как почтенная историческая традиция, которую следует и должно сохранять, хотя бы и без подлинной «веры в Церковь». В наше время, однако, этот индивидуалистический подход к вопросам веры, который практически может сочетаться с острой конфессиональной нетерпимостью и даже высокомерием, становится все более трудным. По удачному выражению одного современного протестантского богослова, в наше время христиане вдруг вновь «открыли для себя Послание к Ефессянам», то есть – ощутили реальность Церкви. Может быть, в этом утверждении есть преувеличение. В действительности, далеко не все сделали это «открытие», и не все его осознали. Иные осознали Божественное измерение Церкви другим путем. Но, в общем, «соборная», или корпоративная природа христианского бытия все более становится очевидной в последние годы. Если уместно сослаться на мой личный опыт, я припоминаю одну мелкую, но характерную подробность. Почти сорок лет тому назад в одной из моих статей я выразился так: «Христианство есть Церковь». Тогда эта фраза показалась странной, слишком сильной и преувеличенной. Теперь она прошла бы незамеченной – сейчас это почти что «общее место», нечто, почти что самоочевидное. Это не значит, конечно, что все последствия такого утверждения ясно осознаны. Да и самая фраза может быть понята и истолкована по-разному. Вполне

она может быть усвоена только в полном контексте христианского исповедания, в контексте церковной веры.

Впрочем, и с чисто исторической точки зрения очевидно, что с самого начала христианство существовало как Церковь, то есть как «общество» или община верующих, соединенных между собой не только единством взглядов или убеждений, но, прежде всего, общей верностью живому Господу, Спасителю мира, и жизнью «во Христе». Церковь была установлена самим Христом еще «во дни Его плоти», даже до Его искупительной смерти и Воскресения. Или даже Церковь была Им восстановлена, внутри Израиля, избранного народа Ветхого Завета, как «мессианская община», как «верный остаток», как «малое стадо», по выражению самого Спасителя. И это «малое стадо» было организовано Им самим, через избрание Двенадцати и других, которым была дана «власть». В самом Евангелии существование Церкви предполагается и чувствуется. Это не книга для отдельных лиц, а книга для Церкви и книга Церкви. Верующие становятся христианами, когда они входят и включаются в Церковь. Но именно здесь возникает главный вопрос. Допустим, все сказанное верно, как исторический факт, в плане исторической и человеческой действительности. Нет сомнения, Церковь от начала является исторической формой христианского бытия. Но принадлежит ли Церковь самому существу этого христианского бытия, есть ли она нечто большее, чем «историческая форма»? В прошлом веке было легче верить в некую «Невидимую Церковь» и отвлекаться от исторических форм. В наше время труднее всего верить именно в эту «Невидимую Церковь» и выходить за пределы ее исторического измерения. Церковь, как историческое явление, стала совершенно очевидной и обладает сейчас большой притягательной силой. На первый взгляд, такое утверждение может показаться нарочитым парадоксом. Верно ли, в самом деле, что теперь, в разделенном христианском мире, так ценят, по-новому, исторические формы? Так ли это? Не наоборот ли? С торопливыми обобщениями нужно всегда быть очень осторожным. Но достаточно привести один, весьма характерный и убедительный пример. В разных современных

переговорах между протестантскими исповеданиями о единстве и соединении Церквей нередко высказывается мысль, что известные исторические факты и формы исторического строя должны быть положены в основу единства, хотя при этом богословское истолкование этих форм строго исключается. Имею в виду, прежде всего, так называемый «Исторический епископат», который был установлен или восстановлен через посредство Англиканской церкви в новосоединенной «Церкви Южной Индии». Епископат может быть здесь не больше, чем исторической формой, историческим установлением, частицей человеческого предания, и все же он принимается как база единения и единства. Природа его и характер могут быть, с полной свободой, по-разному определяемы в новой церкви. Гораздо меньше внимания уделяется единодушию в вере. Ссылаюсь на этот пример не затем, чтобы бросить тень на «Церковь Южной Индии», о которой много доброго было сказано даже некоторыми выдающимися богословами Римской Церкви, как о начинании благородном и многообещающем в экуменическом плане. С такой положительной оценкой я не могу согласиться. Но в данном случае, для нас важно только то, что «учреждение» очевидно поставлено выше, или прежде «веры» – единство в учении сведено к минимуму, а «исторические формы», и именно как «исторические», сделаны обязательными. Правда, такой подход не так уже парадоксален в конкретном положении так называемых «молодых церквей», выросших из недавнего протестантского миссионерства. В этом конкретном положении противоречия «разделенного христианства» становятся патетически очевидными. Протестантские миссионеры в колониях и в других странах не имели прямого намерения обращать туземцев в «секты». Они искренно, по своему разумению, хотели привести их ко Христу и приобрести для Его Церкви. Но на деле их обращали в «исповедания», разные и разделенные между собой, и нередко в противоречии и борьбе друг с другом. И такое положение не могло не отразиться и на миссионерской деятельности как Православной, так и Римской Церкви. «Разделенный христианский мир» распространялся и в тех странах, где

причины и смысл этого разделения были неизвестны и непонятны. Именно на этом миссионерском поле грех разделения становился вопиюще ясным. Именно на этом поле впервые была осознана «экуменическая необходимость» единства, и впервые прозвучал зов к единению. В историческом положении «молодых церквей» ударение было естественно поставлено именно на внешнем или организационном единстве. «Единство» было выставлено как особая тема и как первичная и первоочередная задача и цель. Действительно, это была острая тема. В итоге, «свидетельство» было сведено к «основным» положениям христианского благовестия, к «провозглашению Слова», к проповеди одного Евангелия.

Мы подошли теперь к нашей главной проблеме, к проблеме христианского единства в нашем собственном положении, в нашей собственной исторической перспективе, в перспективе исторического мира христианской цивилизации, к которому мы, на американском материке, принадлежим по наследству. Мы тоже слышим зов к единству и воспринимаем его как неустрашимое обязательство, как обязывающий долг. И этот зов усиливается внутренним беспокойством, разного рода страхом или испугом. Мы не можем по совести укрыться от проблем экуменизма, уклониться от темы христианского единства. Конечно, мы находимся в разных положениях, соответственно характеру нашей вероисповедной принадлежности. Это вполне естественно внутри разделенного христианского мира. Экуменическая проблема была впервые сформулирована протестантами. Вернее сказать, они поставили и сформулировали *свою собственную экуменическую проблему*, которая, строго говоря, просто не существует для православных, как не существует она и для римских католиков. Основной предпосылкой *протестантского экуменизма* является некоторое «равенство» существующих вероисповеданий, во всяком случае, равенство в известном смысле и в известных пределах, которые могут по разному определяться, по отношению к основному «данному единству», как обычно говорится, на которое нужно смотреть как на «дар Божий» и как на заданную цель. Следовательно, главная

задача, при этих условиях, в том и состоит, чтобы это «данное единство» *выявить* и *проявить*, выразить его в известных организационных формах и раздвинуть его размах и пределы. Это предполагает известное взаимное признание. Исповедания рассматриваются как взаимно дополняющие друг друга. Практические цели могут ставиться по-разному. Первая опасность, заключающаяся в такой установке, есть опасность *экуменического нетерпения*. В нем есть своя логика. Если «единство» уже «дано», и христиане призваны «проявлять» его, то трудно понять, почему они должны откладывать тот главный акт, в котором «данное единство» было бы провозглашено с полной очевидностью, то есть Общее Причащение. Фактически, этот акт под разными именами и в разных формах – «взаимное причащение» (так называемый *intercommunion*), сослужение, или открытое причащение, и т. д., постоянно требуется, в особенности, среди молодого поколения, как неотъемлемая часть всякого экуменического действия, как залог серьезности и искренности экуменического искания, как такового. Вне такового акта все остальное представляется просто праздною и безответственной болтовней. Нужно действие, открытый жест, видимый знак. При всем том, часто открыто признается, что те, кто приглашают к такому акту «взаимного причащения», резко расходятся в понимании и оценке именно этого торжественного действия, как они расходятся и в понимании многих других вопросов веры. При таких условиях, для постороннего, то есть для не-протестанта, остается совершенно непонятным, как такой поспешный и преждевременный акт может послужить делу единства. Жало разделения остается, и о нем умалчивают. Существующее единство, то есть так называемое «данное единство», считается достаточным – нужно только «проявление». Но в действительности, как не-протестанты видят его, единства нет, а есть только различие и разногласие. Не буду отрицать, что во многих случаях это «экуменическое нетерпение» исходит из благородных и честных побуждений. Я только утверждаю, что оно не попадает в цель, игнорирует главный вопрос и только усиливает раздор и смешение. К единству такое поспешное действие не может приблизить еще и

потому, что, к счастью, не все нетерпеливы, импульсивны и торопливы. И тех, кто более сдержан и дальновиден, обычно упрекают в недостатке мужества, в нерешительности и даже в неискренности, и черством догматизме. Говорю об этом, так как тема «интеркоммуниона» особенно жгучей является именно в студенческих кругах. Так было, например, на большой студенческой конференции в Лозанне, в августе 1960 г. От имени этой конференции было сделано особое заявление комиссии «Веры и Порядка»⁹⁴⁹, на ее собрании в С.-Анрус, сразу же после Лозаннского съезда. Нам было сказано, что молодежь считает старшее поколение устарелым и отсталым, увлеченным в бесплодные разговоры и неспособным к действию. Нас предупредили, что молодежь будет действовать без нас. Конечно, это не было общим мнением Лозаннского съезда, и, во всяком случае, не было общим убеждением христианской молодежи в целом. Но это был важный симптом. Нетерпение мотивировалось христианским послушанием. Все должны быть едины, так будем действовать сообща, *как, если бы мы были едины*. Этим предполагается, что так называемое «данное единство» является достаточной и прочной почвой, на которой можно утвердиться. К призыву к единству, конечно, надо относиться со вниманием. Но должно ли «послушание» быть слепым и формальным? Очень показательно, что несколько лет назад на местной конференции Национального Совета Церквей в США, в Оберлине (штат Огайо), в сентябре 1957 г., как раз обсуждался вопрос: какова природа, или смысл, того единства, которого мы ищем? И никакого согласия на эту тему как не было, так и нет. Отсюда можно только заключить, что «разделенные христиане» еще не готовы к соединению, так как они не знают еще, какого единства искать, и, во всяком случае, нет общего ответа на вопрос о смысле и природе искомого единства. Нет ли здесь игры с абстрактным понятием единства, безо всякого определенного содержания? Это подтверждает мой диагноз: люди не уверены насчет «невидимых» вопросов веры, но зато страшно заняты внешними проявлениями, хотя остается неясным, что, собственно, нужно проявлять. Остается прибавить, что никакое

объединение, которое по своему характеру неизбежно исключает всех «кафолически» мыслящих христиан (понимая слово «кафолический» в широком смысле слова), не может притязать быть «христианским единением» или его проявлением. Такое объединение только бы углубило уже существующий ров.

Третья Ассамблея Всемирного Совета Церквей в Нью-Дели, в которой я сейчас участвую, будет обсуждать проблему христианского послушания с трех точек зрения: Единство, Свидетельство, Служение. Не знаю, к каким заключениям приведет предстоящее обсуждение, но предвижу оживленные прения по всем трем вопросам. Более того, всего важнее вопрос о соотношении трех аспектов между собою. Можно ли отделять «единство» от «свидетельства» даже в порядке обсуждения? и «свидетельство» о чем? Желание единства – благородное желание. И воля к свидетельству – благая воля. Но нечто важное обойдено молчанием, и самое важное, «единое на потребу». Имею в виду Символ веры. Символ веры содержит член о Церкви, и, в каком-то смысле, это его высшая точка, а последующие члены содержат его раскрытие – вплоть до конечного исполнения христианской надежды – в грядущем веке. До того, как начинать рассуждение о единстве, нужно выяснить природу Церкви.

Христианское единство есть, по существу, единство в Церкви и единство Церкви. Верно то, что до сих пор нет окончательного богословского определения Церкви. Но есть сама Церковь, как Божественное установление, видимая, историческая Церковь, и, вместе с тем, превосходящая и объединяющая в себе все века и все ступени своего исторического движения в непрерывности своего единого бытия. Много лет назад тогдашний епископ Глостерский А. Гедлам настаивал на том, что «Единая Церковь» никогда не существовала в истории – были только «схизмы», частичные группы, расходящиеся ветви. С этой точки зрения вполне последовательно он требовал признания равенства всех «схизм», то есть исторических вероисповедных групп, в ожидании и предварении будущей «Единой Церкви». Среди

протестантов многие до сих пор стоят на этой точке зрения. Но православные, так же, как и римские католики, не могут стать на такую точку зрения и должны ее отвергнуть решительно и без оговорок. Исходная точка их зрения, как бы ни расходились между собой православные и католики, совершенно иная. Также и их понимание христианского послушания, и самого призыва к единству и свидетельству совершенно другое, как бы они ни сочувствовали всякому честному и искреннему исканию единства и как бы горячо ни настаивали они на его необходимости. «Данное единство», в их понимании, есть самая Церковь, и оно выявлено и выявляется в исторической жизни Церкви. Церковь не только есть общество «свидетельствующее», и больше, чем только общество «молящееся». Церковь сама есть неразрывная часть своего свидетельства, потому что она есть не только «тело верующих», но и Тело Христово. Можно сказать даже, что Церковь есть сам Христос, ибо Он живет и пребывает в Церкви, и управляет своим Телом, – *Totus Christus, caput et corpus*, – как замечательно выразился бл. Августин. Церковь есть историческая форма или модус постоянного и действенного присутствия Христа в мире, в истории, в космосе, искупленном, искупаемом и имеющем быть искупленным. Да, Церковь есть историческая данность, видимое и временное явление, в измерении человеческом. Но «историчность» Церкви является, в то же время, и ее предельной «сверхисторичностью», ибо это – историчность Божественного присутствия. В Церкви нераздельно и неслиянно действительны и «видимое», и «невидимое». Она имеет свой собственный строй и отличительные черты. Но Церковь не есть «вероисповедание». Есть только одна Церковь, одна Церковь в истории, хотя, к несчастью, было и есть много «схизм», отошедших и отделившихся от нее. Это – первая и основополагающая предпосылка того, что можно назвать «православным екуменизмом», как бы мало он ни осуществлялся на деле.

Я не собираюсь излагать сейчас православную еkkлезиологию, даже и в общих чертах. Я излагал ее уже много раз и многого не могу прибавить к тому, о чем говорил раньше.

Я хочу сейчас только подчеркнуть вклад православной экклезиологии в самую методологию экуменического исследования и действия. И я хочу сразу же напомнить мою излюбленную мысль об «экуменизме во времени», которая представляется мне верным методологическим ключом ко всем экуменическим замкам и загадкам. Конечно, это только ключ, это только «метод», то есть, по точному и первоначальному смыслу этого греческого слова, путь. Сравним этот новый тип экуменизма с общепринятым «экуменизмом в пространстве», который был зло, но метко описан как «упражнение в сравнительном богословии». Обычно в экуменических рассуждениях исходят от существующих многообразных «церквей», включая сюда и самую Церковь, поскольку она эмпирически представляется одной из многих исторически существующих христианских «единиц». И затем устанавливается ряд «согласий» и «несогласий» между «церквами», в надежде найти некое ядро веры, общее всем, которое могло бы быть использовано как исходная точка или даже как база или почва для сближения и примирения. Слабое место этого обычного метода в том, что он, по существу, статичен и обходит как раз главный вопрос, вопрос о «схизме» или разделении. Никакое «соглашение» не может исцелить схизму автоматически, как бы ни было важно достигнуть согласия или соглашения. Не всякое разногласие разрывает единство, разве что на нем настаивают с исключительностью и непримиримостью.

Другое слабое место состоит в следующем, и трудно сказать, какая слабость имеет решающее значение: критерий сравнения применяется неопределенный и неясный. Ссылка на Писание и «Писание только», – *sola scriptura*, не обеспечивает четкое руководства. Нельзя обходить тот исторический контекст, в котором только Писание звучит своим полным голосом. В наши дни все более и более открывается, что Писание и Церковь не могут быть разделяемы друг от друга. Библия жива только в Церкви, внутри Церкви, то есть – в контексте «Живого Предания». Есть разные попытки определить хронологическую дату, до которой включительно Предание Церкви имеет

нормативный и обязательный характер. Уже в XVI веке было высказано, с протестантской точки зрения, что почвой единения должно быть «согласие пяти веков», *Consensus quinque saecularis*, во всяком случае, до Халкидонского собора включительно (451 г.). Православные, со своей стороны, полагают, что нужно идти много дальше, что, в действительности, хронологических пределов вовсе нет, что Предание живо и сейчас, и Дух Святой неизменно пребывает в Церкви и ведет ее. В самом деле, Предание не есть только передача или сохранение древних воззрений. Предание есть непрерывное созерцание в Церкви основных событий «Истории Искупления». И в этом непрерывном созерцании и испытании, под водительством Духа Святого, открывается с новой силой неисследимая глубина той Тайны, которая явлена во Христе Спасителе. К христианской древности нужно обращаться не потому, что она более первоначальна и ближе к событиям евангельской истории, а потому, что это есть единственный способ войти или влиться в поток церковной жизни. Главная трудность современного человека именно в том, что он заключен или заперт в своей «современности», и кругозор его чрезвычайно узок и ограничен. Прошлое для него прошло и ушло, оно вне его досягаемости, включая и искупительное прошлое самого Евангелия, о котором он только вспоминает, – он знает его только как прошлое. Современный человек и о Евангелии, и даже о Христе, только вспоминает. «Согласие пяти веков», пяти веков *только*, конечно, не есть достаточное основание, если брать его в ограничительном смысле – *и не дальше*. Но для современного человека и для нас всех, узников нашего века и «современности», было бы громадным достижением и приобретением, если бы мы смогли раздвинуть наше поле зрения и воспринять Писание, которое является первичным апостольским свидетельством о Христе и Его победе, воспринять его в живом контексте жизни и мысли этих великих пяти веков, если бы мы смогли отождествить себя, в любви и духе, с поколениями прошлого, с тем «облаком свидетелей», которые хранили и передавали истину в Церкви. Отзывчивые и восприимчивые люди нашего времени все более

отдают себе в этом отчет, осознают узость или ограниченность своего кругозора. Но, обычно, современные люди стараются преодолеть свою ограниченность расширением в пространстве, складывая вместе разные *местные* предания в расчете достигнуть таким методом планетарной полноты, на манер «Соединенных Наций». Конечно, узы «провинциализма» тяжелы и опасны, и их тоже следует разорвать. Но гораздо опаснее узы забвения, отсутствие исторической перспективы. Светская аналогия может помочь в этом случае. Никто не может охватить вполне содержание своего национального бытия, если его кругозор не вмещает прошлого. Никто не может творить, если он не вживается в традиции того поля культуры, в котором он хочет двигаться. Художник изучает творения древних мастеров не только как памятник древности, но и как воплощение творческого порыва, который как-то жив и пребывает и в своем воплощении. Философы изучают древних мыслителей как свидетельство своих былых предшественников на том же поле искания. Тем среди современных христиан, кто страдает нетерпением и готов разрушить все стены разделения, которые были фактически возведены ведь в истории, нужно посоветовать расширить кругозор, обогатить себя опытом прошлого. Вряд ли многие охотно примут такой совет, и вряд ли многие обратят на него внимание. Скорее, над ним посмеются, как над ярким примером архаизма и отсталости. Даже с чисто человеческой точки зрения мне всегда казалось странным, что так легко забывается, что христиане жили и прежде, и что их свидетельство заслуживает внимания и изучения. Прорвавшись через загородки времени, можно обрести вновь чувство *солидарности* в видении и действии на протяжении веков. Конечно, это не больше, чем человеческое приближение к тайне Церкви. Церковь есть единое Тело единого Господа, всегда та же, вчера, сегодня, завтра, – тело, к которому постоянно прибавляются и прирастают новые члены (хотя, к несчастью, некоторые члены и отпадают), и так будет до дня конечного завершения и суда, когда настанет он, по воле Божией, в неизвестном будущем. И тогда времени больше не будет.

Мое изложение было отрывочным. Нужно подвести итоги. Начальной точкой нашего рассуждения была проблема христианского послушания. Многие из нас слышали призыв к работе над восстановлением христианского единства и готовы на него ответить. Да, разделение среди христиан есть стыд и соблазн. Однако мы не достигли согласия и единомыслия в вопросе о природе и цели единства, которое мы стремимся восстановить или установить заново. Причина этого разногласия в том, что мы по-разному воспринимаем и понимаем природу и тайну Церкви. Однако и в хаосе разделенного христианского мира можно найти Церковь, и для этого не требуется исторических изысканий. Слава и благодарение Господу за это. Но мы никогда не сможем постигнуть сущность и силу Церкви иначе, как в исторической перспективе. Ибо Церковь Христова, будучи всегда тождественной в своем неизменном существе, живет и растет во времени, по воле Божией и под неизменным водительством Святого Духа, как об этом проникновенно свидетельствовал ап. Павел в Послании к Ефессянам. И рост Церкви должен быть каждым христианином благоговейно и внимательно изучен и понят. Я резко отзывался о том, что я назвал «экуменическим нетерпением», но эта резкость внушена мне глубоким уважением к человеческой истории, к судьбе человека в истории, к судьбе очень трагической. Мы не можем преодолеть историю через простое отрицание. Мы не смеем относиться к христианской истории небрежно и неуважительно, рассматривая ее во всех ее трудностях и ее видимом хаосе, со всеми ее неудачами и достижениями. Вперед можно идти только последовательно. Сейчас меня занимает только ближайшая задача экуменического размышления. Вряд ли мы можем немедленно пойти дальше «взаимного ознакомления». Поэтому я не говорил о многом, что следовало бы и стоило бы сказать, и что придется сказать рано или поздно. Многие страдают, как я сказал, нетерпением «проявить» Богом данное единство. Но находимся ли мы в этом единстве? И что есть это единство? Мы страдаем нетерпением и хотим свидетельствовать. Свидетельствовать о чем? О наших противоречивых и личных

убеждениях и взглядах? или о Божественной Истине, которая открыта была нам Богом, в Его Святой Церкви, и открывалась через века христианской истории, которая опознавалась, усваивалась и воплощалась в жизни и свидетельстве непрерывного ряда «свидетелей верных», вплоть до нашего времени? Будем ли мы свидетельствовать от нашего имени, или от имени всего сонма наших братьев по вере, от Пятидесятницы до сегодняшнего дня, или, лучше сказать, от имени Церкви, которая есть «Столп и Утверждение Истины», воздвигнутые Господом в хаосе мира сего? Послушание нельзя отделять от свидетельства. Но свидетельство должно быть подлинным, полным и объемлющим, свидетельством о Христе в Его полноте, *carut et corpus*, о всей полноте Истины Христовой.

Мы призваны работать на поле Христовом. Но прежде нас другие подготовили почву. Мы должны пойти в их труд, смиренно, уважительно, терпеливо. По слову ап. Павла, и сам Господь тоже долготерпелив.

Нью-Дели Воскресенье, 19 ноября 1961 г.

«Непрестанно молитесь» (1Фес.5:17)

Впервые: Вестник Русского Студенческого Христианского Движения (Париж). 1965. № 79. IV. С. 8–13. Печатается по первому изданию.

Есть два вида молитвы, и об обоих свидетельствовал сам Спаситель в его беседах с народом.

В Нагорной Проповеди Господь заповедует ученикам «молиться втайне». Правда, это наставление направлено, прежде всего, против молитвы «лицемеров», против молитвы напоказ, «в синагогах и на углах улиц». Но этим противопоставлением заповедь не исчерпывается, и не на нем стоит здесь главное ударение. Молитва есть личное стояние пред Отцом Небесным, «Который втайне», и при этой личной «встрече» с Богом не должно быть свидетелей: «войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему». Впрочем, и при этой «тайной» молитве нужно помнить, что «мой Отец» есть, в действительности, «Отец Наш», и так и следует к Нему обращаться. Уединение не означает обособления или забвения о других, о братьях и общем единстве пред Богом. И потому прощение обид и «оставление долгов», мир и примирение с братьями есть предусловие и необходимый момент правильной молитвы: «как и мы прощаем должникам нашим» (Мф.6).

В другой Своей беседе Господь говорит об этом с особенной твердостью. «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих...». И затем свидетельствует о силе общей и соединенной молитвы. «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». Надлежит «соглашаться» в молитве, «просить» заодно, и тогда открывается последняя тайна: со-присутствие Христа в молитве (Мф.18).

Молитва «втайне» и молитва «в согласии» – здесь ни противоречия, ни даже антиномии. Оба вида молитвы связаны неразрывно, и возможны только вместе. Один вид предполагает другой, и только в этой взаимной связи они достигают своей подлинной меры. Это двуединство христианской молитвы

отражает и выражает глубокое двуединство христианского бытия, тайну Церкви.

Никто не может быть христианином сам по себе, в уединении, в обособлении. Быть христианином – значит «быть в Церкви». Христианское бытие существенно корпоративно, «соборно». Однако само участие в «соборности Церкви» предполагает личную веру, и с нее начинается и в ней укоренено. Церковь состоит и слагается из лиц, ответственных и преданных Богу. Личность не растворяется, и не должна растворяться в «соборности», в коллективе. Первые ученики Христа, «во дни Его плоти», не были обособленными индивидуумами, искавшими правды в частном порядке. Они были израильянами, то есть полноправными членами Богоустановленного общества, членами «Избранного Народа», к которому и было, прежде всего, обращено новое Благовестие. И в этом качестве они ожидали наступления Царствия, прихода Грядущего, «утешения Израилева». В известном смысле, «Церковь» уже существовала, когда пришел Мессия, Христос. Это был именно Израиль, Народ Завета. «Завет» этот предполагается евангельской проповедью. Проповедь Спасителя была обращена к членам этой «Церкви», к «погибшим овцам Дома Израилева». Христос в своей проповеди никогда не обращался к «обособленным людям». «Завет» был всегдашней предпосылкой его проповеди. И Нагорная Проповедь была обращена не к толпе случайных слушателей, но, скорее, к некоему «внутреннему кругу» тех, кто уже «следовал» за Ним в ожидании, что Он был Тот, Кого они ждали, по пророчеству и завету. Нагорная Проповедь есть очерк наступающего Царствия. «Малое стадо», которое Господь собирал вокруг Себя, было в действительности верным «остатком» Израиля, «остатком» Народа Божия, Избранного Народа. Этот «народ» должен был быть теперь преобразован – зовом Божиим, благовестием Царствия, приходом Обетованного. Однако на этот зов каждый должен был откликнуться за себя, личным и полным приятием, личной верой и послушанием. «Завет» как таковой еще не обеспечивал отклика веры. И только немногие откликнулись и узнали

Грядущего. И, вместе с тем, этот личный отклик веры включал верующего в новое единство, в новую «соборность». Такова неизменная схема христианского бытия: уверовать и затем креститься, креститься в единое Тело. «Вера Церкви» должна быть лично принята и усвоена. Но только через крещальное включение в Тело этот личный акт веры получает подлинную устойчивость, достигает своей полноты. «Новый человек» рождается только в крещальной купели – однако под непременным условием личной веры. «Обращение» есть только условие. Таинство его «исполняет».

И та же неразрывная двойственность характеризует всю жизнь христианина и, прежде всего, его молитвенную жизнь. Христианская молитва есть всегда личный акт, но свою полноту он получает только в «соборности» Церкви, в связи общей и корпоративной жизни. Личная и «общественная» молитва связаны неразрывно, и каждая из них вполне осуществима, достигает подлинности, только через другую. Сознание и сердечное приятие этого двуединства есть условие и залог правильной и подлинной молитвенной жизни.

Нужно научиться молиться «втайне», наедине с Богом, свидетельствовать пред Ним свою веру и послушание, воздавать Ему славу и хвалу, в свободной и личной встрече или общении. И только те, кто воспитан в делании этой «уединенной» молитвы, «при закрытых дверях», могут духовно встретить друг друга и «согласиться» в том, что они должны просить совместно у их общего Отца на небесах. «Общественная» молитва требует личной подготовки и ее предполагает. Однако странным образом личная молитва христианина возможна только в измерении Церкви, ибо только в Церкви верующий становится христианином. Ибо и «втайне», «в своей комнате», христианин молится как член Церкви, как гражданин Царствия, как участник в спасении рода человеческого. Именно в Церкви мы научаемся молиться «по-христиански», как христиане, соединенные с Христом и в Нем друг с другом. Этот круг не может быть разорван или разомкнут без серьезной духовной опасности, без духовного вреда. Личная молитва вне контекста Церкви может легко выродиться в

сентиментальный пиетизм, разложиться в ритм эгоистических эмоций, потерять трезвость. С другой стороны, без предварительной подготовки в искусстве личной молитвы и общественная молитва легко может превратиться в ритуальную формальность или, что не менее опасно, выродиться в эстетический транс. Церковь обязывает каждого верующего готовиться «втайне» к участию в «общественной» молитве. И это не только внешняя или формальная дисциплина. Она относится к самому существу молитвенного делания. В «общественной» молитве христианин должен *участвовать*, и не только присутствовать в храме – *со-участвовать лично*, совместно с другими. Предел и мера христианской общественной молитвы есть *единомыслие* – «едиными усты и едином сердцем». Но и в этом единомыслии христианин должен участвовать лично, действенно, а не пассивно. Молитвенный акт всегда есть личное делание, даже и в «симфонии» с другими.

С другой стороны, и личная молитва, даже «втайне», не есть «частная молитва», не есть «частное» дело каждого. Христианин всегда молится и должен молиться как член Церкви, памятуя об этом, никогда не обособляясь. В свое время, объясняя Молитву Господню, св. Киприан Карфагенский настойчиво подчеркивал, что христианская молитва всегда есть «общая и всенародная молитва» – *publica et communis oratio*, «потому что мы – весь народ – одно». И поэтому личная молитва должна быть широкой и объемлющей, молитвою о всех и за вся. И только в таком молитвенном расположении верующие могут действительно «согласиться» и встретить друг друга, как братья – во Христе. Иначе умалится тайна Церкви: все – одно Тело.

Христианская молитва есть ответ на Божий призыв, ответ на великие дела Божии, завершившиеся в деле спасения, в смерти и воскресении Спасителя. И потому она определяется, по форме и содержанию, истинами веры. Молитва не отделима от догматов. Христианская молитва существенно догматична. И, прежде всего, она есть *воспоминание*, *anamnesis*, и возможна она только в перспективе «священной истории», истории

Спасения. Церковные гимны полны воспоминаний и образов священной истории обоих заветов, Ветхого и Нового. Самая вера христианская есть ответ – благодарное опознание спасительного смотрения Божия. Мы молимся по-христиански именно потому, что начало положено самим Господом. Мы обращаемся к Богу потому, что Он первый к нам обратился и нас признал. Весь строй библейской молитвы есть строй «исторический», уже в Ветхом Завете. И тогда он определялся памятью и воспоминанием: призвание Авраама, «отца верующих», Исход, Синайское законодательство. Этот исторический характер молитвы, в ее духовном обосновании, выражен еще строже и сильнее в Церкви Христовой, ибо воспоминаемые события достигли своего завершения – в Кресте и Воскресении. Литургическая анафора вся построена по исторической схеме: *«поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая – крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную селение, второе и славное паки пришествие...»* Христиане всегда смотрят назад – обращены ко Христу, пришедшему во плоти, к Его кресту и воскресению. Настоящее, всегда текущее, может быть опознано и осмыслено по-христиански только через обращение или возвращение к прошлому, единственному и окончательному. Христианский «анамнезис» больше чем только память или воспоминание. Он есть, в известном смысле, возврат к прошлому. Ибо «прошрое» во Христе стало постоянным «настоящим», и это единство веков с такой силой открывается в Божественной Евхаристии, в этом основании и Откровении тайны Церкви. Христос – один и тот же, по апостольскому слову, и прежде, и теперь, и до века. Св. Иоанн Златоуст с парадоксальной настойчивостью разъяснял своим слушателям, что каждая Евхаристия есть *та же* Тайная Вечеря, и на ней действует *тот же* Христос. Церковь есть нечто большее, чем только «общество верующих», общество тех, кто верует в смысл и силу древних событий – Креста и Воскресения. Церковь есть Тело Христово, общение или общество тех, кто «во Христе», и в ком сам Христос, по его обетованию, пребывает.

Есть некоторая непрерывность между Христом Спасителем и христианами, как ни трудно описать и определить точно смысл и характер этой непрерывности. Об этом опять-таки с неустрашимой настойчивостью говорил св. Иоанн Златоуст. В уста Спасителя он дерзал вложить такие слова: «соединенные вещи остаются все-таки в своих пределах, но Я сплетен с тобою. Я не хочу, чтобы оставалось какое-либо разделение между нами. Я «хочу, чтобы мы были одно» (Слово XV на 1Тим., заключение). В молитве Церкви, и в молитве в Церкви, эта тайна единства и единения раскрывается для очей веры. Молитва определяется верой, видением и прозрением веры. Но самая вера укоренена в том единстве, которое, по силе крещальной благодати, установлено между Христом и «присными Ему».

Молитва в Церкви есть общение между членами и Главой. Христианская молитва имеет характер и строй диалога. Не случайно многие отцы называли молитву «собеседованием». Господь слышит и слушает молитву. С другой стороны, верующий ждет на свое обращение молитвенное ответа, в пределах самой молитвы. Об этом в недавнее время говорил Святитель Феофан Затворник. Мы начинаем с чтения молитв, установленных молитв, по молитвеннику, и не следует перескакивать через ступени. Но бывает, что молящемуся отвечает Дух, и тогда надлежит прервать чтение молитв и внимать, и слушать. Вероятно, это дается не часто. Но в этом предел и цель молитвы, ее смысл и исполнение. Цель молитвы – встреча, и предание себя в руки Божии. Иначе говоря, наше молитвенное правило начинается обычно дерзновенным обращением к Духу Святому, Царю небес: *«прииди и вселися в ны»*. Молитва в ее полноте не есть односторонний акт верующего. В ней таинственно соучаствует сам Господь – не только потому, что Он «слушает молитву», но и потому, что Он ее внушает. «Сей самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы – чада Божия» (Рим.8:16). Строго говоря, по силе крещальной благодати, через крещальное «облечение во Христа», христианин не только стоит или ходит пред Богом – так было уже в Ветхом Завете, но и пребывает во Христе, как член

Его тела, Церкви. Это – любимый и постоянный оборот речи у ап. Павла. Христиане не странники и пришельцы, не сторонние, но присные Богу, через Христа и в Нем. Молитва раскрывает и осуществляет это таинственное пребывание «во Христе». Цель и смысл молитвы – быть с Богом, сознавать Его присутствие и близость. Она есть постоянная обращенность к Богу. И потому именно, должна она быть непрестанной. Молитва есть *состояние* христианина, а не только ряд отдельных обращений к Богу. В молитве есть ступени, и по ним нужно восходить смиренно и терпеливо. Как ответ на дела Божии, молитва есть, прежде всего, благодарение. *Анамнезис* и *Евхаристия* связаны неразрывно и нераздельно: это, в сущности, две стороны единого акта. Нельзя «вспоминать» Крест и Воскресение, это совершенное Откровение любви Божией, без чувства благодарности. От благодарения рождается любовь, в ответ на Любовь Божественную. Но и благодарение рождается от любви. Здесь, опять нерасторжимое двуединство. Однако христианская молитва простирается дальше и глубже, чем благодарение. Ибо любовь Божественная есть Слава Божия, Его величие. И вершина молитвы есть именно созерцание этой неизреченной Славы, в котором даже благодарение умолкает, и всякое слово человеческое изнемогает. По свидетельству святых отцов, ангелы не просят и даже не благодарят, они только славословят. Это – предел и вершина. Однако славословие должно присутствовать на всех ступенях молитвенного делания. И потому молитвы обычно завершаются *доксологией*, славословием Богу, Которому подобает «всякая слава, и честь, и поклонение». Но это завершение есть, в то же время, и начало: ведь первое прошение Молитвы Господней есть именно прославление Бога – «да святится Имя Твое».

В нашем обыденном понимании, молитва есть, прежде всего, «моление», просьба. И действительно, такова молитва начинающих. И об ее ограниченности и несовершенстве говорил сам Христос в Нагорной Проповеди. Не подобает быть многословным в молитве, подобно язычникам: «ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него». Именно этим сознанием должна вдохновляться всякая молитва:

только Господь действительно знает, в чем мы нуждаемся, знает наши действительные нужды, как наш всегдашний Помощник и Покровитель. И потому подобает всецело вверить себя Его любви: «сами себе, и друг друга, и весь живот наш Христу Богу предадим». В этом и начало, и конец молитвы.

Да будет Его святая воля!

(Рецензия на книгу:) Emil Brunner. Der mittler. Zur besinnung über den chrisusglauben⁹⁵⁰

Впервые: Путь (Париж). 1928. № 13. Октябрь. С. 112–115.
Печатается по первому изданию.

Книга Бруннера – исповедь и признание. И, вместе с тем, полемическая книга. В своих отрицаниях Бруннер тверже, чем в утверждениях. Речь его все сильнее, когда он спорит и судит. Четко и резко отмежевывается он от современного протестантского богословия, от этого богословия без веры. В нем не видит он религиозной прямоты и серьезности, в нем он не чувствует живого отношения к Христу. Это относится и к Канту, и к Гегелю, и к Шлейермахеру, и к Ричлю⁹⁵¹. Кажется, один только С. Киркегард близок Бруннеру среди мыслителей последнего века. Из нового и упадочного протестантизма Бруннер отступает к истокам Реформации. В пределах Реформации он и остается. Он отталкивается не только от современного либерально-протестантского «иезуанизма», но и от «византийского» христианства семи вселенских соборов. Он хочет остановиться где-то посередине. И оттого так много неясного и недосказанного в его исповедании.

Бруннер говорит меньше, чем может сказать. Он как бы сам себя останавливает и перебивает – из страха перед разумом и словом. У него снова вспыхивает лютерова вражда и недоверие к разуму. Ему кажется, что «византийские» церковные догматы слишком разумны, что они слишком много говорят разуму, что в них смягчается и притупляется «безумие веры». Вера в его представлении всегда должна оставаться для разума соблазном, должна его тревожить, ожесточать и ослеплять. У Бруннера есть воля к антиномиям и парадоксам. Поэтому он возобновляет ричлианскую борьбу с «метафизикой» в христианском вероучении. В этом сказывается старопротестантская антропология с ее обостренным «августинизмом», с ее болезненным переживанием греха и греховности. Все до конца и без раздела поражено и разложено

грехом в человеке. От человека и для человека нет никакого пути к Богу; снизу, от человека, невозможно никакое движение вверх, не может быть восхождения. Этот пафос совершенного разрыва между Богом и греховной тварью, пафос совершенной замкнутости, отчужденности, богооставленности тварного бытия выражен у Бруннера с предельной силой. И к этому присоединяется другой мотив. Бруннер опасается, что «разумность» веры ослабляла бы ее свободу, что с «разумностью» связана общезначимость и общеобязанность, и, следовательно, тогда, в известном смысле, каждый должен был бы веровать и верить. Должен не только в порядке повиновения и послушания безусловным заповедям Божией воли, но и в порядке некоторой «естественной» необходимости. И тогда, кажется Бруннеру, вера потеряла бы свой волевой характер, перестала бы быть усилием, избранием, решением. Тогда она оказалась бы слишком человеческим делом.

В «естестве» человеческом он не видит и не признает ничего чистого, все «естественное», тем самым, для него греховно, все тварное, тем самым, ничтожно и скверно. И потому Бруннер не чувствует и не может понять, что в истине и в вере освобождается и исполняется богозданное естество твари, помраченное, поврежденное, но не упраздненное грехом до тла, – что в вере богозданный и богообразный разум человеческий исполняется, возвращается не только к Богу, но и сам к себе, находит сам себя. И потому вера есть свет разума и свет для разума. У Бруннера очень сильно и остро чувство зла. Всюду ему чудится призрак Пелагия⁹⁵². Пафос расстояния и разрыва между Богом и человеком затемняет для Бруннера библейскую истину об образе Божиим в человеке. В последнем счете, он до конца отрицает человека и все человеческое, – ради Бога и Божией чести и славы. И это несправедливое, чрезмерное отрицание мешает понять и вместить всю правду о Боге, мешает увидеть живой лик Христа Богочеловека. Надрывное, несправедливое самоотрицание и самоуничтожение разума и мысли приводит Бруннера к своеобразному, но разрушительному адогматизму. «Догматизму» Бруннер противопоставляет «керигматическое» богословие, и не

замечает, что это ложное противопоставление, что всякий догмат «керигматичен», есть луч Божественного света, Откровение Божественной реальности в богообразности человеческого духа. В догматах Бруннер видит только человеческое защитное средство – прежде всего, против «греко-рационального духа». И весь смысл, и значение догматов в том, чтобы привести к молчанию разум человеческий и «освободить место для Божия слова», не изреченного и не измеримого никакими человеческими понятиями. Бруннер отгораживается резко от всякого психологизма, прагматизма и морализма в богословии. Он подчеркивает объективность веры. Но эту объективность она пытается схватить в обход разума. И поэтому снова впадает в, особого рода, «психологизм»: объективность веры ограничивается рамками переживания. И борьба с интеллектуализмом оборачивается борьбой с онтологизмом. Бруннер боится мысли, как области общего, и стремится к конкретному. Его смущает «отвлеченность» догматики, «неконкретность» византийского образа Христова. Он старается без догматов пробиться к живому, евангельскому Христу. Но образ Христа остается для него неуловимым. В его начертании образ Христа до предела «неконкретен». И причина тому – в отрицании человека.

Бруннер верно подчеркивает, что Лицо Христа больше Его учения. Он справедливо спорит против либерально-протестантского разложения Евангелия в нравственную проповедь, против того, чтобы во Христе видели только Учителя или носителя какого-то «идеала» или «идеи». Но и в его изображении тоже нет живого Христа. Не сам Христос дорог и близок его сердцу, но то обстоятельство, что Христос был и есть Посредник. Не сам Христос, но то, что сбылось и открылось во Христе, «смысл» Христова явления в мире... Правда, не «идея», но «смысл», но все же только «смысл», а не живое «лицо»... И во Христе Бруннер, в известном смысле, гнушается человечеством. Он признает и повторяет догматическое учение о двух природах во Христе, но решительно отвергает учение о «взаимообщении природы», *communicatio idiomatum*⁹⁵³, и видит в нем «метафизическое недоразумение». И это отрицание

выдает его сокровенный и тончайший докетизм, неизбежный при отрицании и непризнании человека. Во Христе он исповедует полноту Божества, но Божественная «природа» и Божественное Лицо для Бруннера означает, в сущности, только полноту и совершенную непосредственность Божественного явления и Откровения во Христе, совершенную действительность окончательного движения Бога к человеку. Божество во Христе, по Бруннеру, есть «тайна» или смысл Христова лика. Христос был самое Божие Слово и – человек. Ипостасное сопроникновение природ в Богочеловеке он отрицает. Бог явился в человеке, – но конечного соединения не произошло: Божество «не вступает в историческую область», человечество остается непреображенным и во Христе. «Исторический» Христос был человеком, и в Нем был Бог. На абсолютном Божием Откровении во Христе Бруннер делает резкое ударение, но человеческая природа во Христе его странным образом так мало занимает, что он совсем не дорожит евангельскими «подробностями», не дорожит и словами самого Спасителя. Учение апостолов о Христе для него важнее учения самого Христа, ибо слова Христа, по Бруннеру, только человеческие и исторические слова, не Божие Откровение и правда. По резкому выражению Бруннера, все человечество Христа есть только некое *incognito*⁹⁵⁴, как бы «маска», под которой является Бог Слово на «маскараде нашей жизни», на маскараде истории. Абсолютность теофании требовала Крестной смерти, ибо иначе не было бы воспринято «все наше» – до справедливой богооставленности, до справедливой пораженности Владычным судом. Только на Кресте исполнилась полнота Воплощения, ибо только осужденный для Бруннера полный человек. И в уничтожении Слова до Креста нежданно открылась твари Божия любовь вместожданного гнева. Любовь Божия к греховной твари есть антиномия, превышающая меру самого Божиего закона. Крест, как последняя теофания, заслоняет для Бруннера Христа. *Theologia crucis*⁹⁵⁵ занимает место христологии. То, что случилось, важно по Бруннеру: Божие примирение, Божье прощение, – объективная перемена в отношениях Бога и человека, перемена, скорее, с

Божественной, чем с человеческой стороны. Воскресение для него – только знак святого разрыва между Богом и тварью. Во Христе раз навсегда и всецело свершилось движение Бога к человеку. Вечное ворвалось во временную суету. Окончателность и однократность этого Откровения Бруннер остро чувствует. Но в этом Откровении он почти не видит самого Христа. Ибо гнушается человеком.

В книге Бруннера слышится голос искренней веры, но веры испуганной и слепой. В слепоте и испуге не открывается Лик Христов, но только в дерзновении сыновней любви. Ибо и в падении человечество свое Богу. Реформация в чрезмерности смирения забыла об этом. В этом ее жуткий трагизм. В книге Бруннера он обнажен вполне.

Противоречия Оригенизма⁹⁵⁶

Впервые: Путь (Париж). 1929. № 18. Сентябрь. С. 107–115. Печатается по первому изданию.

Новая книга об Оригене выходит кстати. Монографии Редепеннинга (Bonn, 1841) и Дени (Paris, 1884) давно уже устарели. За последние десятилетия слишком переменялись наши исторические представления о христианской древности, о всей эллинистической эпохе, и потребность в новом синтезе давно уже назрела. De Faye много работал по истории христианской Александрии, был знатоком эпохи. Но книга об Оригене ему не удалась. В ней сказывается вся узость и недостаточность исторических предпосылок либерального, адогматического протестантизма. Эрудиция не заменяет интуиции. De Faye подходит к Оригену издали, как чужой. Смотрит на него из нашего времени и не узнает его, не понимает тайны его лица, не чувствует трагического пульса его мысли. В книге De Faye нет живого Оригена. Ориген жил в круговороте проблем. В изображении De Faye он оказывается слишком спокойным, каким-то мечтательным эклектиком, соглашателем и собирателем идей. Образ Оригена расплывается на историческом фоне. De Faye слишком увлекается согласованием противоречий. Внутреннего драматизма в творчестве Оригена он не почувствовал. Ему кажется, что в Оригене «сосуществуют» философ и христианин, Он не чувствует, что это «сосуществование» было натяжением и борьбой. Правда, по творениям Оригена нелегко разгадать историю его духа. Все книги Оригена писаны им тогда, когда закончилась уже внутренняя борьба, когда отстоялась уже его система. Но это не значит, что борьбы не было. В жизни Ориген был человеком борьбы. Не только по исторической случайности был он полемистом. Полемична самая его мысль. И эта полемика была для него не только диалектическим размежеванием. Мятежный дух Оригена соткан из противоречий. Если в его системе силен пафос примирения, то именно от противного, от боли раздвоения и разлада. Ориген

был эллином и, вместе, врагом эллинизма. Оригена по праву можно назвать «последним гностиком», но исторических гностиков он считал злыми еретиками, богословскими фальшивомонетчиками и прелюбодеями, говорил о них с раздражением и желчью. Их вымыслам он всегда противопоставляет «церковное слово», «церковную проповедь». И сам хочет быть только истолкователем предания «правила веры». Пусть это ему не удавалось. Но понять Оригена можно только из его замысла, из его проблематики, из его противоречий. De Faye в Оригене меньше всего интересуется богослов. Христианство II века представляется ему каким-то расплывчатым, туманным пятном. В великом споре Церкви и античного мира он не чувствует столкновения двух сил. Оригена он отвлекает от церковно-исторической перспективы, старается понять и объяснить его из «философской среды». Об этой философской среде De Faye говорит слишком много, почти забывая, что пишет об Оригене. В этой характеристике философских настроений от Пиррона⁹⁵⁷ до Плотина много ценного и интересного. Но в итоге получается впечатление, что Ориген стоит исключительно в историко-философском ряду. И это бесспорный обман зрения. При всей своей умозрительной одаренности Ориген совсем не был философом по призванию, – в этом отношении он совсем не эллин. Философия для него всегда была только вспомогательным средством, искусством истолкования. Ориген, прежде всего, хотел быть толкователем Писания. Станным образом De Faye слишком мало говорит о библеизме Оригена. Он не чувствует, что значила Библия для Оригена, не понимает его библеистической мистики. Ему кажется, что Ориген только считался с Библией, что экзегетический метод его богословия – только литературная манера или педагогический прием, и он объясняет его глухой ссылкой на ученые привычки александрийской школьной среды. Внутреннего смысла аллегорического метода De Faye не чувствует. И вообще, он не улавливает подлинных тем Оригенова богословия. Живая проблематика оригенизма ускользает от его слишком равнодушного взора. В конце концов,

Ориген для него только симпатичный мечтатель, визионер, «идеалист».

Понять мыслителя – это значит уловить внутреннюю связь и ритм его размышлений, нащупать их интимный узел. И в системе Оригена, прежде всего, бросается в глаза, что она понятнее без исторического Христа. Внешним образом это сказывается тем, что в книге «О началах» главы о Троичности и о Воплощении производят впечатление вставки, явно нарушают последовательность и непрерывность мысли. Было бы поспешно и нечутко объяснять это тем, что Ориген механически соединяет разнородные элементы. Ориген их плавит в своем умозрительном горне, и все же они не сплавляются, получается амальгама, а не синтез. В этом трагическая завязка его системы. Ориген пробует, и не может, и боится мыслить исторически. Трудность не в том, что для Оригена (и в этом отношении он эллин) первый и жгучий вопрос – о происхождении вещей. Трудность в том, что он не понимает и даже не принимает времени. Существование и сама возможность эмпирического мира, множественного, разнородного и изменчивого, остается для Оригена неразрешимой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, только *sub specie aeternitatis*⁹⁵⁸; он понимает только вечное и неизменяемое бытие, – бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновой системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бывания. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о «всеобщем восстановлении», об апокатастасисе⁹⁵⁹. У Оригена это учение о «всеобщем спасении» определяется совсем не моральными мотивами. Это, прежде всего, метафизическая теория. Апокатастасис есть отрицание истории. Все, что бывает, все содержание исторического времени рассеется, и рассеется без памяти и без следа. И «после» истории останется только то, что уже было «прежде» истории.

Ориген совсем не иллюзионист. Он нисколько не отрицает реальности истории и времени, он отрицает только смысл истории. В истории и не может быть смысла, ибо, по мнению Оригена, она начинается через бессмыслицу, от пресыщения

первозданных духов добром. В системе Оригена самым светлым всегда представляется его учение о свободной воле, в котором он так далеко как будто уходит от гностиков и от эллинизма вообще. Однако в последнем счете по Оригену свободная воля непроизводительна. И не может быть производительной, ибо нечего производить, к первозданной полноте нечего прибавить. В системе Оригена свобода воли объясняет падение мира, факт неразумия. Для Оригена свобода воли необходима, как причина зла. Для добра не нужна свободы. Это связано с радикальным неисторизмом Оригена. Времени не нужно, история не нужна, ибо «раньше» времени, «прежде» истории осуществлена вся полнота бытия, все, что достойно и способно, чему подобает быть. Как истый эллин и платоник, Ориген не понимал вхождения в вечность, рождения или возникновения для вечности.

Он мог допустить выпадение из вечности, как безумную и до конца не объяснимую катастрофу, и разрешение этой катастрофы через возвращение в вечность. К этому сводится вся Оригенова философия истории, – круг возвращения. Круг, символ полноты, но и символ неподвижности, для античного сознания был высшим из символов. Прямая линия, символ движения, античному человеку казался жутким образом хаоса, темной и дурной бесконечности. Отсюда идеал возвращения. Ориген исповедует его открыто. Оригенизм не акосмичен. Напротив, это учение о вечном мире. Но его вечный мир есть мир духов, мир умов, существ. И этот идеальный мир есть первообраз и ипостась эмпирического мира, – Ориген прилагает к нему библейское имя Софии, Премудрости Божией⁹⁶⁰. Это образ и Откровение Бога. И этот идеальный мир не возникает, но вечно есть. Оригена нельзя назвать пантеистом. Он ясно отличает мир от Бога как его «творение». Только это творение он не может мыслить иначе, как вечным, – ему кажется, что это вытекает из учения о Божественной неизменяемости и простоте. Вместе с тем, когда Ориген говорит о Божественной жизни, он говорит именно об Откровении. О Боге вне мира Ориген хотел бы только молчать. В этом отношении он близок к Плотину и еще ближе к Филону⁹⁶¹.

И еще одну черту нужно припомнить в учении Оригена об идеальном мире. Это – некая полнота существ, всех – от светил до водяных животных. Все это падшие духи. Всего неожиданнее у Оригена, что он отрицает иерархию существ. В идеальном мире нет ступеней. В его представлении ступенчатость бытия была бы изъясном. Он не может принять не наилучшее. Поэтому в идеальном мире все однородно. Но, если идеальный вечный мир есть мир однородных и единосущных духов, это значит, что в нем нет различия между ангелом и человеком, между ангелом и «водяным животным». Это значит, что в нем нет человека. То, что отличает ангела от человека, человека от животных, принадлежит только к эмпирическому миру. Это последствия падения. И они упразднятся во всеобщем восстановлении. В будущем мире тоже не будет человека. Если ангельскую ступень считать наивысшей, то, по Оригену, действительно приходится сказать, что только ангелы и существуют, – сейчас на разных ступенях падения.

Ориген не был докетом, его предпосылки к этому не принуждали. Он не должен был отрицать историческое Откровение. Он должен был только считать все историческое в Откровении преходящим. И, если Библия есть подлинно книга Откровений, в ней должен быть внеисторический смысл. В этом основание аллегорического метода. Можно сказать, что это метод деисторизации Библии. Она превращается в книгу притч и видений. И все же не перестает быть и книгой священной истории.

Однако только простецы могут интересоваться историческим, «иудейским» смыслом. В сущности, тот же вывод Ориген распространяет и на Новый Завет, на евангельскую историю. Нисколько не отрицая ее реальную достоверность (и мы знаем, он защищал ее против Цельса⁹⁶²), Ориген не может допустить, что исторический смысл Евангелия есть его последний и вечный смысл, – ведь историческое не может иметь вечного смысла. И исторической тени Евангелия Ориген противопоставляет его вечный смысл, и «вечное Евангелие», – вечное, замечает Ориген, «по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно проповедано в преходящем

мире и веке». Это Вечное Евангелие он старается прочитать между строк Евангелия исторического; и не исторически Христос интересует его больше всего в Евангелии. При его категорическом неисторизме трудно ему было понять образ Христа. Он не мог связать спасение мира с одним определенным историческим событием.

В христологии Оригена причудливо переплетаются противоречивые мотивы. Ориген резко и прямо исповедовал Христа Богочеловеком, – и это имя впервые встречается, кажется, именно у Оригена. Однако, если поставить вопрос, когда Слово стало человеком, ответ Оригена двоится. Он различает в вочеловечении Слова два момента. Ведь все человеческие души вечны и потому предсуществуют плотскому рождению и вхождению в эмпирический мир. От вечности существует и душа Иисуса, и прежде падения мира она соединяется со Словом, – и соединяется как железо с огнем. Нужно подчеркнуть, это – соединение двух вечных величин. Именно это премирное и сверхвременное соединение пречистой и вечной души Иисуса со Словом для Оригена представляется существенным. Богочеловечество осуществляется за порогом истории, до времени. И Воплощение оказывается только явлением уже предсуществующего Богочеловека в эмпирическом мире. Собственно, это не есть Воплощение Слова, но воплощение обожженной души Иисуса, нераздельно соединенной со Словом. По логике оригеновой системы, Воплощение не может быть окончательным. Ибо телесность вообще есть преходящее следствие грехопадения и истончается по мере очищения, чтобы рассеяться вовсе во исполнении времен. Воплощение Христа, по Оригену, имеет преходящий и педагогический смысл. Это Откровение Слова в темноте эмпирии. Через Воплощение Бог становится прямым и осязаемым для чувственного человечества. Именно поэтому человечество Христа должно быть прозрачным. «Его человечество, – говорит Ориген, – это первая и низшая ступень, с которой мы должны сойти, чтобы пройти по другим и достигнуть того, что Сын Божий есть сам в себе». По мере духовного возрастания нужно отвлекаться от человечества

Христова, – оно есть только педагогическое средство для созерцания премирного Божества. В этом смысле Ориген резко противопоставляет простецов, которые кланяются в Иерусалиме и знают только Иисуса распятого, созерцают Слово только во плоти, и – «равноангельских» гностиков, причастных Слову, как было Оно в начале у Отца. Иначе сказать, путь духовного восхождения как бы проходит мимо Голгофы. Положительного искупительного смысла ни в Крестной смерти, ни в Воскресении Ориген никогда не умел раскрыть. Христос для Оригена, прежде всего, Пророк и Учитель. Нужно заметить, идея воспитания и обучения проходит через всю оригенову систему; и в этом одна из эллинских ее черт. Каждая душа проходит свой искупительный путь через сменяющиеся миры и века, и искупает при этом свой личный грех, чтобы вернуться на свое опустевшее место в вечном мире. Это путь неизбежного, хотя и не насильственного возвращения. Ориген убежден, что воля не может закоснеть в упорном противлении, что она должна переломиться. На этом пути каждая душа, если в чем нуждается, то только в путеводителе и примере. Такой пример показывает Христос и постольку является путеводителем и проводником душ. В сущности, проводником временным. По Оригену, есть лестница созерцаний, и от созерцания Слова надлежит перейти к созерцанию Отца. Некогда кончится царство Сына, и наступит высшее царство Отца, – в этом резко сказывается троический субординационизм⁹⁶³ Оригена. Уже и теперь совершенные праведники (и мученики, прежде всего) восходят в загробной жизни за пределы истории и эмпирии, живут уже в вечном мире. В изображении Оригена, это мир вечной сказки, праздничный мир видений, – как и весь загробный путь душ есть некое назидательное хождение по мытарствам и видениям, некая «аудитория» и школа душ. В этом вечном мире блаженные души созерцают «невидимые вещи Божии», «основания дел Божиих». Это – познание идеального или умного мира; и исторический образ Воплощенного Слова у Оригена совсем заслонен этим познанием стихий и оснований мира, созерцанием Божественной Софии. Правда, именно с Оригена обычно

начинают историю христоцентрической мистики. Но в действительности, это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика Вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от Воплощения Слова. Строго говоря, по Оригену, не приходится душу Иисуса считать человеческой душой, она выше этого только эмпирического уровня. Вместе с тем, и всякая душа призвана к такому же соединению со Словом, и к уподоблению с Ним. Ведь и душа Иисуса соединяется со Словом свободы, по своему изволению, по пламенной любви к Нему, и как бы в награду за свою чистоту. Подобным образом каждая душа по призванию есть вечная невеста Слова; Слово может и должно родиться и в других душах. Этим умаляется единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа. При всем своем универсалистическом размахе, Ориген в мистике остается крайним индивидуалистом.

В целом, система Оригена есть дерзновенный опыт построения христианской философии из понятия о вечном мире. Для Оригена оправдание мира – в том, что он имеет вечные недвижные устои. Поэтому он никогда не мог понять тайны исторического Богочеловечества, не умел узнать в историческом Богочеловеке метафизический центр тварного мира. Он не мог понять, что мир создан и существует ради Воплощения Слова, и потому не мог понять и последнего смысла исторического Воплощения. Апостольская проповедь и правило веры остаются для него безумием, – именно потому, что он не может принять эмпирического мира. Не может принять не за то, что он грешен и во зле лежит, но за то, что он эмпиричен. Он не смешивал своих домыслов и толкований с правилом веры, не выдавал их за догматическое учение. Он постоянно оговаривал проблематичность своих суждений и предоставлял своим слушателям испытывать и судить, – *tu, qui legis, probato*⁹⁶⁴... Любопытно, что в литературной манере Оригена сказалось влияние Аристотеля, – привычка ясно ставить и расчленять спорные вопросы, «апории»... Ориген предлагал свои догадки о недоведомом, и не меньше своих противников помнил о пределах познания. Все эти оговорки не изменяют смысла

оригеновой системы. Но они объясняют его церковно-историческое положение: церковное отлучение соединяется с горячими признаниями величайших отцов Церкви. Осуждение оригенизма в VI веке, подготовленное долгим и бурным спором, было, в сущности, осуждением платонизма, противодействием острой платонизации богословской мысли. Но оно не было осуждением платонических тем и мотивов вообще. Оригенизм есть только один из видов христианского платонизма. В этом отношении показателен образ св. Мефодия⁹⁶⁵. Мефодий был, быть может, более острым платоником, чем сам Ориген, его мистика пронизана тоже платоническими мотивами. Но у него был исторический реализм, не ослабленный экзегетическим аллегоризмом. Это от обратного свидетельствует, что корень оригенизма в нечувствии и неприятии истории. Учение о вечном мире усвоено было отеческим сознанием, как учение о Предвечном совете Божиим. Но это учение христоцентрично. Изволение о Воплощении Слова связано с изволением о самом создании мира. Это открывается уже у св. Афанасия Александрийского в его тонких толкованиях библейских текстов о Премудрости в отношении к Воплощению Слова. И в особенности ярко раскрывается в богословской системе преп. Максима Исповедника. В известном смысле – это комментарий к апостольскому понятию Второго Адама, развитому еще до Оригена против гностиков у Иринея⁹⁶⁶. Второй и новый Адам есть исторический Богочеловек; это совсем иное понятие, чем гностическое и полугностическое учение о «вечном человеке». Учение о Втором Адаме есть религиозное оправдание времени и истории, и оправдание человека. В оригенизме нет, в сущности, антропологии, но только пневматология, учение о вечных духах.

Церковное учение есть учение о спасении временной эмпирии, о вхождении в вечность, о вечном смысле временного бытия. Интересно сравнить Оригена с бл. Августином. Казалось бы, мало между ними общего. Внимательное сравнение открывает, между тем, интимные точки схождения. И, прежде всего, нельзя забывать об общей их связи с неоплатонизмом. Примечательно, что и на духовном пути Августина образ

Богочеловека является поздно. В Церковь Августина приводят космологические искания, евангельский Христос для Августина слишком долго только пророк и наставник. Нужно припомнить еще, как затруднял Августина библейский реализм, и с каким восторгом он схватился за аллегорический метод, как за средство притупить этот соблазн. Но главное касание в учении о времени. Для Августина время всегда оставалось загадкой. Великий философ истории, он, в конце концов, отрицал производительность исторического времени. История для него, в сущности, только проекция сверхвременных и вечных судеб. В этом тайный смысл его учения о предопределении. Ничто, совершающее во времени, даже косвенно не отражается на вечной судьбе. Это иная форма учения о сверхвременном осуществлении всей полноты. Временный процесс теряет всякое самостоятельное значение. Во времени ничего нового не возникает, ничто не решается. В последнем счете, и Августин неисторичен.

Оригенизм можно определить, как *«ересь о времени»*. Проблематика оригенизма имеет не только историческое значение. Это некий повторяющийся тип мысли. Этим объясняется длительное и обновляющееся влияние Оригена. Любопытно оживление оригенических мотивов в европейской мистике Нового времени. Оно связано тоже с нечувствием времени, как особой категории бытия, не только как формы бывания, о решающем месте проблемы времени в системе христианской мысли. Христианство есть оправдание времени, философия твари, учение о возникающем из ничего и входящем в вечность, – учение о становящейся вечности. В этом смысл христианской метафизики. И он раскрывается через созерцание исторического Христа. Этого не видел, не мог увидеть Ориген. В этой немощи зрения завязка его трагизма.

(Рецензия на книгу:) Charles Gore. Jesus of Nazareth⁹⁶⁷

Впервые: Путь (Париж). 1929. № 22. Июнь. С. 130–133. Печатается по первому изданию.

Книжечка епископа Гора написана для внешних и сомневающих. И, прежде всего, автор говорит о пределах библейской критики. Он подчеркивает, что все попытки написать критическую «жизнь Иисуса» равно оказывались неудачными, и разногласия отдельных историков не могут быть сняты или примирены ни в каком однозначном синтезе. Епископ Гор не ставит себе задачи написать еще раз евангельскую историю. Он стремится показать, что спокойный и свободный критический анализ приводит к оправданию церковного предания, – и перед духовным взором чуткого наблюдателя вырисовывается тот же евангельский образ, который сохранен в церковной памяти и объяснен в церковных символах и исповеданиях. Трудности, порожденные библейской критикой, оказываются в последнем счете мнимыми; и автор кончает призывом к новому раздумью, к новому погружению в евангельскую стихию. Это означает, вместе с тем, известное оправдание евангельского историзма, – оправдание самого замысла написать и воссоздать евангельскую историю... И в этом – скрытый пафос книжки епископа Гора. В этом отношении автор продолжает давнюю английскую традицию, нашедшую себе отражение и в русской переводной литературе, – нужно назвать известных и в свое время очень популярных в России книги Фаррара, Эдершейма, Сили (Ессе Номо)... Епископ Гор стремится начертать исторический образ Христа во всей полноте и конкретных деталях, сохраненных в апостольском изображении, на живом и ярком историческом фоне. И, вместе с тем, он старается понять, как раскрылась в апостольском сознании земная жизнь Спасителя после Его воскресения и вознесения, после Пятидесятницы. Иначе сказать, его интересует религиозная психология евангелистов как историков – он подчеркивает, что они были своеобразными историками, проповедниками и

благовестниками о чрезвычайном и неоспоримом историческом свершении. Очень ясно и убедительно автор показывает все различие правдивой простоты канонических евангелий и беспокойного воображения евангелий апокрифических. Автор ставил себе апологетические цели и потому рассуждает намеренно «критически», – гораздо более, чем то соответствует его личному религиозному восприятию. И, в итоге, приходит к выводу, что нет оснований сомневаться ни в одном из догматических фактов, засвидетельствованных и возведенных евангелистами...

В краткой заметке не место следить за автором на всем протяжении его пути. К тому же, книжечка епископа Гора ставит перед внимательным читателем целый ряд общих и принципиальных вопросов. И, прежде всего, нужно решить, насколько может быть оправдан в церковном сознании самый принцип евангельского историзма. Этот вопрос в действительности гораздо сложнее, чем то представляется с первого взгляда. С известным основанием нередко отрицают самую возможность написать правдивую «жизнь Иисуса», – ибо это означало бы превращение евангельской истории в обычную, человеческую историю. Это означало бы, по меньшей мере, несторианствующее искажение евангельской полноты. И к тому же, имеет ли религиозную значимость и ценности ограниченный исторический образ Спасителя... В этих соображениях много правды. И, однако, есть в них и неправда. В глубинах своих вопрос о смысле евангельского историзма есть вопрос богословский, – это один из аспектов единого христологического догмата. Думается, из духа Халкидонского догмата необходимо постулировать историческую описуемость Христа. Ибо Бог Слово не только явился в истории, но стал человеком, – и вочеловечивание Слова есть осязаемый факт эмпирической истории... В сущности, здесь можно просто повторить все те доводы и соображения, которые в свое время с большой ясностью и силой были приведены православными защитниками иконопочитания против иконоборцев. Ведь история, в известном смысле, есть иконописание в слове. И, подобно тому, как «двойство природ» не препятствует

иконографической изобразимости или «описуемости» Богочеловека, так же не препятствует оно исторической описуемости Богочеловеческой жизни. При этом, на стороне истории есть то преимущество, что нам дана как бы некая Богоначертанная икона Богочеловека в слове, – в Евангелиях. И Евангелие в раскрытии христологического догмата имеет значение не только простого указания на какой-то момент прошлого, – оно воскрешает этот момент в его исторической индивидуальности. Снова евангельские эпизоды имеют не только типическое символическое значение – перед нами события, в которых освящена тварная эмпирия, в ее часто обыденных чертах. И здесь еще недостаточно простых благочестивых и благоговейных чувств. В христологическом сознании должны сочетаться духовный и литургический опыт – с евангельским историзмом. Только тогда в полной мере открывается тайна церковного реализма, и церковная эмпирия перестает соблазнять своей «повседневностью». В Церкви сверхисторическое открывается как историческое – «духовное» плототворится. И это возможно потому, что Слово плоть бысть... Эмпирия не отменяется, не становится сказочной, фантастической, – и нет бесспорных эмпирических критериев для различения... «духовного» и «плотского»; было бы лже-духовностью требовать таких критериев, это означало бы некое гнушение плотью... Есть лже-духовность и в смущении перед евангельским реализмом. Правда, в евангельской истории уже преодолевается дебелисть исторической эмпирии, – однако Апокалипсис еще не совершился. И Евангелие совершалось до Воскресения – только после Воскресения нет уже «истории» Богочеловека в собственном смысле слова. Нечувствие евангельского историзма угрожает церковному реализму. Как бы то ни показалось неожиданным, именно в Церкви только и возможна история, – и историческая память. С этой точки зрения небольшой исторический опыт епископа Гора получает принципиальный интерес. Это – только набросок углем, и в том его преимущество. И чувствуется глубокая религиозная серьезность в этом опыте исторического иконописания.

1930. V. 12

Приложение

В приложение включены проповеди Г. Флоровского и один доклад («Христианин в Церкви»), предназначенный для более широкого круга слушателей, чем его теоретические работы.

Слово в день Светлого Христова Воскресения

Печатается по изданию: Сергиевские листки. № 4 (66). 1933. С. 2–3.

"Воскресе Христос, и мертвый ни один во гробе"... Как таинственно и дерзновенно звучат эти слова. Ведь мы продолжаем умирать, а из прежде умерших кто же встал от гроба? Но имеем упование, и в нем – вся полнота Пасхальной радости и торжества... Христос воскрес, как Первенец из умерших. Он – первый, и за Ним последуют все. Своим воскресением Он совоскрешает «всеродного Адама», совоскрешает и совоздвигает весь род человеческий. Своим восстанием Он обессиливает и разрушает смерть, открывает путь бессмертия и нетления. В Воскресении Христовом уже предваряется и предначинается таинство всеобщего воскресения. И апостол прямо свидетельствовал: «Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес. Если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (1Кор.15:13,16). Весь смысл Христова Воскресения в том, что это – начаток и залог вселенского воскресения. «И как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор.15:22)... В день Пасхи мы предпразднуем эту радость вселенского воскресения. Предчувствуем и провидим эту тайну последнего исцеления и восстановления всей твари, смертельно раненой и точно отравленной грехом. И вот, силою Христова Воскресения это жало смерти уже исторгнуто и изъято из мира, – пусть яд смерти, взошедший через грех, еще и обращается в тканях и составах человеческого бытия. Сокрушена безнадежность смерти. «Тогда сон смерть показася человеческая»... Златоуст так говорит: «Правда, мы и теперь умираем прежнюю смертью, но не остаемся в ней; а это не значит уже умирать. Сила и подлинность смерти в том, что умерший уже не имеет возможности вернуться к жизни. Если же он после смерти оживет, и при том – лучшею жизнью, то это уже не смерть, а успение»... Сила смерти уже истощилась, власть тления отменена. И весь мир уже предвоскресает и обновляется в

Христовом Воскресении. Расцветает силой Воскресения. Христос являет в мире воскресение. Начинается таинственная «весна благодати», невечерняя весна истины и нетления... *«Род же человеческий облечется в нетление»*... Все пронизано и озарено светом Воскресения. Новая жизнь уже струится в тканях обновляемого и преображаемого мира. И отсюда чувство непохищаемой и вечной радости. *«Смерти празднуем умерщвлением, а до разрушения, иного жития вечного начало»*... И предпразднуем в уповании тот день, когда *«последний враг истребится, смерть»*, когда *«смерть будет поглощена победой»*, и *«тленное облечется в нетление»*, а *«смертное в бессмертие»*, – когда *«будет Бог во всем»*... Это будет, и это уже совершается. Ибо Воскрес Христос. И уже действует в мире тайна Воскресения. *«Никто же да убоится смерти, свободи бо нас Спасова смерть»*...

«Аз есмь первый и последний, и живой. И был мертв, и се жив во веки веков, аминь. И имею ключи от ада и смерти» (Откр.1:17,18).

О почести горнего призвания

Печатается по изданию: Сергиевские листки. № 9 (21). 1933. С. 2–11.

В Евангелии есть трудные и суровые слова, – боится, укрывается от них косное и немощное сердце... Страшит и смущает максимализм евангельского идеала. «Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам», – говорил Господь (Ин.13:15). И апостол повторял христианам: «Кто говорит, что в Нем пребывает, должен так поступать, как поступал Он» (1Ин.2:6). Это кажется невозможным... «Так кто же может спастись?» – недоумевали ученики. Но именно это «невозможное» и требуется от каждого христианина: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен» (Мф.5:48). От каждого христианина требуется «последование» Христу, и требуется безусловно: «Ко всем сказал: кто хочет идти за Мною, да отвергнется себя и возьмет крест свой, и следует за Мной» (Лк.9:23). Строгость заповеди скрепляется величию обетования: «и где есмь Я, там и слуга Мой будет...» (Ин.12:26). – Так открывается единый и единственный христианский путь, – скорбный путь к славе... И слава страшит еще более скорби.

Высшая радость христианской веры – в том, что «Слово плоть бысть...» (Ин.1:14). Это было абсолютное богоявление, абсолютное Откровение, – Откровение Божественной премудрости и любви. И Откровение не только о Боге, но и о человеке... Ибо Сын Божий стал и Сыном человеческим... Во Христе, как Богочеловеке, открывается смысл человеческого бытия; и не только открывается, но осуществляется... Во Христе исполняется человеческая природа, – и пересозидается, воссозидается, новотворится... Сбывается человеческая судьба, свершается изначальный и предвечный совет Божий об устройении человека. В этом смысле Христос есть «Последний Адам» (1Кор.15:45), – то есть истинный человек; и в Нем – мера и предел человеческой жизни. «Сын Божий стал Сыном человеческим, чтобы и человек стал сыном Божиим», – говорил св. Ириней Лионский. И в этом – спасение человека.

Христианство есть, прежде всего, Евангелие спасения, – вера в Спасителя, в Испытателя и в совершившееся искупление... Спасение совершается уже в Воплощении Слова. Ибо это есть Откровение Жизни: «Жизнь явилась, и мы видели, и мы свидетельствуем, и возвещаем вам эту Вечную Жизнь, Которая была у Отца и явилась нам...» (1Ин.1:2). И сам Христос есть «Путь, Истина и Жизнь» (Ин.14:6). Но жизнь открывается нам через смерть... Христос спасает нас не Своею земною жизнью, но Своею смертью, – не жизнью праведника, но позорною смертью с беззаконными. Он приходит на землю не только для проповеди и не только для дел милосердия; но, прежде всего, – для того, чтобы пострадать и смертью Своею разрушить, или упразднить, смерть в Воскресении. И в этом – таинственный парадокс христианства: жизнь через смерть, жизнь от гроба и из гроба, гроб животворящий, – гроб как купель крещения, как купель рождения к вечной жизни... Спасение есть избавление, спасение *от* чего-то, – от греха, от немощи, от смерти... Спасение есть прощение, оправдание, примирение... Спасение есть жертва – и жертва смертная, жертва Крестная... И Христос умирает за нас, «рукописание грех наших растерзавый»... Но Он приносит нам не только прощение или оставление грехов, но и славу... Смерть прелагается в Воскресение. И в Воскресении Христос является, как Новый Адам, как родоначальник нового человечества или нового народа, «третьего рода людей», «рода христианского»... Как «первенец из умерших» (1Кор.15:20,22)... И за Воскресением следует Вознесение и Седение одесную Отца, – в этом Христос есть тоже «первенец», и Его слава есть слава человеческого естества. Христос входит в предвечную славу, как человек, и совводит в Себе и с Собою человечество. «Бог, богатый милостью, – по великой любви Своей, которой возлюбил нас, – нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом... и совоскресил с Ним, и спосадил на небесах во Христе Иисусе» (Еф.2:4–6). Это – дар Милости и Любви. Но это не есть нечто сверхдолжное для человека. В этой славе – смысл человеческого существования; в ней – цель творения, «так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были

святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф.1:4). Так «совершается из всего нового самое новое и единственно новое под солнцем», – замечает преп. Иоанн Дамаскин. Жизнь человека отныне «сокрыта со Христом в Боге» (Кол.3:3), и для человека открывается путь «обожения» во Христе, – не только «последования» Христу, но и «уподобления» Богу... И «невозможное для человека, возможно для Бога» (Мф.19:26)...

Человек создан «по образу Божию» (Быт.1:26,27). Нелегко и непросто определить в статических, в природных категориях, что означает «образ Божий» в человеке. Святые отцы указывали на разум и на свободу. И это значит, что «образ» имеет динамический смысл и природу. «Образ» есть то, что изображает, что отражает, воспроизводит... Создание человека «по образу Божию» означает его призвание и его способность к Богоподобию, к жизни в Боге... И потому не может являть в себе «образ Божий» человек греховный и падший, он – вне Бога, вне жизни; он далек от Бога, и Божий лик не отражается в его душе... Восстановление «падшего образа» Христом есть оживотворение человека, воссоединение с Богом... «Ибо, так как Он уделил нам Свой собственный образ и Свое собственное дыхание, но мы не сохранили того, – говорил преп. Иоанн Дамаскин, – то Он принимает на Себя наше бедное и немощное естество для того, чтобы очистить нас, избавить от тления, и опять соделать причастниками Его божества»... В этом «причастии» – жизнь для человека, ибо только Бог есть истинная Жизнь. И потому, спасение есть Воскресение, и Христос есть для нас «Воскресение и Жизнь» (Ин.11:25).

Эта Жизнь открывается в нас Духом Святым. И, как говорил св. Афанасий Великий, «напоеваемые Духом, мы пием Христа...» В дарах Духа соединяемся со Спасителем – в этом смысле Дух Святой есть Дух Христов. И Дух Святой есть Дух Животворящий. Духовное оживотворение человеческого бытия есть его освящение. Дух есть «источник освящения», – в этом смысле, по отеческому объяснению, нужно разуметь наименование Его Духом Святым. И «освящение» есть «обожение», теозис, – ибо только один Бог свят, и только через соединение с Богом может человек становиться «причастником

святости». Обратно, приемля освящающие дары Духа, мы становимся «причастниками Божества», – соединяемся с Богом, в нас открывается духовная или божественная жизнь. И в этом осуществляется спасение. Оно осуществляется в Церкви, и Церковь, прежде всего, есть Церковь Святая. «Христос возлюбил Церковь, и предал Себя за нее, чтобы освятить ее» (Еф.5:25,26). Церковь есть Дом Божий, Дом Духа Святаго. И Церковь есть Тело Христово, таинственное Тело Воплощенного Слова, – потому в ней также сочетаются и соединяются два естества. Она есть организм Богочеловеческой жизни. Эта жизнь осуществляется, прежде всего, в таинствах. Все таинства суть освящающие действия, в них дышит Дух Святый, через них осуществляется единение со Христом, через них восстанавливается общение с Богом. И все таинства святы, в них осуществляется святая жизнь Церкви. Общение таинств есть общение в святости, в освящении, в дарах Духа. И именно через таинства выделяются христиане из неосвященного мира в «род избранный», в «царственное священство», в «народ святой» (ср. 1Пет.2:9). Это относится, прежде всего, к таинству крещения, в котором рожденные «от плоти и крови» возрождаются Духом, рождаются от Бога. Это – таинство усыновления; в нем сыны человеческие становятся чадами Божиими, облачаются во Христа, помазуются Духом. И постольку это – таинство освящения по преимуществу, таинство обожения, «баня возрождения и обновления Святым Духом», по апостольскому речению (Тит.3:5). В этом смысле и назывались «святыми» все верующие в первые века христианства, – как рожденные от Духа, как освященные в таинствах. И вне Духа Святаго вообще не может быть и нет действительной христианской жизни. «Если кто не имеет Духа Христова, тот и не Его», – говорил апостол (Рим.8:9). Вся христианская жизнь есть, в известном смысле, дар Духа Святаго. К освящению все призваны, в этом – смысл христианства. И это значит: все призваны к святости, к стяжанию Духа. В этом – основная задача христианина, смысл его жизни, его надежда... От Духа Святаго – дар веры, и дар молитвы, и дар любви... Вся жизнь Церкви есть некое явление Духа Святаго. Но Церковь слагается

из людей, как из членов. И если Церковь есть Дом Божий, то и каждый член Церкви должен быть Божиим домом и храмом. «Разве вы не знаете, что вы – храм Божий и Дух Божий живет в вас?» – говорил апостол (1Кор.3:16). – Так определяется первый и основной момент святости, – его можно назвать харизматическим⁹⁶⁸ моментом. Это – причастие Духу, единство с Богом, причастие жизни. Оно имеет свои ступени и меры. Но к нему призваны все, и в нем все христианское упование, – в «почести вышнего призвания Божия во Христе Иисусе» (Флп.3:14).

Святость – от Святого, святость – от Бога... Это – дар и милость, или благодать. Дар – и от Призывающего, а не от дел (ср. Рим.9:12; Гал.2:8,9). И, однако, – не без дел. Прежде всего, уже потому, что освящение есть сыноположение, усыновление Богу, – усыновление, а не рабство. «Я уже не называю вас рабами... но... – друзьями», – говорил Господь (Ин.15:15). В Боге нельзя жить и пребывать по-рабски, из страха, по насилию, – жить в Боге, значит жить богоподобно, а первая черта богоподобия есть свобода, «самовластие», как говорили древние отцы, то есть творчество и волевая решимость. И благодать действует не насильственно, не магически или непреодолимо. Благодать привлекает, но не влечет, – призывает: «се, стою у двери и стучу, – если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему» (Откр.3:20). И отсюда, второй момент святости – его можно назвать аскетическим. Это момент подвига и творчества. И притом – подвига вольного, а не подневольного, подвига из любви, а не из страха. По словам преп. Исаака Сирина, «по великой любви Своей, Бог не благоволил стеснять свободу нашу, но благоволил, чтобы мы любовью собственного сердца нашего приближались к Нему», – и потому, благодать действует в «таинстве свободы». По любви Бог требует любви, и на Любовь должно отвечать любовью. Освящение – не от дел, но в дар, – и потому должно быть принято в свободе, то есть в любви. Так сочетаются харизматический и аскетический моменты. Как говорил св. Григорий Богослов: «добродетель не есть только дар великого Бога, почтившего Свой образ, ибо нужно и наше стремление, и

не есть только произволение сердца, ибо нужна превысшая сила».

И все совершается в любви. Любовь не только предел подвига, но и начало, – или, лучше, она есть стихия подвига, «путь превосходнейший» (1Кор.12:31). И первая заповедь есть заповедь любви, – «Возлюби Господа Бога Твоего» (Мф.22:37). Но это – более, чем заповедь. Ибо любовь есть жизнь: «так поступай, и будешь жить», – сказал Господь (Лк.10:28). Ибо, по апостольскому слову, «любовь – от Бога, и всякий любящий рожден от Бога, и знает Бога... потому что Бог есть любовь» (1Ин.4:7,8). Любовь к Богу есть, прежде всего, стремление к Богу, жажда Богообщения, потребность в нем. И об этом с особым подъемом всегда говорили христианские подвижники, аскеты и мистики, – от великих апостолов Иоанна и Павла. Именно аскетическая мистика всегда была мистикой любви, – гораздо более, чем мистикой покаяния. Любовь ко Христу, как влечение ко Христу, была мотивом и движущей силой первого христианского, первохристианского подвига, подвига мученического. Достаточно припомнить сияющий образ св. Игнатия. Это не только терпение за Христа и ради Христа, но и последование Ему с радостью, сострадание, со-крестоношение. В любви ко Христу и источник мученической радости, – так много было вдохновения и мистики в первохристианском мученичестве. И то же нужно сказать о монашеском подвиге. Отречение есть любовь; оно значимо, когда мотивировано любовью. Отречение должно быть мотивировано не только отрицательно, но, именно, положительно – ради Христа. И снова – не из простого повиновения, но, именно, из любви. Аскетический подвиг получает обоснование и оправдание в мистическом идеале, – в идеале таинственного брака души со Христом. Это – постоянное сравнение древних аскетов. И они со всею силою старались подчеркнуть мотив стремления, влечения, жажды... Нередко предпочитали поэтому эллинистическое слово «эрос» новозаветному «агапи». Аскетическая любовь динамична, как бы ненасытна. Это – путь непрерывного восхождения. Это – забвение о себе в любви к Богу. И с этим связана собранность, напряженная

сосредоточенность души, помышляющей только о Боге. В восточной аскетике очень резко выражен эстетический мотив, и это особенно оттеняет свободу любви.

Подвиг христианский рождается из любви и осуществляется через послушание или покорность воле Божией. «Да будет воля Твоя!» Это – последняя мера любви. Ибо покорность должна преобразиться в преданность, в свободное согласование воли, – иначе сказать, собственная воля должна возвыситься до совпадения с волею Божией. Такое совпадение и будет осуществлением подлинной воли, богообразной и чистой воли человека, – будет «исправлением произволения». Так послушание раскрывается в чистоту. Чистота есть, во-первых, отрицательное понятие: чистота от мира и от злого в мире, свобода от страстей, от вовлеченности в мир с его кружением и заботами, с его суетой. Но, во-вторых, это – и положительное понятие: оно означает собирание и собранность души, ее трезвенность и цельность. Иначе сказать, ее внутренний мир и покой, верную иерархию ценностей и душевных движений. В пределе – сосредоточенность души в мысли о Боге, в стремлении к Нему. И это возможно снова через любовь. Так послушание совпадает с чистотой, и все одушевляется любовью. Это и есть «праведность», причастие Правде, – или добродетель. В ней осуществляется человеком его подлинный, нормальный лик, – с помощью Божией. Эту черту – праведность или добродетель, мы и чтим, прежде всего, как святость. И в святых видим праведников и угодников, – угодников Божиих, то есть исполнителей воли Божией. Но, прежде всего – носителей любви. Ибо, как говорил апостол, «любовь есть совокупность совершенства» (Кол.3:14), – и «святость, и непорочность» открываются именно в любви (ср. Еф.1:4).

Здесь нужно подчеркнуть: святость не есть героизм; и вообще, святость не исчерпывается нравственными чертами. И в святых мы чтим не только героев, героев воли и дела, но – подвижников; и, прежде всего, чтим в них явление и вселение Духа. В их подвиге чтим стяжание Духа. Харизматический момент оказывается первым и решающим. Аскетический – имеет характер служебный, поскольку является свидетельством

любви к Богу и преданности Его воле. Однако, подвиг есть только путь или вместилище освящения, но не его фактор. Основное – в веянии Духа, в явлении благодати. Не силою подвига, но силою благодати освящается душа и весь состав человека.

И с этим связано то, что непрерывная молитвенность есть основной момент «праведной» жизни. Молитвенность или непрестанная молитва состоит, по отеческому определению, «в произволении души и в доброделании». Это – непрестанная память о Боге, некое бодрствование пред лицом Божиим, неизменная обращенность души к Нему, – как бы, постоянное «собеседование» с Богом. «Всякая беседа, совершаемая втайне, всякое попечение доброго ума о Боге, всякое размышление духовное включается в определение молитвы и называется этим именем», – говорит преп. Исаак Сирий. Молитва свидетельствует о любви, она есть плод любви, – «никогда не насыщается молитвою, кто пламенеет любовью», – замечает св. Григорий Нисский. И, наоборот, молитвою воспламеняется любовь, и открываются все новые основания любить Бога. Можно сказать, молитва есть некое таинство, – ибо в подлинной молитве действует Дух Святой. По апостольскому слову, «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим.8:26)... В молитве есть ступени, и молитва многообразна, – слагается из хвалы, и благодарений, и прошений. Но для молитвы существеннее всего внутренняя раскрытость, искреннее благоволение. Молитва должна быть возможно широкой, ибо мера ее – во всеобъемлющей любви Божией. Молитва должна свидетельствовать о полноте любви, – о любви к ближним, без которой неподлинна и любовь к Богу. Ибо, «кто не любит брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит», – говорил апостол (1Ин.4:20). О радостном универсализме совершенной любви замечательно рассказал преп. Исаак Сирий – «Сердце милующее» говорит о всякой твари, – и потому «и о бессловесных, и о врагах истины, и о вредящих ему ежечасно приносит молитву, чтобы и они очистились и сохранились; а также и об естестве

пресмыкающихся молится с великою жалостью, возбуждаемой в сердце его без меры, по уподоблению в том Богу...» Ибо мера молитвенной любви – в Крестной молитве Спасителя за распинающих... Эту молитвенность мы чтим в святых, как свидетельство их любви и предстояния пред Богом, – чтим их, как молитвенников и предстателей за мир... «Не разлучены с нами преподобные отцы, – говорил преп. Ефрем Сирин, – ибо всегда с нами любовь; не будем отлучать их от себя, как чуждых нам, потому что всегда молятся они о наших грехопадениях».

Так, любовь к Богу раскрывается в любовь к ближним: это – две стороны единой христианской любви. «По тому узнают все, что вы – Мои ученики, если будете любовь иметь между собою...» (Ин.13:35). Эта любовь выражается, прежде всего, во взаимных отношениях между христианами. Верующие во Христа суть «братья» друг для друга, и должны быть связаны между собою «братолюбием»... «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, рожден от Бога, – говорит апостол, – и всякий, кто любит Родившего, любит рожденного от Него...» (1Ин.5:1). Христианство есть некое великое «братство» во Христе, – не может быть обособленного, замкнутого христианского пути. Христианство есть Церковь, т. е. некое кафолическое единство и общение, – прежде всего, «единство духа в союзе мира» (Еф.4:3). И в этом «общем», или «кафолическом», строе христианской жизни отображается всеобъемлющая любовь Божия. Вся жизнь христианская должна быть «общею жизнью», жизнью сообща... С особою силой выражен этот мотив в духовной аскетике, более всего у св. Василия Великого и затем у преп. Феодора Студита. Выше уединенного подвига стоит подвиг совместный, – и только он в точности соответствует идее Церкви, как органического тела Христова. Идеальным прообразом здесь является первохристианское общение, общение во всем... «Господь требует от нас и желает именно общежития (киновии), к которому нас и призвал», – говорит преп. Феодор Студит. И показывает это примером Своих двенадцати учеников, образовавших некое братство. Сам Спаситель «избрал на земле не пустынное, не столпническое и не какое подобное житие, но закон и правило послушания», – и

пришел «послужить» людям (Мф.20:28)... «Вот Я среди вас, как служащий»... (Лк.22:27)... Только в общей жизни вполне осуществима заповедь любви. И дана она не одному, но многим и всем... «Будьте братолюбивы друг к другу, с нежностью» (Рим.12:10), – эту апостольскую заповедь напоминает св. Василий Великий и объясняет, что под этой «нежностью» нужно разуместь высшую степень дружбы, достигающей пламенного расположения и влечения друг к другу... Таков закон внутренней христианской жизни... И это – не простая симпатия, не естественное или органическое влечение, но, именно, подвиг. Ибо, во-первых, такая любовь требует самоотречения или самозабвения, – любить ближнего, как самого себя, значит не только отождествлять другого с собою, уравнивать его с собою, но и видеть себя именно в другом, в друге, а не в самом себе. В этом и есть смысл дружбы: друг есть другое «Я», и притом – «Я» предпочитаемое. По отеческому объяснению, именно в христианстве закон дружбы достигает своей полноты... «любимый для любящего есть то же, что он сам», – говорил Златоуст. И – более, чем он сам. Во-вторых, христианская любовь видит в ближнем брата, созданного по «образу Божию», видит в нем именно «образ Божий», видит в «каждом из братий сих меньших» самого Христа. В этом – подлинная мистика «любви к ближнему»... И это братство во Христе не ограничивается единством веры, единством крещального братотворения, – для христианина ближним является не только израильтянин, но и самарянин. Ближним является во Христе каждый, ради кого приходил Спаситель, ради кого Он пострадал и умер, за кого Он молился, – а молился Он, предавая дух на Кресте, за распинавших Его, как за не ведавших, что творят... Христовой меры любовь к ближнему достигает тогда, когда она возрастает в любовь и к врагам, и к ненавидящим, и обидящим (Мф.5:44). Ибо любить любящих – невеликое дело; так поступают и грешники, и мытари (Лк.6:32,33; ср. Мф.5:46,47). Иначе сказать, любовь христианская должна быть бескорыстной и как бы беспричинною, не искать для себя причин и оснований. Христианин должен любить ближнего потому, что иначе он сам внутренне не может к нему относиться. То есть, он сам должен

стать любовью, и любовь будет из него источаться, как из преисполненного источника... В этом – мера богоподобной любви. Отец Небесный равно благодворит и праведным, и неправедным, и добрым, и злым, – потому что Он благ и есть Благо, и всякое действие Божие есть благодеяние и благодать. И уже дело грешника, что он опалается любовью Божией, как гневом... Вот почему, кто притязает любить Бога и не любит брата, лжет... Он не познал, не знает Бога, – ибо «Бог есть любовь». И Бог не ждет, чтобы Его возлюбили, – «в том любовь, что не мы возлюбили Бога, а Он возлюбил нас» (1Ин.4:19,20,8,10). В этой любви к ближнему, поднимающейся до богоподобия, совершается очищение и освящение сердца. В такой любви веет Дух Святой. И такую любовь мы чтим в праведниках и угодниках Божиих, «возжигаемых любовью Духа», по выражению преп. Макария Египетского.

Эта любовь сказывается, прежде всего, в молитве, в молитвенной памяти о всех, в горении сердца, томящегося чужим грехом, как отчуждением братьев от любви Божией, стремящегося «приобрести брата своего» (ср. Мф.18:15), – «ибо нет воли Отца вашего Небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф.18:14). Молитва есть первое дело любви, но не единственное. Любовь источается в милосердие. И Господь призывает к делам милосердия и любви. В делах милосердия человеческий подвиг вновь простирается к богоподобию. Ибо Бог милосерд, и кто достигает милосердия, сам становится причастником Божественного милосердия. Потому отцы видели в милости великий подвиг и почесть. Златоуст подчеркивал, что в своей беседе о Страшном Суде Господь ублажает именно милостивых, – «и вот что, заметь, удивительно, ни о какой добродетели Он не упоминает, кроме дел милостыни... ибо все добродетели ниже милосердия». И можно говорить о христианской мистике милосердия. Это не простая сердечная отзывчивость или доброта. Ибо христианская милость должна видеть в нуждающемся и страждущем Самого Христа. Так прямо и звучат евангельские слова, слова Самого Господа: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; и жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и приняли Меня... Ибо, так как вы сделали это

одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф.25:35,40). В таком смысле и объясняли эти слова Господа древние отцы. «Христос не ограничился только смертью и крестом, – говорил св. Иоанн Златоуст, – но благоволил сделаться нищим, странником, бесприютным, нагим, быть заключенным в темницу, терпеть болезнь, чтобы привлечь тебя к Себе. Если не воздаешь Мне за то, что Я страдал за тебя, – говорит Он, – то сжался надо Мною ради нищеты... Склонись милостию, хотя бы к самому естеству, видя Меня нагим, и вспомни о той наготе, которую Я терпел за тебя на кресте. А если не хочешь вспомнить о ней, представь наготу, какую терплю Я в лице нищих... Хотя Я избавил тебя от самых тяжелых уз, но для Меня достаточно и того, если ты захочешь увидеть Меня связанного»... Это значит, что Сам Христос скорбит о всякой нужде человеческой, приемлет ее на Себя, – и увидеть в ближнем Христа, значит стать причастником Его спасительной и милосердующей любви. Это значит – войти в дух и разум Его спасительного дела. В святых мы чтим их великое милосердие; мы чтим их как милостивцев... В милосердии веет Дух, подающий освящение.

Так, в святости человеческой мы видим и чтим явление любви, – не столько волевой героизм, сколько интимное движение сердца, загорающегося нераздельной любовью к Богу во Христе и потому пламенеющего такою же любовью к миру, какие открылись в явлении Сына человеческого. И это есть осуществление смысла человеческого бытия. Это – субъективная сторона святости. Но в последнем смысле мы чтим не человеческий подвиг, а силу Божию, открывающуюся через него, – мы чтим явление Духа Святого, освящающего и животворящего. В святых мы чтим «изобразившегося Христа» (ср. Гал.4:19). Мы чтим в них «исполнение» Церкви, «исполнение» Христово (ср. Еф.1:23), – Царствие Божие, приходящее в силу, – т. е. чтим в них Христа. Как говорил преп. Иоанн Дамаскин, «должно почитать святых, как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих..., потому что они по собственному расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище сердца и, приобщившись Его, стали по благодати тем,

что Он по естеству»... Иначе сказать, мы чтим в них «обожение» человеческого естества, Божие о них благоволение. Церковь узнает святых в своем составе, в своей среде, – и склоняется пред знамениями Духа. Святых Бог прославляет, – это некое слово Бога к человеку. И человек отвечает на это прославлением Бога. Бог являет угодников Своих, Церковь узнает это и приемлет, свидетельствует о Божией воле. «Дивен Бог во святых Своих»...

В жизни христианской есть ступени, и в праведниках мы чтим преуспевших, – «подвигом добрым подвизался», говорил о себе апостол (2Тим.4:8). Но это – общий подвиг, к которому каждый призван: «на сие самое создал нас Бог, и дал нам залог Духа» (2Кор.5:5). Одно и то же «призвание» обращено к каждому, – призвание к вечной жизни (1Тим.6:12), призвание в Божие Царство и славу (1Фес.1:12)... Иначе – призвание к святости или к освящению, к соединению со Христом, к жизни во Христе. Есть *единый* идеал христианской жизни, – есть *ступени* в его осуществлении, но нет *разных* идеалов или задач. В этом и заключается максимализм христианских заповедей, – «по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках» (1Пет.1:15). И речь идет не о том, что каждый должен творить те же, и определенные дела, совершать определенные подвиги, – важнее внутреннее стремление, дух, а не форма подвига. «Достигайте любви» (1Кор.14:1), и она раскроется в делах. Христианин должен быть максималистом в своих упованиях. – ибо должен жить во Христе, быть членом Христовым. И это упование он должен оправдать делом своей жизни, – чтобы вместить и усвоить подаваемую ему благодать и воистину «стать сообразным» Воплотившемуся Слову (Рим.8:29). И это – единственная цель и единственный смысл жизни.

Человек создан Богом в жилище Его святой славы, чтобы являть Бога в делах своих, в самом себе. «Так да светит ваш свет перед людьми, чтобы видели добрые дела ваши и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф.5:16). У каждого – свой путь, но все пути – к единой цели, к жизни в Боге. Для этого благоволил Бог о создании человека.

Да будет воля Твоя!...

Христианин в церкви

Запись доклада на летнем съезде РСХД

Печатается по изданию: Вестник РСХД. № 4. Апрель. 1933. С. 7–14.

Нельзя быть христианином в одиночестве, нельзя спастись врозь. *Unus christianus, nullus christianus.* Не может быть одиноких христиан. Ибо быть христианином значит быть в *соборности*, т. е. быть в Церкви. Ибо христианство есть Церковь, и спасение есть именно самая Церковь. «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; *но никто один не спасается.* Спасаящийся же спасается в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами» (слова Хомякова)... Христос пришел в мир не к разделенным и разъединенным людям, не к рассеянным овцам стада. Он пришел спасти всех, все человечество, – пришел исполнить и восстановить *весь род человеческий*, и «возглавить» его в Себе. Он пришел *создать Церковь Свою* на земле. И только в Церкви можно быть со Христом. Ибо Христос *только* в Церкви, которая и есть *"тело Его"*. Церковь есть Христос, как Он пребывает в мире, после Вознесения... Церковь есть первая и первичная действительность христианского бытия и жизни... Христианство не есть только некое учение, которое можно было бы «узнать» и «принять» как-то извне, – и не только система «заповедей», которые нужно исполнить. Не только «образ мыслей», и не только «образ действий». Недостаточно «знать» и «поступать». Христианином нужно *стать и быть*... Слишком мало «иметь христианские взгляды», или убеждения, или «христианское мировоззрение», – мало «вести» себя по-христиански. Христианином нужно именно *быть*... Христианство есть Жизнь, новая и вечная Жизнь. *И в эту Жизнь нужно родиться*... Христианское бытие начинается именно этим вторым рождением, «волею и Духом», в крещальной купели. Крещение есть рождение от Духа Свята и о Христе Спасителе, – рождение *во Христе*. И рождение *в Церковь*, и в Церкви, – «единым Духом мы все крестились во единое тело» (1Кор.12:13)...

Спасаемся мы в крещальной купели, – мало еще уверовать, необходимо креститься. И спасение совершается не силой веры, но действием благодати, – не через веру, но и не без веры... Символика крещения есть символика смерти и погребения, символика соумирания и спогребения со Христом, – и со-воскресения с Ним и в Нем... Отречение от мира и от всего, что в мире, и что есть похоть и страсть. И сочетание со Христом, «облечение» во Христа, и «обещание» Ему. В этом смысл крещальных отречений и обетов, в этом смысл всего крещального таинства. И завершается оно «печатью дара Духа Святаго»... Это есть возрождение и «пакибытие» человека – «палингенесия». Рождение в «духовную жизнь»... Весь смысл христианского подвига – в *стяжании Духа*. И только это и есть главное и подлинное в христианской жизни, та «благая часть, которая не отнимается», «единственно нужная», ради чего и все прочее прилагается. Вне «стяжания Духа» вообще нет христианской жизни. Только «духовная» жизнь есть христианская жизнь, только *жизнь в Духе*... Дух есть Дух Жизни, источник и податель Жизни, – Дух Животворящий. И живет Он в Церкви, есть ее оживотворяющее дыхание. Дышит в таинствах Церкви. И в таинствах приемлется... В «помазании» Духом Животворящим мы соединяемся и облакаемся во Христа... Средоточие и полнота Церкви – в Евхаристии. «Это последнее таинство. Нельзя простираться далее, нельзя приложить большего» (Николай Кавасила)... И в литургическом опыте мы ясно видим всю немощь и недостаточность и наших «убеждений», и самого «вдохновения», и самих «добрых дел», – все это есть человеческое и остается только человеческим, «слишком человеческим». Но в таинствах отверзается небо – открывается Божественная полнота. Всякое таинство есть некая «теофания», есть Богоявление, нисхождение и снисхождение Божие, и встреча с Богом. Всякое таинство есть «*небесная врата*», – путь благодати и путь человека... «Священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному... Сидящий горé с Отцем в этот час объемлется руками всех и дает Себя осязать и воспринимать всем желающим. Это и делают все очами веры» (Златоуст, «О

священстве», 3)... Не только Богоявление, но и новое соединение со Христом, в общении Его плоти и крови... С духовной бдительностью и вниманием нужно каждый раз перечитывать «правило» или «последование ко святому причащению», чтобы войти и все снова входить в этот страшный и таинственный реализм Евхаристии. Ведь это есть Тайная Вечеря, и мы на ней среди апостолов, и причащаемся из рук самого Господа... *«Трепещу, приемля огонь, да не опалюся, яко воск и яко трава. Оле страшного таинства. Оле благоутробия Божия. Како Божественного тела и крове брание причащаюся и нетленен сотворяюся»* (Канон, 8.3)... И еще из молитвы преп. Симеона. *«Истинно слово всяко владыки и Бога моего: Божественных бо причащайся и Боготворящих благодатей, не убо есмь един, но с Тобою, Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир. Да убо не един пребуду, кроме Тебе, Живодавца, дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения миру... Но милостию сострастия тепле кающихся, и чистиши, и светлиши, и света Твоего твориши причастники, общники Божества твоего соделоваяй независтно. И странное и ангелом, и человеческим мыслем, беседуеши им многажды, якоже другом Твоим истинным»* (молитва седьмая)... И предел Евхаристии в том, чтобы и о каждом сбылось, и можно было повторить апостольское признание: «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20). И для этого нужно возжелать уже не жить больше о себе, но отречься... Для многих апостольское свидетельство о Церкви, как «теле Христовом», стало только поэтической метафорой, которой пугливое сознание и смущенная совесть, и не хотят возвратить всю полноту непосредственного смысла. И в этом неведении мы мало понимаем, что совершается в нас и с нами в таинственном кругу Церкви... Церковь есть тело Христово, а не только так именуется... Церковь есть тело Христово, и питается, и оживотворяется Его пречистою Кровию, которая во спасение мира таинственно обращается в благодатных сосудах и тканях церковного тела... И в Церкви, именно в причастии единой чаши, в единстве Тела и Крови, мы все воссоединяемся между

собою, находим друг друга, вновь самосознаем себя братьями и ближними, – как «сотелесные» и «единокровные» самому Христу (об этом с особенной силой у св. Кирилла Александрийского, в объяснении на Евангелие от Иоанна)... «И указывается Церковь Тайнами не как символами, но как, по слову Господа, виноградной лозою указуются отрасли. Ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним... Ибо верные, через сию кровь, уже живут жизнью во Христе, истинно соединены с тем Главою и облечены сим телом» (Кавасила)... Жить в Церкви и значит вращаться в эту таинственную, но подлинную действительность Тела Христова, – жить, как член этого тела... Жить в Церкви значит нечто несоизмеримое и большее, чем только помнить и хранить «постановления» и «заветы» Церкви. Ветхий Завет кончился. Закон преобразился пришествием Благодати, нет разных пределов в христианском подвиге. Все призваны к одному, и дана единая и недробимая заповедь: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» (Мф.5:48). Это было сказано ко всем, на горе блаженств, в начале проповеди. Это есть первое и начальное, – начинать необходимо именно с этого сознания, что нет другого и меньшего задания для человека, как «уподобиться Богу». В этом исполнение того сыновства, которое для нас начинается в крещении, в «купели усыновления». И в меру этого «уподобления» возрастает и наше дерзновение призывать Бога и именовать Его, как Отца нашего... Нет двух путей и нет двух целей – для совершенных и для несовершенных. Нельзя разделить и разграничить «заповеди» и «советы». Есть различие и разнообразие *типов* христианской жизни, но во всех типах остается единая цель. И это – высшая цель. Самое опасное – в лжесмирении обречь себя на некое полухристианство, и двусмысленно освобождать себя от многих обязанностей и заповедей. Единственное и самое важное – жить во Христе и быть с Ним. Да, это – путь и предел святости. Но к святости призваны все, и только в

святости спасение. Святость не есть какой-то особый венец, предназначенный «для немногих». Это есть общее христианское призвание. Да – для преуспевших. Но все призваны и должны преуспевать и преуспеть, чтобы войти в радость Господа Своего. Во всяком случае, необходимо переступить за порог брачного чертога, и для того нужно облечься в брачную одежду и иметь светильник полон елеем и горящий, – *«да не смерти предана будеши и Царствия вне затворишися»*. И, если кто в своей жизни никогда и не входил в брачный чертог, в том и не было христианской жизни.

Христианство есть отречение от мира, но не отрицание мира. Отречение от того, что в мире, от зла и соблазна, но ради спасения и сохранения того, что в мире от творчества Божия. Потому и нет неизбежности в уходе из мира, чтобы быть христианином. Христианином можно быть и в миру. И в миру выполним весь максимализм христианских заповедей, вся полнота христианского дела. Первохристианский подвиг был подвиг в миру – подвиг апостольский, подвиг благовестия и подвиг мученический. И первая система аскетических предписаний была сформулирована для жизни в миру, среди мира, не в одиночестве пустыни, – имею в виду Климента Александрийского (конец II века) и его образ совершенного христианина. Церковь ублажает кровь мучеников и венчается в ней, как в царственной багрянице. Но мученики умели не только умирать во Христе, но и жить во Христе. Они не бежали из мира, хотя и жили в миру, как не от мира сущие. Они жили в трудной и запутанной жизненной среде и обстановке, во всей двусмысленности языческой жизни и службы, и не торопились внешне выйти из нее. Мученичество есть для нас пример подвига среди мира. И этот подвиг в суете мира всегда остается возможен. Невозможность внешнего выхода из суеты не может быть обращена в повод снизить для себя задачу и ослабить подвиг. Скорее, напротив, в тишине пустыни меньше соблазнов. Однако, все это очень неточные критерии. Ибо главный источник соблазнов внутри. И в пустыню можно унести с собой целый мир суетных воспоминаний. И в житейской суете можно к ней духовно оглохнуть. Ибо главное – в избрании сердца. Если

кто действительно возлюбит Бога своего всем сердцем своим и сознает, что некуда ему больше идти, ибо у Господа глаголы вечной жизни, – ему и в миру уже не опасны приращения суеты... Важно, чтобы мы, не могущие выйти из мирского делания, поняли, что и для нас не смягчается абсолютизм и максимализм христианского подвига, что возможна и еще более необходима «духовная жизнь» и «умное делание» в миру... Церковь не только оазис в миру, но и подлинное утверждение мира... Нет общей и единой программы христианской жизни или деятельности для всех. У каждого в жизни своя неповторимая и неделимая «программа». И каждый ее должен узнать и разгадать, обрести ее в молчании и безмолвии молитвенного подвига. Это и значит найти самого себя. Понять о себе волю Божию, почувствовать над собою Его любовь и волю. И принять ее: «да будет воля Твоя»...

Христианский путь есть путь и подвиг молитвы. Это единственный путь к Богу. Молитва, в широком смысле и в своей предельной глубине, есть именно предстояние пред Богом. Предел молитвы – чтобы стала она непрестанной. Иначе сказать, – чтобы всегда бодрствовать и трезвиться, и в этом бдении стоять пред Богом. Конечно, это уже предел и вершина молитвы, и уже, собственно, не молитва, – «уже не молитвою молится ум» на таких высотах, как замечает преп. Исаак Сирин. Однако и на низших ступенях в молитве всего важнее именно эта обращенность или устремленность к Богу, этот ее теоцентризм. И всякий трепет пред Богом есть уже молитва. Не прошения есть главное в молитве. Просим на низших ступенях. А после вручаем свою жизнь Богу, Который лучше нашего знает, что нужно и полезно для нас, который и нас вразумляет в нашем искании и творчестве. Не о чем просить. Кто просит, как будто, не уверен, что получит без просьбы. И это было бы недостатком христианской надежды. На высотах подвига становится так очевидно, что все благое Бог уделяет в безмерности Своей любви. «И, молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что во многословии своем будут услышаны. Не уподобляйтесь им. Ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф.6:7,8). Не

так важно просить, сколько недрогнувшим сердцем верить и надеяться, что Бог не изгоняет приходящего к Нему. Это есть высшая верность... В меру духовного восхождения молитва становится все более молчаливой и односложной. Выше прошений – надежда и жертва хвалений. Еще выше – молчание пред Богом. Это уже есть предчувствие и «таинство будущего века» (слова преп. Исаака Сирина). Ибо сам Дух тогда глаголет и свидетельствует в сердце... Об этом и говорил сам Спаситель, устанавливая закон тайной молитвы. «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь, помолись Отцу твоему, который втайне» (Мф.6:6)... Здесь речь идет не только о внешнем уединении, но, всего больше, о внутреннем. О собирании души. О вхождении во внутреннюю клетку своего сердца. О бдении и откровении пред Богом. «Который в тайных», – ибо Бог живет в глубинах чистого и пламенного сердца, где Его и видят чистые.... Великие учителя молитвенного подвига всегда говорят прежде всего и больше всего об этой молитве, об этой тайне восхождения каждой души наедине с Богом... И возникает недоумение: не говорят ли они об отдельной, уединенной, одинокой душе... Нет, – ибо Бог есть любовь. И, чем ближе кто к Богу, чем неотступнее предстоит он пред Богом, тем напряженнее и в нем становится любовь. И любовь к ближним своим, ибо все с большей очевидностью созерцает он распятую любовь Спасителя, истекающую за всех. Уподобиться Христу нельзя иначе, как приобщившись Его сострадающей любви ко всякому человеку. Уподобиться Богу нельзя, не войдя в дух и в силу Его любви, не хотящей смерти для грешника, но обращения и жизни. Невозможно преуспевать в любви к Богу, и не возрастать тем больше в любви к ближнему. Ибо Бог есть самая Любовь, Любовь к ближним... И темой потаенной молитвы остается эта любовь. Достаточно вспомнить замечательное свидетельство преп. Исаака Сирина о тайне «милующего сердца»...

Однако есть и другая молитва. И здесь, напротив, отрицается уединение. «Истинно, также, говорю вам, что, если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где

двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф.18:19,20)... Здесь не только расширение молитвенного кругозора, но именно *общение в молитве*... И здесь не простая двойственность в молитве, и не только удвоение... Здесь есть некий антиномизм в молитве. И он только повторяет общий антиномизм христианского подвига и делания, вообще, поляризованного в противоположности «отшельничества» и «общежития». Уйти из среды человеческой в затвор или в пустыню, чтобы там предстоять Богу в безмолвном трепете и радости, и входить, и вникать в Его неисчерпаемую любовь к миру, и в молчании молитвы загораться этой любовью, и воспламеняться в ней до нестерпимо-жгучей тоски о всякой твари, страждущей в неведении и грехе... Или остаться в миру, чтобы в нем «согласиться» о имени Христовом, и стяжать от Него дар «общей и согласной молитвы», которая только о Христе и возможна. Остаться с людьми, и стремиться «совместно» осуществить истину Христову... Здесь два пути, здесь две правды... И эти две правды так трудно слить и пережить в их неделимом единстве... Не следует смягчать натяжение между этими двумя путями... Высшее в христианской жизни есть Евхаристия, этот торжествующий собор, – Христос в братии Своей. И от этого высшего, в каком-то неведомом смирении и уничижении, отшельники уходят и отделяются, точно обособляются. В этом есть что-то неведомое. И эта уединенная молитва на высотах своих становится соборной не только по теме своей, но еще и потому, что сама личность духоносного молитвенника расширяется. И наедине он уже не одинок. Ибо он со Христом, и через Него в соборности Церкви. Молитва преп. Серафима на вержении камня не менее соборна, чем наша храмовая молитва, – но более соборна... Уединение может стать соблазном и опасностью, когда отравляется аристократической брезгливостью, психологизмом, когда братья и ближние начинают мешать в молитве, когда одолевает эгоцентризм и эгоцентрическая самовлюбленность, когда храм кажется слишком шумным и общенародным. Это есть мнимое отшельничество, мнимый затвор. Или, если угодно, и подлинный затвор, – но не наедине с Богом, но наедине с

самим собою, без Бога, – и Бог не зрит в самолюбивые души, брезгующие о братолюбии... Но есть соблазны и опасности и в «общественном богослужении». И, во-первых, иногда возникает мысль: да нужна ли личная молитва, в клети сердца и в клети дома своего, если бываешь в храме, и на крыльях общей молитвы уносишься в небесный океан. Нужна ли после этого еще немощная отдельная молитва... Здесь снова недоразумение и подмена... Без личного напряжения и собирания нельзя и «согласиться» в соборной молитве, которая срастается именно из личных молитв... «Согласиться» в молитве не значит только заразиться общим настроением. Согласие в молитве не есть единство настроения... Этот эстетический психологизм есть упадок молитвенной трезвости и реализма. Для него противоядием нужно с понуждением употребить келейные упражнения, умное делание, «молитву Иисусову», – нужно научиться бодрствовать и трезвиться. Без этого «соборная молитва» непосильна, и немощный брат отравляется ею, и еще радуется о своем отравлении. Потому и положено к Евхаристии готовиться в покаянном искусе, – не только для того, чтобы получить очищение и разрешение грехов, – но еще и для того, чтобы в покаянии собрать свою душу, помыслы и чувства, и стяжать способность молиться *«едиными усты и единым сердцем»*. В соборной молитве не нужно теряться, – нужно радоваться о расширении своей личности, а не об утрате ее... И есть другой соблазн в общественной молитве: соблазн обрядового благочестия. Иногда Типикон заслоняет самую аскезу. Всего более опасен не грубый законнический ритуализм, рабская запуганность дисциплинарными предписаниями устава, когда даже не остается времени для молитвенной свободы. Гораздо опаснее эстетический ритуализм. Типикон не так опасен в руках начетчика, как в руках эстета. Всего опаснее разложить богослужение в артистические ритмы переживаний. Это будет прямым покушением на лице человека... И здесь снова вскрывается та же антиномия... Подобаает блюсти благолепие храма и украшать его... Художественная строгость уставной службы, песнословие, богатство лампад, дым кадильный, лики

святых икон, – в этом бесспорная религиозная ценность и красота. Это уже некое предварение преображаемого мира... И, однако, есть другой полюс. Великие подвижники часто не любили пышных и рукотворных храмов, драгоценных сосудов и облачений, богатства лампад... На Руси преп. Сергей, еще более преп. Нил Сорский... Им больше по сердцу было служить Богу в бедности и скудости, в простоте, распространяя неимение и смирение на самые храмы... А в древней Церкви таков был Златоуст. Его нужно читать и перечитывать. Сейчас достаточно одной цитаты. «Церковь не для того, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро, – она есть торжествующий собор ангелов... Не серебряная тогда была трапеза, и не из золотого сосуда Христос преподавал питье, – кровь Свою ученикам... Хочешь почтить тело Христова? Не презирай, когда видишь Христа нагим... Что пользы, если трапеза Христова полна золотых сосудов, а сам Христос томится голодом... Ты делаешь золотую чашу, но не подаешь в чаше студеной воды»... Так Златоуст говорил не однажды. И эти слова звучат каким-то торжественным ограничением всего благолепия христианских храмов, – не только в их роскоши и богатстве, но и в самой их рукотворной красоте... Во всяком случае, еще важнее красота нерукотворного храма – каждой души христианской... Неверно опрощать слова Златоуста в филантропическую и моралистическую максиму... И есть своя неснимаемая правда в храмосоздательстве... Но есть и предел для этого все же *только рукотворимого* делания... И опасно становится, когда слишком много рукотворится... Не пристращается ли душа к этим вещным символам и подобиям больше допустимой меры...

В личной жизни и в личном правиле жизни нужно найти свою личную меру, – и совместить в цельности подвига и келейное безмолвие, и торжество соборных песнословий. Путь всегда среди опасностей. Есть опасность уединиться в сектантском умилении и одиночестве, в нетрезвости самолюбования. И есть опасность настолько потеряться и раствориться в коллективе церковном (что есть частая пародия неудавшейся соборности), что утратится и самое умение предстоять Богу в личном ответственном искусе... И то же

можно сказать и о жизненном пути вообще... Здесь по-прежнему стоит непримиренное недоумение о «личном спасении» и «общественном делании»... Это очень не новое недоумение. Мы найдем его в древних житиях и патериках. Одни бегали от людей, чтобы спастись. Другие искали людей, чтобы было кому помочь и послужить. Одни строили здесь Град Божий, чтобы уже сейчас райскими цветами поросла Божья земля. И другие помнили и напоминали, что *только Грядущего взыскуем*. Снова два пути: путь творчества и путь бдения... Каждый разрешает эти недоумения в подвиге жизни и разумения... И на известном уровне духовной жизни в противоречиях открывается созвучие... Да, ждем Второго Пришествия, и для него собираем елей, и стоим наготове с препоясанными чреслами и с горящими свечами... Но ждем в бдении, не в безделии... Не строим здесь пребывающего Града. Но уже дано собирать нерукотворные и живые камни для Грядущего... И самое делание в миру уже становится новой пустыней... А высшая правда – в любви. Это есть превосходнейший путь...

«От Рождества Христова»

Печатается по изданию: Сергиевские листки. №2 11/12 (85–86). 1934. С. 2–4.

Счисление годов «от Рождества Христова» для многих давно уже стало только привычной условностью. Редко кто действительно чувствует и помнит, от какого великого «потрясения» ведем мы наше летосчисление, должны вести мы наш исторический счет. Есть в этом немощь нашего нечувствия и неведения... В старину же так прямо и обозначали время *от воплощения Бога Слова*... То значит – живем мы уже в обновленном и искупленном мире, уже в «царстве благодати», и счисляем годы уже «*новой твари*»... Самое время тем уже знаменовано, уже освящено, озарено и высветлено тем вечным Светом, которого тьма не объяла... Ибо во времени уже действует тайна спасения... «*С нами Бог*», – с того таинственного дня, с той таинственной Вифлеемской ночи... «*С нами*» – в новом и превосходнейшем смысле. «*Бог явился во плоти*» (Тим.3:16). И оттоле поклоняемся Богу, «*сшедшему с небес*»... Во исполнение времен Бог посылает в мир Сына Своего, рождаемого от жены (Гал.4:4). «*Сын Бога сын Девы бывает*»... В этом залог и начаток нашего спасения, залог и источник жизни вечной. И о том веселится небесная и радуются земная, – об этой тайне Богочеловечества, об этой славе Божественного Воплощения... Тогда началось и открылось воистину «*лето Господне приятно*», – и открылось внутри самой истории, в смирении и уничижении простой жизни... Звезда Завета вечного остановилась и горит над Вифлеемским вертепом... И уничтожение вертепа свидетельствует, что открылось тогда царствие *не от мира сего*... То сбылось и случилось *тогда* – во дни Ирода царя, и в Вифлееме иудейском... Но это «тогда» есть и некое, и непременное, и непреложное «*ныне*»... Ибо то было именно *начало*, именно *нового*... Тогда началась евангельская история, открылся тогда *Новый Завет*... Пророчества сбылись, ожидания разрешились, обетование исполнилось... «*И вселися в ны*» (Ин.1:14)... И то

Божественное нисхождение не есть только снисхождение Божие, но еще и *явление славы*. Тогда естество человеческое исцелено было и уврачевано, через это неизреченное Божественное восприятие, и вновь введено в общение Жизни Присносущной. И восстановилось тогда круговращение благодати, прегражденное в падшем мире грехом... *«Небо и земля днесь совокупишася, рождшуся Христу: днесь Бога на землю прииде, и человек на небеса взыде»*... Отныне человеческое естество нераздельно и неразлучно сообщено с Божеством, в неприкосновенном единстве ипостаси Воплощенного Слова. Все стало оттоле новым... Так исполнилось превечное таинство и совет Любви Божественной. *«Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и всякого возникновения тварного мира неизреченно имел о нем тот преблагий совет, чтобы самому Ему непреложно соединиться с естеством человеческим через истинное единство по ипостаси, и с Собою неизменно соединить естество человеческое, – так, чтобы Самому стать человеком, как знает Сам, и человека сделать, через соединение с Собою, богом»*. Так говорил о предвечном совете Божиим преп. Максим Исповедник... Бог созидает мир и открывается, чтобы в этом мире стать человеком. И человек затем созидается, чтобы Бог стал человеком, и через то человек был обожен. Или, как говорил еще св. Ириней Лионский, *«Сын Божий затем и стал сыном человеческим, чтобы и человек стал сыном Божиим»*... Это сбылось. И в таинстве Рождества Христова уже предобразуется основание Церкви, *«яже есть тело Его»* (Еф.1:23), – *"полнота"* или *"исполнение"* Воплощенного Слова... Но, вот, путь от Вифлеема к Сионской границе долог, и ведет он через Гефсиманию и Голгофу. И в самом Вифлееме новорожденному Богомладенцу волхвы с востока приносят погребальные дары... *«Днесь Бог звездою волхвы в поклонение приводит, провозвещая свое тридневное погребение, яко в злате, и смирне, и Ливане»*... И не обагрется ли почти что самый порог Вифлеемской пещеры кровью младенцев, Христа ради избиваемых, кровью первомученической и невинной... К самому

Вифлеему простираются ищущие души Его... Так таинственно уже предваряется Слово Крестное... Господь и рождается ради этого часа Крестного. *«Сего ради приидох на час сей»* (Ин.12:27)... Господь *рождается на смерть и пропятие, рождается ради смерти...* «Для принятия смерти имел Он тело», – говорит св. Афанасий Великий. «И не по причине рождения приключилась смерть, но, напротив – ради смерти воспринято было и рождение», – вторит ему св. Григорий Нисский... И через вольную страсть и смерть претворяется Рождественская радость в Воскресную, – в Пасхальную радость... То вторая и высшая победа Жизни... В самом Рождестве Христовом *«побеждается естества чин»*. И не столько освящается «естественное» рождение, сколько показуется и преобразуется высшее. *«И чудесе рождества твоего сказати язык не может»*... То тайна девственного рождения, – от Духа Свята...

В Рождестве Христовом открывается не только слава Богочеловечества, но еще и *тайна Богоматеринства*... О тайне Божественного Воплощения свидетельствует Церковь в очень четких и требовательных словах. И нас призывает к ответственной твердости и точности вероизъявлений... Великим именем *«Богородицы»* свидетельствует Церковь о славе Боговоплощения, о славе Единородного, тогда Рожденного от Девы, по человечеству. Как говорит преп. Иоанн Дамаскин, *«это имя содержит все таинство домостроительства»*... И тем самым свидетельствует о единстве Богочеловеческого лика. Двойство естеств мы созерцаем в нераздельном и неразлучном единстве, внутри неделимой ипостаси Воплощенного Слова. И об Одном и Едином скажется обое, – и слава, и уничижение... *«Ибо, если родившая – Богородица, то Рожденный от Нее – непременно Бог, но, непременно, и человек. Ибо, как от жены мог бы родиться Бог, имеющий бытие прежде веков, если бы Он не соделался человеком!»*... Недоразумеваемая тайна Богоматеринства не исчерпывается одним рождением, как телесным рождением не исчерпывается и естественное материнство. Исполнение материнства – в любви, и в любви жертвенной. В этой любви размыкается косная самость сердца,

ради рожденного. В ней предпоказан естественный прообраз любви к другому или ближнему. *Как к самому себе.* В своей глубине и в своем исполнении материнство имеет *духовный* смысл, не только телесный... И вся эта правда естественного материнства включена и превзойдена в несказуемом и девственном Богоматеринстве... И эта любовь Благодатной к Рожденному от Нее не может быть преходящей, ни замкнутой... В чистой любви Матери Божией нет ничего произвольного, ни случайного, нет никакого пристрастия... Эта любовь вмещает и включает Крест, сраспростирается искупительной любви Сына... Ведь нельзя любить Христа воистину, если не последовать Ему в Его Крестной любви, если с Ним и в Нем не полюбить весь род человеческий... Любовь Богоматери в том достигает исполнения, что становится *предстательством и покровом*... Имя матери всегда знаменует любовь... Тем более имя Матери Света... *«Много бо может моление матернее ко благосердию Владыки»*... В таинстве Воплощения открывается Любовь Божественная, снисходящая и низводящая в мир *мир и благоволение*. Но открывается и *любовь человеческая*, отвечающая в смирении и согласии на Откровение Божие... Так, тайна Рождества есть *слава любви*... В этом и радость Рождественского Откровения. «Если бы кто спросил, что мы чувствуем и чему поклоняемся, ответ готов – *мы чтим любовь*» (слова св. Григория Богослова). *«Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына своего Единородного дал есть, да всяк веруяй в он не погибнет, но имать живот вечный» (Ин.3:16)*... В этом тайна Рождества. И пред этой тайной любви склоняемся мы в эти дни священных воспоминаний, ее торествуем и песнословим. И вспоминаем не о том, что было, и прошло, и прешло, – но о том, *что сбылось и настало*... И настала *радость во веки*... Настало *в человецех благоволение*... И мы счисляем годы благодати... *Тако бо возлюби Бог мир*...

Тайна Фаворского света

Печатается по изданию: Сергиевские листки. № 3 (89). 1935. С. 2–7.

В истории духовной жизни есть свои приливы и отливы. И бывают эпохи и времена, когда как-то особенно изобилуют дарования, и не в меру подает их Бог, и явно носится бурное дыхание Духа. Так было в первые времена христианства, когда еще оставались в живых и блаженные самовидцы Слова. Так бывало не раз в истории пустынного и общежительного подвига. Так будет, веруем, и еще не раз... В XIV веке святая Гора Афонская переживает один из таких подъемов. То был некий новый опыт безмолвия и бдения духовного, и в нем вновь открылись дивные озарения нетленного света Фаворского... Возрождение и восстановление созерцательной жизни на Афоне в эти годы связано с именем преп. Григория Синаита. Он пришел на Святую Гору из обители св. Екатерины. Он нашел здесь только трех отшельников, отчасти занимавшихся умным деланием в уединении своего скита. Сперва преподобный поселился один, в безмолвной келии. Вскоре у него появились ученики и подражатели; созерцательное делание начали восстанавливать понемногу и в больших лаврах, и киновиях. В короткий срок это безмолвническое движение овладело Святою Горой почти вполне. Но оно перекинулось и дальше, в славянские земли. Сам преп. Григорий много путешествовал, проповедуя и основывая монастыри, – в Македонии им были основаны три великие лавры... Преп. Григорий учил хранению и трезвению ума, созерцанию, непрестанной и умной молитве. Сам он этому деланию научился у некоего отшельника на Крите, по имени Арсения... Нового по содержанию в этой проповеди и учении не было ничего. Это было восстановление и повторение заветов и преданий древнего подвига, преданий Синайского благочестия, заветов преп. Симеона и других древних. Это было учение о молитве и о стяжании Духа, прежде всего – о молитве Иисусовой... Есть трудный и долгий путь делания, путь заповедей или путь «практический». И нужно его проходить со

смирением, и пройти до конца. Однако, то есть только начало пути, только еще начало подвига. Подобаает ревновать о дарованиях высочайших. Созерцание или путь "теоретический" выше делания, выше и самой молитвы. Это ее предел, и начало большего... В самой молитве главное есть стяжание Духа. Многовидно действует Дух в молитве, и осязаемый знак Его содействия есть некая теплота сердечная... Всего важнее, чтобы пробудилось и ожило сердце, чтобы оно очистилось и освободилось от кружения помыслов, и установилось в чистом памятовании о Боге. Такая свобода от помыслов и есть *безмолвие*. Через молитву освобождается и ум, и прилепляется к Богу, в чистом ощущении или восприятии истины. Так достигается созерцание... И здесь новые ступени и новое восхождение. Только-очень немногие в этой уже жизни входят в эту таинственную «землю кротких», в эту блаженную землю чаяний и обетований. Это есть скиния уже будущего века... И на высотах подвига начинается некая «божественная беседа» души. Как воск тает в огне, объемлется светом, и сам становится светом, и разливается в пламени, точно некая жидкость, – так и душа, объемлемая божественным огнем благодати, сама воспламеняется и делается светозарной и самим светом, и уже не своею силой действует, но силою Духа. Внутренно это сочетается со смирением, ибо все достигнутое – не от собственного подвига, а втуне, от Божественного подаяния. Это и есть *дух кротости*... И вот, озаренная душа созерцает некий таинственный Божественный свет, – преп. Григорий называет это «преображением». В этом свете и вся тварь уже представляется световидной. Преп. Григорий знал то по опыту. Не у него одного только был такой опыт. И в этом опыте не было ничего нового или неслыханного. О таких озарениях и явлениях света многократно свидетельствует Писание. И еще у Моисея лицо просияло лучами с тех пор, как говорил с ним Бог, и он принужден был покрывалом умерять этот нестерпимый блеск (ср. [Исх.34:29–35](#))... «Свет был и явился Моисею во огне, когда видение сие опаляло, но не сжигало купину, чтобы и естество показать, и силу явить. Свет – и путеводившее Израиля в столпе огненном, и делавшее

приятною пустыню. Свет – восхитившее Илию на огненной колеснице, и не опалившее восхищаемого. Свет – облиставшее пастырей, когда довременный Свет соединился со временем. Свет – и та красота звезды, предшествовавшей в Вифлеем, чтобы и волхвам указать путь, и сопутствовать Свету, который превыше нас и соединился с нами. Свет – явленное ученикам на горе Божество, впрочем, нестерпимое для слабого зрения. Свет – облиставшее Павла видение и поражением очей уврачевавшее тьму душевную. Свет – и тамошняя светлость для очистившихся здесь, когда *праведницы просветятся яко солнце*, и станет Бог посреде их, богов и царей, распределяя и разделяя достоинство тамошнего блаженства». Так перечисляет эти библейские озарения уже св. Григорий Богослов (слово 40, на св. крещение)... И спрашивается: *что есть этот дивный и таинственный свет, и какова его природа...* Что означают эти видения и озарения, в которых созерцатели находят такую сладость и утешение... И что есть этот таинственный свет Фаворский, в сиянии которого Спаситель явился избранным ученикам среди огненных пророков Ветхого Завета... Об этом свете Фаворском св. Григорий говорит прямо: *«явленное ученикам на горе Божество»*. И в этом смысле свидетельствует и вся служба Преображения (стихиры, самогласны и канон принадлежат Иоанну и Косме). То был свет «неодержимый и незаходимый», «заря Божества», явление «Богосиянной плоти», «свет невестественного Божества». Это был *свет присносущный...* «Ныне видена быша апостолом невидимая Божества, во плоти на горе Фаворстей облиставша»... И вот, афонские подвижники и созерцатели утверждали, что и они в их опыте озаряются тем же Присносущным Светом, той же славой Фаворской... Вокруг этого опыта вспыхивает и завязывается долгий и мучительный спор, спор и о природе Фаворского Божоявления, и о смысле световидных, или светоносных видений в молитве. О дерзновении афонских подвижников многие соблазнялись, и, в особенности, люди западной или западной культуры, воспитанные уже в духе тогда расцветшей на римском Западе схоластической культуры, в частности, в духе философии Фомы Аквинского. Среди них

больше других выдвигался Варлаам из Калабрии, у которого впоследствии Петрарка учился греческому языку. Афонские созерцатели этим западникам казались не только простаками и простецами, но и грубыми суеверами, почти идолопоклонниками. Вспыхнувшая смута на долгие годы волнует всю восточную Церковь. Собирается ряд соборов, истинных и ложных... Спор решается богословским истолкованием светоносного опыта афонских созерцателей. В этом – богословский подвиг святителя Григория Паламы, святителя Фессалоникийского. И за этот подвиг чтит его Церковь, творя его память во вторую неделю великого поста...

Святитель Григорий родился в самом конце XIII века, в знатной и придворной семье. Систематическое словесно-философское образование он соединяет со строгим аскетическим искусом. В совсем юные годы удаляется он на Святую Гору, с ним одновременно уходят в монастырь и другие члены семьи. Подвизается сперва в Ватопеде, потом в лавре св. Афанасия, наконец, в уединенном месте, – здесь пробыл он десять лет в молитвенном подвиге. Затем он возвращается к совместной жизни, поселяется в небольшом монастыре св. Саввы, и здесь принимает священство, «по повелению Божию». В эти именно годы уединенного раздумья и созерцания слагается его богословская система или учение... Когда вспыхивает спор о Фаворском Свете, Григорий сразу становится руководителем православной стороны. Борьба шла с перемежающимся успехом, и св. Григорию пришлось перенести и изгнание, и заточение, и запрещение. В середине спора он был избран и поставлен архиепископом Солунским, но не сразу смог вступить на кафедру. В последние годы жизни он должен был еще претерпеть и агарянский плен. Почил он в 1360 г., и уже на соборе 1468 г. был прославлен и объявлен в лике святых, как за свои богословские подвиги, так и за чудотворения... Константинопольский собор 1351 г. приписывает исповедать, под прещением и страхом запрещения, о свете Фаворском, *«что оный божественнейший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но есть нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно*

происходящая от самой Божественнейшей сущности»... И все богословское учение св. Григория есть только объяснение и развитие этого определения, им же и подсказанного. Он твердо при этом держится святоотеческого Предания и в самих выражениях точно примыкает к древним отцам... В споре есть две стороны: вопрос о самом опыте, его аскетическая или мистическая оценка, и вопрос богословского обоснования или оправдания. Но обе стороны неразделимы. Важно помнить, то был жизненный и религиозный спор, не только школьное препирательство или распря среди богословов разных стилей и разного духа... Противники афонских «безмолвников» (или «исихастов», от «исихия» – молчание, безмолвие) и о самом Фаворском свете утверждали, что это была некая вещественная и тварная вспышка, преходящая, и вскоре потухшая, некий призрак или видение только. Ибо, как может быть вещественно видимо Божество, и как может Оно так непосредственно открываться в здешнем мире. Тем более, все световые озарения в опыте подвижников есть только видения, и часто обманчивые. Действительного причастия Божественной жизни в молитвенном делании человек не достигает, хотя бы его собственная природа в этом искусе и усовершенствовалась. За этим стоит сложная и целостная система богословских и философских предпосылок... Св. Григорий и его последователи (их называли «паламитами») в ответ на это развивают двоякое учение. О смысле молитвы, во-первых. И о различии в Самом Божестве «сущности» и «действий» (или «энергий»). В обоих случаях они твердо верны и держатся Предания... Молитва не есть только обращение человеческого сердца или ума к Богу, но именно *общение* с Ним, некое таинственное причастие Его благодати. Это Богообщение в молитве вполне действительно и подлинно. Самая душа в молитвенном делании преображается. Молитва есть стояние пред Богом с непокрытым умом и открытым сердцем. Потому и есть молитва дело страшное, требующее тщания, блюдения и трезвения. И есть в молитве действительные опасности, опасность прелести и мечтания. Следует иметь опытного руководителя в делании умной молитвы. «Веяние света тонкое и мирное, когда Христос

вселится в сердце и таинственно воссияет в духе», – таков предел и исполнение молитвы. Св. Григорий всячески настаивает на совершенной действительности единения или общения с Богом, – нужно говорить о самом присутствии Божиим. И, однако, грань, отделяющая тварь от Творца, нисколько не сдвигается. Учение паламитов о молитве вполне напоминает дерзновенный опыт преп. Симеона, и более ранние свидетельства преп. Максима, или св. Григория Нисского, и даже Оригена... Что преискреннее общение душ, совещающихся с Богом, нисколько не противоречит основному учению Церкви о Божественной потусторонности и непознаваемости. Ибо не в одном и том же смысле Бог непознаваем и несообщим, – и познается, и сообщается верным... Св. Григорий придерживается терминологии св. Василия Великого, который различает в Божественном бытии «сущность» и «действие». Как говорил св. Василий, «мы утверждаем, что познаем Бога нашего по действованию, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо, хотя *действования Его до нас нисходят*, – *сущность Его остается неприступной*. И действований много, но сущность проста и неделима»... Эти «действования» или «энергии» суть некие живые силы, – это существенные и животворящие проявления божественной жизни и бытия. Это есть *Сам Бог*, – *поскольку Он Себя являет миру. Это есть лик Божий, обращенный к тварному миру*... Но не нами воображаемый лик, – не то, что мы видим и как мы видим... А именно сущий и живой взор Самого Бога, которым Он и изволяет, и животворит, и хранит всяческая, – взор всемогущей крепости и сверхъизбыточной любви. В этом и состоит тайна этого «вездеприсутствия» Божия, которое (по выражению Златоуста) «мы не особенно понимаем», и которое вполне совмещается с Божественной неприступностью. Бог неприступен *в существе Своем*, и сообщается *в Своих действиях*... Противники паламитов отрицали возможность и правомерность такого различия или разграничения. И потому, им приходилось отрицать подлинность Богоявлений в молитвенном опыте, и подлинность самого Богообщения, чтобы не впасть в некое пантеистическое смешение Божеского и

человеческого. Иначе сказать, они толковали мистический опыт гораздо душевнее, – находили в нем больше чувств и переживаний, чем подлинного веяния Божия Духа... Паламу и паламитов они обвиняли в рассечении Божества и в том, что нечто третье точно вдвигается между Богом и миром. Такое обвинение было напрасным. «Сущность» и «энергия» в Боге различаются, но не разъединяются. Напротив, *в действиях сущность является и проявляется*. Различие здесь только в том, что действия есть проявления Божией воли... Бог сразу и далек, и близок. И тварь сразу и причастна Его благодатным действиям, – и о Нем и живет, и движется, и существует, – и бесконечно удалена от него... Свет Фаворский и есть одно, и преимущественное из действий Божественных. Это есть луч Божества и Существенный блеск Бога Слова. И через причастие этого Света Бог себя сообщает преуспевшим душам... И когда воссияет в душе нашей день и в сердцах взойдет солнце, изыдет истинный человек на истинное делание свое, и, направляемый внутренним светом, возводится на некие вечные горные вершины, чтобы там, во свете Божиим, созерцать Божественные вещи. Это не есть усилие воображения. Но именно парение силой Духа, некое духовное «восприятие»... Силою этих «действий», божественных или «благодатных», человек и выходит за пределы своего естественного бытия, чтобы стать присным Богу и *«причастником Божественного естества»* (2Пет.1:4)... Весь смысл и задание богословия св. Григория Паламы именно в том, чтобы обосновать и утвердить *подлинность духовного и молитвенного опыта*, – подлинность и предметность того «обожения» или того богообщения, которого достигают святые и праведные, – те кроткие, которым дано обетование, что *«Бога узрят»*... Учение св. Григория было подтверждено и закреплено на соборах в Константинополе, при его жизни и позже, – в особенности, на соборе 1351 г. Оттоле это свидетельство о Фаворском свете есть уже некий «член веры», хотя и выраженный только отрицательно, в виде запрета допускать «тварный» характер Преображенского осияния. И Церковь подтверждает и напоминает о том в богослужении, больше, чем в богословии... *«Да воссияет и нам грешным*

*Свет Твой присносущный, молитвами Богородицы...
Светодавче, слава Тебе»...*
1935.8. IV

Сыны и наемники (Мф.20:1–16)

Печатается по изданию: Церковный вестник. № 13. Июль. 1948.

Господь говорил к народу о Царстве Божием чаще всего в притчах. На этот раз Он уподобляет Царство домашнему хозяйству. Домовладыка – это Сам Господь, Виноградник есть Церковь, «егоже насади десница» Божия. Мы же – работники, которых Он посылает на делание. И великая честь и радость в том, что Он удостоивает нас Ему служить, для Него трудиться... Но Господь призывает нас к большему и к высшему. Мы – не только Его слуги, не только «рабы Господни». «Я уже не называю вас рабами, – говорил Спаситель ученикам, – ибо раб не знает, что делает господин его; но Я называю вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин.15:15). Спаситель ясно различает и даже противопоставляет. Раб или слуга работает на своего господина из простого повиновения, исполняя приказ или заказ, и в своем повиновении он ограничен рамками сговора или приказа. Действительных целей или намерений господина он не знает. И вот, мы, христиане, должны подняться выше этого уровня. Самое повиновение наше должно быть освещено высшим разумением. Воля Божия нам открыта. Мы должны уразуметь и усвоить задачи и намерения нашего Небесного Владыки, стяжать ум Христов и творить дело Божие, как наше собственное. Ибо Он призывает нас быть не только работниками, но «сорботниками» Его (1Кор.3:9). Он поручает нам продолжать и заканчивать Его собственное дело, дело нашего спасения и спасения наших братьев, и всего мира. Мы должны войти в самый дух и смысл Его спасительного домостроительства. И нам дана для этого новая сила и власть, «власть быть чадами Божиими» (Ин.1:12). Мы – не наемники, которые работают только ради платы или награды, и готовы состязаться с домовладыкой о справедливой цене. Для нас Господь больше, чем только Владыка. Он есть наш Отец. И мы приняли «Духа усыновления» (Рим.8:15). Мы уже не рабы и

более, чем только друзья, мы сподобились стать сынами Всевышнего и присными Богу. И потому любовь должна быть движущим началом самого нашего служения и работы. Даже блудный сын, по своем возвращении, не был лишен своего сыновства и не был допущен стать в ряду наемников и слуг... И, еще более: мы – члены Христовы в Церкви, которая есть тело Его. Его жизнь нам привита Духом Святым, в Него мы облечены при нашем новом рождении «водою и Духом», в крещальной купели. Его воля нам открыта, Его жизнь нам дана. Мы уже не принадлежим себе, но Христу: не из послушания только, но по любви. Как все это далеко от наемничества и рабства. Это – служение в совершенной свободе... И вот, допросим себя самих, со смирением и чистосердечно, – вправду ли мы преодолели этот наемнический соблазн? Не остались ли мы внутри себя все еще рабами? Не думаем ли мы слишком много о воздаянии и о награде? И, когда мы ищем Царства Божия, то не потому ли, слишком часто, что ждем, что все прочее приложится нам?... Главное здесь не в заслугах. Подлинная вера неразрывно связана со смирением, и никто из верующих не считает, ибо не знает за собою никаких заслуг. Он знает, напротив, и сознает свою немощь. Он знает, что нельзя оправдаться от дел закона. Он знает, что даже тогда, когда он исполнил бы действительно все, повеленное ему, он должен считать себя рабом, «ничего не стоящим», и не притязать на благодарность (Лк.17:9,10). Он знает, что всего он никогда не в силах исполнить, и что все доброе, что ему дано было сделать, было даром свыше, даром милости и благодати, а не его собственным достижением. Только в суеверии и в самообмане способен человек состязаться с Богом о заслугах и наградах... Но есть иное и более опасное искушение, тем более опасное, что очень часто мы не только его не замечаем, но даже принимаем его за добродетель. Не думаем ли мы, обыкновенно, о самой нашей вере всего больше со стороны той пользы, которую она нам и другим приносит? Не измеряем ли мы слишком часто даже ее истинность мерилom полезности? Не оправдываем ли мы ее, в своих глазах и в чужих, ее жизненными или житейскими приложениями, – тем, что она нам

дает, чем она нас утешает, награждает и вознаграждает? И кажется нам, иначе и рассудить невозможно. Мы так привыкли примерять веру Христову к нашей жизни. Многие из нас остаются в Церкви, и даже возвращаются в нее после долгих скитаний на стороне, потому что нашли для себя в христианском вероучении разрешение своих умственных недоумений, удовлетворение своих умственных запросов. Для них христианство есть, прежде всего, высшая мудрость или философия. Для других в нем всего важнее его нравственное учение, наивысший образец и путь добродетельной жизни. Иные находят в Евангелии ключ к социальному вопросу, образец справедливого общества, на основе взаимного служения и братолюбия. Еще иные находят в христианском богослужении образец неземной и непревосходимой красоты. Еще иные вспоминают об исторических делах христианства, вообще, или особенно в жизни своего народа, и оно связывается в их сознании неразрывно со славою или с силою их отечества. И вряд ли не большинство думает так, или подобным образом. Христианская философия, евангельская мораль, «социальное Евангелие», вера предков или родное православие, умилительная красота богослужений, сладкопение и великолепие храмов, – есть ли это уже все христианство, и чего еще нам не достает. «Что есмь еще не докончал» (Мф.19:20). И мы глубоко смутимся и даже вознегодуем, если нам скажут, что все это, даже вместе взятое, не только не все, но именно вовсе не то, что нужно. Мы действительно слишком часто просто не понимаем, что значит возлюбить Бога *всем сердцем, всей душою, всем помышлением*. А ведь это не только высшая, но и первая «заповедь», и в Законе, и в царстве Благодати... Что же она значит, чего от нас требует? От нас теперь, в Церкви Христовой? Задумаемся и проверим себя. Станным образом, ведь все то, чем мы дорожим в христианстве, в нашем опыте так часто отрывается от Самого Христа. Можно стоять за веру предков и отцов, и не иметь духа Христова, жить в братоненавидении и в нечувствии. Можно благодетельствовать и не знать живого Христа. Можно говорить о христианских началах и идеях, и никогда не встретить на своем личном пути Христа

Спасителя. Мы все живем обломками и отрывками христианства, или произвольными выборами из него, но из отрывков и обломков целого никогда не сложишь. Потому, мы всегда предпочитаем говорить о христианстве, о православии, о заветах прошлого как бы избегаем сказать прямо о Христе. Но подлинное христианство есть именно Он, и только Он Сам. И все прочее имеет смысл только в Нем: и мудрость, и нравственность, и добродетель, и справедливость, и красота, и умиление, любовь к отечеству. Вот этого многие из нас, христиан, совсем не сознают и не видят. Не ищут Самого Спасителя. Потому готовы спасти христианство на полях кровопролитных сражений, мечтают о православном мече, судят инакомыслящих сурово и без жалости. И напротив, всегда смущаются и негодуют, когда христианство не бывает облечено внешним блеском, земной славой и силой, не сопровождается внешним успехом или успехами. Не значит ли это, что мы больше всего ждем награды, воздаяния, земных приложений к Царству Божию, и ради них и самое Царствие ищем? Кто же воистину нашел драгоценную жемчужину, тот ничего иного не ждет, не ценит, ничем больше не дорожит, но все забывает, отдает ради этой единственной ценности. И тогда избирает благую часть, она же никогда от него не отыметя, если только сам не соблазнится... Все это звучит странно и сурово. Но в Церкви нет легких и широких путей. В Церкви нельзя пребывать силой одного только послушания. Нужен еще личный и творческий подвиг, строение своей собственной личности. Быть христианином – значит жить во Христе, стоять всегда перед Ним, любить Его всей силой своей благодарной и жертвенной любви. Ничего другого не любить больше, даже того, что само по себе достойно любви. Даже домашние могут стать врагами человеку на его христианском пути, если они заслонят от него Спасителя. Путь христианский есть путь всецелого отречения. И мы все не решаемся отречься до конца, слишком многое стараемся сберечь из мирских ценностей, и остаемся христианами только настолько, чтобы наша вера не колебала наших мирских привязанностей и, напротив, подкрепляла их безусловностью своего авторитета... Такое половинчатое

христианство неизбежно оказывается бездейственным и бессильным. Нельзя служить двум владыкам... Истину нужно любить не за то, что она полезна или утешительна. В Бога веровать нужно не потому, что от Него исходят житейские блага, и не для того, чтобы стяжать от Него мирское благополучие. Нужно Его полюбить бескорыстно, и тогда в Нем откроется такая полнота жизни, пред которой потускнеют все наши житейские привязанности... Только тогда мы перестанем быть наемниками. И в сыновней любви к Небесному Отцу сподобимся вечной радости и жизни вечной.

Светозарная ночь. Слово в светоносный день спасительного Христова Воскресения

Печатается по изданию: Листок православных приходов в Швейцарии. 1947. №2 16.

«Сей день, егоже сотвори Господь: возрадуемся и возвеселимся воны!» Пасха – день вселенской радости и мира. Торжествует и радуется весь мир, всякое дыхание и вся тварь. Ибо Господь победил и разрушил смерть, упразднил «державу смертную» – власть смерти. И с Воскресением Христовым над всем творением уже занялась и загорелась заря грядущего всеобщего Воскресения, – егоже чаем: *«и жизни будущего века»*... Пасхальная радость беспредельна, в ней растворяется всякая скорбь и сомнения. *«Никто же да рыдает убожества: явися бо общее царство»*. Забываются обиды и огорчения: *«и ненавидящим нас простим вся воскресением»*. Ни облачка грусти и тёмных воспоминаний не должно затенять светозарное небо светоносной Пасхальной ночи... Христос Воскрес!

Но эта бесконечная и вечная радость Воскресения таинственна. И в своей полноте для каждого из нас непосильна. Это Откровение Божественной радости и славы так часто застаёт нас как бы врасплох, духовно не готовыми. Потому и подготавливает нас Церковь к светоносному дню Пасхи долгим покаянным искусом, ведёт нас путем поста и бдения. И без него весь смысл Пасхальной победы останется для нас невразумительным и недоступным. Пасха завершает Страстную Седьмицу. И радость приходит через Крест. Радость вечная вошла в мир через Крест Сына Божия, через Гефсиманское томление и вольную страсть и смерть Единородного на Кресте: *«се бо прииде крестом радость всему миру!»*... Воскресение внутренне неотделимо от Креста, от страдания и самой смерти. И не только для нас, но и для самого Христа, для «Начальника Жизни». Пасха есть таинство Живоносного Гроба.

Страстная Седьмица – дни тягостных воспоминаний. И как болезненно переживать заново всё это неизреченное таинство Божественного снисхождения и слушать в глубоком духовном

смущении евангельский рассказ о «последних днях земной жизни» Спасителя. Всё полно света, тишины, любви Божественной: Господь спасает мир. И в этом непреложное наше упование, опора, надежда. Но как непроницаема, даже для Божественной любви, эта ночь греха. И никогда мы не в силах почувствовать до конца весь этот предельный ужас греха, косности и противления. «Пришёл ко своим, и свои Его не приняли» (Ин.1:11). Не только не приняли, но отвергли, отреклись и осудили, обрекли на смерть. Один из Двенадцати оказывается предателем. И как легко торжественная «Осанна» на тех же устах сменяется безумным: «распни». В Страстные дни так ясно разверзается перед нами страшная бездна греха, беспомощность и безответность падшего человека. И Церковь побуждает нас снова и снова проходить через этот испуг и этот ужас. Ибо грех, возведший Спасителя на Голгофу, не чей-то чужой грех, не «их грех», но наш общий. Как разъяснял Святитель Филарет Московский, Крест Христов сложен как бы из всех наших грехов, и наша неправда входит в то бремя, которое Он нес. Грех совершается на земле, но сотрясает небо, и Сына Божия низводит на землю, – возводит на Крест и заключает в малом гробе. И только тогда, когда мы переживем до конца весь этот безысходный мрак греха, мы приблизимся к Пасхальной радости и испытаем подлинную радость освобождения: *«инаго жития вечноа начало»*.

Христово Воскресение есть победа над смертью, над смертью человеческой. Ибо именно в человеке смерть есть «оброк греха». Согрешивший человек стал умирать, т. е. перестал и переставал быть человеком. Ибо человек не бесплотный дух, и развоплощенная душа не есть целый человек. Бог создал человека из души и тела, в неразрывном единстве, для бессмертного пребывания. Грех разбил это единство, сделал самое бытие человека невозможным. В этом – подлинный ужас смерти. И потому она есть «враг», «последний враг», по слову апостола (1Кор.5:26). Смерть страшна не потому, что так часто она как бы преждевременно и внезапно прерывает нашу жизнь и жизнь близких, и означает для нас горестную разлуку. Смерть страшна потому, что она раскрывает

обреченность человека, его неспособность быть самим собою, таким, каким он (всякий человек) должен был быть по творческому замыслу Создателя... И вот, только в Воскресении Христовом эта возможность и способность вновь возвращены человеку. Бездна смерти отменена. Господь сошел в самые глубины «адского» царства смерти и упразднил его, и воскрес, как «первенец из умерших» (1Кор.15:20), и за ним все оживут, «каждый в своем порядке» (ст. 23). Человек снова получил способность быть человеком, и станет – «в воскресении мертвых». И весь мир облегчается в этой победе: ибо вся тварь страдает от смертности человека. Потому и есть Пасха – вселенская победа и радость: радость земли и неба.

Для многих из нас это неожиданно и непривычно, и даже, быть может, покажется неуместным и суетным мудрованием, неуместным в Светлый Праздник. Но именно это поет и прославляет Церковь и в самую светозарную ночь, и во весь круг Пятидесятницы, и в каждый воскресный день. «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, инаго жития вечного начало...». И связует скорбь и радость: «Вчера спогребохся Тебе Христе, совопасаю днесь воскресшу Тебе; сраспинахся Тебе вчера, Сам мя прослави Спасе во Царствии Твоем»... *Вчера и днесь неразделимы: Крест и Воскресение...* И только под лёгким ярмом Креста входим мы в радость Господа своего, Воскресшего во славе из гроба вольной смерти.

«Крест претерпевый, и смерть упразднивый, и воскресый из мертвых, умири нашу жизнь, Господи, яко един всесильный».

Аминь.

Смерть и жизнь (Иез.37:1–14)

Печатается по изданию: Церковный вестник. № 12. Май. 1948.

Вспомним это таинственное видение, бывшее некогда ветхозаветному пророку. Рукой Господней он был перенесен в долину смерти, в долину отчаяния и разрушения. Там не было ничего живого. Только сухие кости, и были они «сухи зело». Только кости одни и остались от тех, кто некогда был жив. Жизнь ушла. И открылось, «яко наги кости человек, червей снеть и смрад...». И вот, Господь вопрошает пророка: оживут ли кости сии? Может ли жизнь вернуться?... По человеческому разумению один только ответ был возможен: нет, воистину нет... Жизнь не возвращается. Что умирает, умирает навсегда, и как бы отчуждается от руки Господней, выпадает и из памяти Божией (Пс.37:5). Жизнь не рождается из праха и пепла. «Мы умрем и будем, как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать» (2Цар.14:14). Смерть – конец, разоблачение человеческой немощи и суеты. Смерть – оброк греха, печать грехопадения. После смерти нет больше человека. Развоплощенная душа есть только призрак. Бездушное же тело есть только труп. Смерть не имеет надежды, ни возврата. «Ибо в смерти нет памятования о тебе, в гробе кто будет славить Тебя!» (Пс.6:5)... И потому, по-человечески, единственно, что мог ответить Господу пророк: нет, сухие кости не оживут снова... Но Господь судит иначе и отвечает иначе. Отвечает не на словах, а на самом деле. Он посылает Духа Святого и обновляет лице земли (Пс.103:30). Ибо Дух Божий есть «жизни податель...». И пророк созерцал таинственное восстановление. Силою Божией сухие кости стали сближаться, кость с костью своею, и снова были одеты живою плотью, и дух жизни вернулся в них. И они ожили, эти сухие кости, и встали на ноги снова, в полной силе, – «собор велик». Жизнь вернулась, смерть была побеждена...

Смысл этого видения был сразу же открыт пророку. То был дом Израилев, избранный народ Божий. Он был мертв, во

грехах и неверности, был побежден, посрамлен и рассеян, лишился славы и свободы. Израиль, возлюбленный народ Божий, Богом усыновленный, – упрямый и непокорный, мятежный и жестоковыйный, – и все же Божий народ... И Господь изведет его из тьмы и сени смертной... Это таинственное пророчество сбылось. Освобождение совершилось. Обетованный Избавитель пришел... Но случилось нечто неожиданное и невероятное. Он не был узнан своим народом, был им отвергнут и осужден, как лжепророк и даже лжеучитель. Ибо, так непохож Он был на того, кого ждали Иудеи, как представляли себе они обещанного Спасителя. Вместо грозного земного Властителя, которого они ждали, Сам Царь Небесный, Господь Господствующих, снисшел на землю, – Царь Славы, но в образе рабском и уничиженном, как Страждущий Раб Господень, кроткий и смиренный сердцем. И, вместо внешней мирской независимости и освобождения, Он принес Своему народу и всему роду человеческому благовестие свободы от греха и смерти, оставление грехов и жизнь бесконечную... Он пришел к своим и был ими отвергнут, осужден на смерть, «и с незаконными вменен»... Жизнь, осужденная на смерть, Божественная Жизнь, приговоренная к смерти человеком, мертвым во грехе, ради оживления которого Он в мир явился, – вот непостижимая и страшная тайна Креста и Распятия. «Жизнь во гробе положился Еси!...». Но снова действует Господь. И еще раз жизнь возникает из Гроба! Христос воскрес! Он вышел из гроба, как Жених из брачного чертога. Смерть не могла удержать Начальника Жизни. И Он воскресил с Собою «всеродного Адама», весь род человеческий. Он, первенец из умерших, и все за ним последуют, «каждый в своем порядке» (1Кор.15:20,23)... Иезекииелево пророчество с особенной убедительностью звучит для нас в утро Великой Субботы, когда мы творим бдение у Живоносного Гроба Спасителя, у Гроба Жизни, и поем над ним «похвалы», песнь радости и скорби. Великая тайна Жизни и Смерти, Жизни через смерть, Жизни, воссиявающей от гроба: в ней находим залог нашего упования... Пророчество стало свидетельством и все же остается пророчеством и для нас. Ибо

наша жизнь все еще под знаком смерти, хотя «Жизнь из гроба воссияла, Христос». Мы все, и даже те, кто со Христом, Победителем смерти, остаемся в сени смертной и в рове преисподнейшем, со всей скорбью и тщетой земных сует. И дом Нового Израиля, как бы то ни было странно, сам уподобляется сухим костям, и сухим зело. Очень мало в нас самих подлинной жизни. Земной путь человека, и даже христианина, в истории все еще полон горечи, и страха, и безнадежности, и неправды. В эти последние смутные годы почти все мы были как бы перенесены в долину смерти и разрушения, – ею же стал весь мир, – и должны были убедиться, что человек сеет вокруг себя разрушение и смерть. Впереди мы можем предвидеть еще худшее. Смерть видимо все еще царит на земле... Неудивительно это, ибо корень смерти – грех. Сила греха становится в наши дни все более очевидной, хотя до конца мы никогда не уразumeваем ее громадности. «Грех совершается на земле, но колеблет небо, и Сына Божия низводит на землю» (архиеп(ископ) Димитрий Муретов), и возводит на крест. Воистину! «никогда ты не взвесишь всей тяжести греха», как говорил бл. Августин... Сила смерти сломлена воистину. Христос воскрес. «И мертвый ни один во гробе». Дух Утешитель, податель Жизни, сошел на землю запечатлеть крестную победу, и пребывает в нас, со дня Пятидесятницы. Дар жизни, жизни вечной и подлинной, преподается нам в изобилии. Но опять как часто не приемлется... Жизнь в нас как будто и не жительствоует... Для того, чтобы подлинно жить, мы все еще должны бороться сами с собой, преодолевать самих себя, погашать в себе мудрования плоти, гордость и злобу, самость и своеволие, послушанием и подвигом искоренять в себе страсти, чтобы в покаянии ответить на Божий зов. Иначе мы угашаем Духа. Господь стучит неизменно у врат нашего сердца, но открыть их мы должны сами, – Господь не врывается в них насилием. Он, по слову св. Иринейя Лионского, «читит древний закон человеческой свободы», начертанный древле Им Самим. Правда, без Него, без Христа, мы ничего не можем. И все же есть нечто, что мы должны сами сделать: это – узнать Его голос, на него отозваться, воспринять Его дар в свое

сердце, и – «идти за Ним». И этого мы так часто не делаем. И точно напрасно звучит над миром благовестие Жизни... Уже давно звучат в нашем мире пророческие голоса, предвещающие великие крушения, почти что конец истории, гибель царств и народов. Эти мрачные предостережения не были ложным пророчеством, хотя бы и не всегда внушались от Духа Божия, иногда от разочарования или по человеческому благоразумию. Но и самого здравого разума слушаются не все. Ныне, после второго испытания огнем и мечом, уже нет нужды в пророках, чтобы распознать, что мы на краю бездны, *Если и Пока...* Пока и если не покаемся. Пока мы не будем просить дар покаяния... Жизнь нам дана в изобилии, всем и каждому, и мы все еще мертвы... «Вот я предложил тебе сегодня жизнь и добро, смерть и зло... Во свидетели покаянию пред вами сегодня небо и землю: жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое» (Втор.30:15,19)... Так выберем же жизнь. И, прежде всего, должны мы всю свою жизнь посвятить Богу, признать и принять Его, как единого Господа и Владыку нашей жизни, Ему единому служить, – и не только за страх, не из простого повиновения, но по любви к Нему. Ибо Он больше, чем наш Господь и Владыка, Он – наш Отец, и от Него именуется всякое отечество на земле. И любить Его значит Ему служить, творить Его заповеди. И служить Ему значит служить братии сей меньшей... И потому, мы должны преодолевать наше взаимное отчуждение, весьма сильное даже внутри церковной ограды, и действительно искать в нашей жизни того единства, о котором молился Спаситель в навечерие Своих спасительных страданий: «да вси едино будут», – в вере и любви... Мир безнадежно разделен и разорван. Разделены между собою и те, кто должен был бы быть вестниками мира, мира Христова. «О мире всего мира» мы всегда молимся на словах, но много ли мира в нас самих? И что означает этот мир? Мир всего мира, мир среди народов, благоволение среди людей... Судьба мира и народов решается не на полях сражений и не соглашениями мирских вождей. Она решается в сердцах человеческих. Откроются ли они на стук Небесного Отца или останутся

наглухо закрыты? Удастся ли нам их открыть, наши собственные косные сердца, прежде всего? Как будто есть добрые знамения и в наши темные дни. Не только «мрак в полдень», но и неожиданные светочи в ночной тьме. Многие пробуждаются от греховного сна и входят через узкие «двери Покаяния» обратно в чертог надежды. Из нашей собственной среды восстают новые мученики и исповедники. Слову Божию стали снова внимать «чистым сердцем». И храм Божий для многих стал не только тихой пристанью, но школой подвига. Мрак сгущается, но тем ярче сияет невечерний Свет... Все та же тайна: Жизнь и смерть! Жизнь божественная присутствует в мире – Христос – и познается нами «в преломлении хлеба». Но должно бодрствовать, чтобы не пропустить дня нашего посещения, как некогда просмотрел его древний Израиль. Чтобы не уподобиться юродивым делам, которые ведь тоже выходили «в сретение Жениху», но не имели елей в светильниках своих... Елей означает, как всегда, благоволение, милосердие и любовь... Быть может, все еще не слишком поздно. Изберем жизнь. И тогда победа Креста, победа Воскресения откроется в нашей жизни. И еще раз сбудется древнее пророчество: Господь откроет гробы наши, оживит косные сердца и кости сухие, и благословит людей Своих миром, радостью и бесконечной жизнью.

Соблазн учеников (Ин.13:12–30)

Печатается по изданию: Церковный вестник. № 23 (24). Апрель/Март. 1950. С. 8–12.

«Аминь, аминь, глаголю вам, яко един от вас предаст Меня»... Какое жуткое предупреждение, совсем неожиданное в праздничной обстановке праздничной Вечери. Господь был здесь среди Своих избранных учеников, которых Он Сам избрал (Ин.15:6) для того, чтобы они всегда с Ним были, и чтобы посылать их на проповедь. Он объяснял им тайны Царствия (Мк.4:11) и поручал им благовестие об этом открывшемся Царстве, и для того облек их таинственной властью над духами нечистыми (Мк.14–15; Мф.10:1; Лк.6:13), той властью, которая всегда больше и яснее свидетельствовала о Его мессианском достоинстве. Им предназначено было, впакибытии, воссесть на двенадцати престолах судить о полноте Израиля (Мф.19:27–29). И вот, «один из них», один из Его присных избранников, предаст Его, один из них есть диавол (Ин.6:70). Как это странно и страшно! И понятно смущение и недоумение апостолов, их скорбь и растерянность. Но Господь настаивает: «се рука предающего Мя со Мною есть на трапезе» (Лк.22:21).

Недоумеваем и смущаемся и мы. Как среди Двенадцати мог оказаться льстец и предатель? Разгадывать эту темную тайну предательства нас побуждает не праздное любопытство. Предательство избранного ученика не есть только случайная подробность в истории Спасения. Оно как-то внутренне связано с самой тайной нашего спасения. Вряд ли можно объяснить падение и предательство Иуды Искаротского его нравственной низостью, видеть в нем просто порочного человека. Такому человеку не было места в апостольском соборе... На Иуду некогда пал выбор Спасителя. Очевидно, в нем было что-то, оправдывавшее такой выбор. Спаситель не мог ошибиться и ввести злодея в тесный круг Своих доверенных учеников. В падении Иуды мы должны видеть не простую нравственную неустойчивость, но какой-то более глубокий и страшный грех. Этим нисколько не оправдывается его предательство, напротив

– еще более отягощается его вина. Он предает Христа-Мессию, как один из Его присных. Он знал, что Христос есть Сын Благословенного и с этим знанием предает Его. Потому он затем и «раскаивается» и совершает над собой самосуд отчаяния. Его предательство есть грех мессианской неверности и ложной мессианской надежды. И потому, это не только его личный грех.

И, прежде всего, Иуда совсем не одинок в своем предательстве. Он предает Учителя законным властям своего народа, первосвященникам и воеводам. В своем предательстве он заодно со своим народом, с избранным народом Божиим, и с его признанными вождями, со священниками Божия храма и с книжниками, толковниками Божественного закона. Он как будто поступает по закону, как «по закону нашему» осуждают Спасителя ветхозаветные архиереи лета того и старцы людские. Падает Иуда не один. Падает весь народ, и это падение скрепляется именем закона. Предававшие и осуждавшие Иисуса воображали, что они служат Богу. И постольку не знали, что творили... Только в связи с этой общей неверностью и ослеплением Израиля становится понятным и особое предательство одного из Двенадцати. Иуда последовал за Иисусом, очевидно, потому, что узнал и признал в нем обетованного Избавителя, Христа Господня, пришедшего спасти людей Своих, Израиля, и воцариться в доме Иаковлеве вовек. Другие не узнавали и соблазнялись. Роковым образом соблазнился, в конце концов, и Иуда. Очевидно, потому, что поколебался в своей уверенности. Не забудем, что в ту страшную ночь «соблазнились» и все Двенадцать. «Все вы соблазнитесь о Мне в эту ночь», – предупреждал их Господь (Мф.26:31; Мк.14:27). «Вот наступает час и настал уже, и вы рассеетесь каждый в свою сторону и Меня оставите одного» (Ин.16:32). Все Его оставили и бежали (Мф.26:56; Мк.14:50), не только в страхе, но и в смущении, не разумея происходившего. Правда, Петр и другой ученик следуют за Ним во двор архиереев, но здесь Петр отрекается от Него. На Голгофу следует за Иисусом только один возлюбленный ученик. У креста стоят только он и Мать Иисусова, и другие жены,

следовавшие за Ним из Галилеи. Их приводит и удерживает здесь, скорее, непреоборимая верность любви, чем ясновидение веры. О женах мы знаем, что и для них смысл происшедшего был скрыт, и они озабочены были тогда тем, чтобы помазать тело умершего Учителя. Они не сомневались, что найдут Его в гробу, и опустевший гроб их пугает, как изумляет он двоицу апостолов – Петра и Иоанна. Иоанн видит и верует только тогда. Тайна веры еще не раскрылась в ночь страданий, но и тогда торжествовала над всем любовь.

Что же смущало и соблазняло Одиннадцать? Какого сомнения и соблазна не вынес Иуда, «и не восхоте разумети»? Почему не узнал Израиль и не принял Того, Кто был его Славою? Ибо здесь единый вопрос, одна тайна. На этот вопрос нетрудно ответить. Иисус из Назарета, «иже бысть муж пророк, силен делом и словом пред Богом и всеми людьми» (Лк.24:19), не был похож на того, каким представляли себе иудеи обетованного и чаемого ими Избавителя, Христа Господня. И благовествовал Он не то, чего они ждали. Их ожидания как будто были не без почвы. Образ Грядущего они воссоздавали или строили от Писания, от Слова Божия, свои упования они вычитывали из пророческих предсказаний. Господь и Сам отсылал недоумевающих к Писаниям: ибо они свидетельствовали о Нем. И Он объяснял их, «начен от Моисея и от всех пророк», как свидетельство о Себе: и Закон, и псалмы, и пророков... Это все те же книги и Писания, что толковали книжники и старцы, и не без основания надеялись найти в них жизнь вечную. Но толкования расходились. Книжники не находили в Писаниях того, что открывал в них Иисус, не понимали, что они свидетельствовали о Нем. Они находили в них только осуждения для Него. Их восприимчивость была притуплена, духовный взор помрачен. Их очи «держались» и не видели. Это было, скорее, помрачение веры, чем падение нравов. Снова спросим: в чем же корень соблазна? Почему Камень, положенный во спасение, оказался для многих камнем преткновения и соблазна?

Апостол из фарисеев назвал этот соблазн: это соблазн Креста. Иудеи ждут и ждали чудес, «знамения» (1Кор.1:22,23).

Их, может быть, убедило бы чудо: если бы Иисус сошел с Креста, они, быть может, признали бы Его Христом. «Иудеи знамения ищут», но знамение (т. е. чудо) им не дается, кроме знамения пререкаемого, неожиданного и беспокоящего, кроме «знамения Ионы пророка». Крест, т. е. уничижение и страдание, в сознании книжников не совмещался с достоинством Мессии, посланника всемогущего Господа Славы. В образе Страждущего Праведника, предначертанном Исайей пророком, они не смогли узнать Мессию, не относили этого пророческого видения к чаемому Избавителю. Они ждали видимого и осязательного наступления Царства Божия, земного освобождения и мирской славы своего народа, возмездия врагам, поражения поработителей. Они ждали и жаждали земной победы, земного величия, мирского благоденствия. И потому они отвергли Иисуса. Это не был тот, кого они ждали. Это был ложный пророк. Царствие не от мира сего их не привлекало, его проповедь казалась им опасным лжеучением, возмущением народов. И даже верные ученики Спасителя, которые сердцем своим не сомневались, что Иисус есть воистину Христос, умом своим не умели вместить этого Откровения сердца, и недоумевали, бессильные преодолеть этот внутренний разлад. «А мы надеялись, было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» (Лк.24:21). Так было даже после Воскресения! И даже еще позже Одиннадцать вопрошают: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилево?» (Деян.1:6). Даже они, которым Воскресший Господь открывал тайны Царствия (ст. 3), ждут еще земного Царства. Только Дух Утешитель просветит и откроет их разум.

В Иудином предательстве раскрывается этот общий соблазн плотского мудрствования, жажда земного благоденствия и мирского явления Божественной мощи и славы. В христианском мире, казалось бы, уже нет вовсе места для подобного соблазна. Церковь живет победою Креста и в нем видит подлинное явление Божией мудрости и силы (1Кор.1:23). И, однако, не напрасно Церковь напоминает нам всем об Иуде Предателе, и тоже в самые торжественные минуты церковной жизни, когда «со страхом Божиим, верою и любовью» мы

приступаем к «чаше спасения». «Ни лобзания Ти дам, яко Иуда...». Это не просто красноречие, неуместное в такую торжественную минуту, но строгое напоминание и предостережение. Ибо каждому угрожает тот самый соблазн плотского мудрования, который тяжко смущал ветхозаветного иудея «во дни плоти» Спасителя, который смутил торжественный покой Тайной Вечери. Мы все тоже избранники: «род избран, царское священство, язык свят, люди обновления» (1Пет.2:9). По силе крещальных обетов, мы – воинство Христово. Мы – члены Тела Христова, Церкви. И вот, и к нам не обращено ли то самое страшное предостережение: «Един от вас предаст Меня»?

Бывают открытые отступники и предатели. Не о них сейчас речь. Еще опаснее скрытое отступление, иногда даже не сознаваемое, и слепая неверность. Мы всегда предаем Спасителя, когда падаем и согрешаем, когда ради нашей неправды и немощи имя Христово хулится среди неверующих и неверных, от слабости христиан, заключающих к бессилию христианства. Но еще более мы предаем Его, когда искажаем самые Его заветы и Его учение, когда мы их переделываем под внушением все того же плотского мудрования. Наше сердце слишком привязано к «миру сему», и мы постоянно стараемся приспособить учение и заповеди Христовы к условиям этого мира, так, чтобы они ничего в этом мире не потрясали и не осуждали, чтобы мы могли жить по-прежнему, и все же считать себя христианами. Мы собираем для себя из Евангелия все легкое или что кажется легким, и все трудное объявляем необязательным, только советами, обращенными к ревнителям особого совершенства, забывая, что, по прямому слову Спасителя, совершенными должны быть все. Мы готовы забыть или даже замолчать заповедь о любви к врагам, объявляя ее невозможной или несвоевременной, ибо нужно беспощадно ненавидеть врагов, если не личных, то, во всяком случае, врагов отечества и врагов истины, забывая, что любовь к врагам в изображении Спасителя поставлена мерилom и залогом подлинной любви. Мы хотели бы спасения без подвига, христианства без самоотречения. Мы избегаем усилия мысли в

постижении учения веры, под предлогом опасностей заблуждения; мы избегаем воспитания сердца и воли. Мы убеждаем себя и других, что христианство не запрещает мирских радостей и успехов, что в широте своей оно все благословляет, почти что все позволяет. И не вспоминаем, что Спаситель не напрасно же говорил об «узком пути». Мы готовы со всем примириться и все оправдать: и насилие, и жестокость, и самолюбие, и гордость, и несправедливость, особенно в общественной жизни. И на этот раз вспоминаем обычно, что Церковь – «не от мира сего», а потому не должна препятствовать «миру сему» жить по-своему, не должна и не смеет в мирские дела вмешиваться. Иными словами, должна с ним примириться и даже его оправдать. Мы ценим и дорожим в христианстве тем, что оправдывает нашу народную гордость, усиливает нашу народную силу и славу, что полезно для наших житейских успехов и благополучия. Нам дорого христианство тем, что оно было верой наших предков и связано множеством нитей со сладостными воспоминаниями русской старины. О родном Православии мы говорим чаще, чем об истине Христовой. Ревнители же совершенства пусть уходят в пустыню и не мешают нам прикрывать христианскими одеждами мирские вожделения и цели. Мы же живем в миру и должны жить по-мирскому. Однако, христианское имя пусть нам останется.

И все же наступает час покаяния. Допросим себя, за Христом ли мы идем, Ему ли следуем, Его ли благовестие проповедуем? Не предаем ли мы его своей мнимой преданностью Его заветам? Не угрожает ли нам соблазн Искарота? Оживим для себя подлинный образ Спасителя, поставим себя перед Его лицом. Припомним подлинные заветы и заповеди Святой и Апостольской Церкви, опыт и наставления духовных мужей и наставников. И тогда, в подлинном смирении и бдении сердца, разоблачится все лукавство и вся тщета наших мирских ухищрений и самооправданий. Тогда поймем, что не к кому нам идти, кроме Христа Распятого, что не за кем следовать, кроме Него. Ибо у Него только одного глаголы вечной жизни. Не нужны будут тогда все ценности здешней жизни, ибо найдем драгоценную жемчужину.

Возьмем свой крест и пойдем за Ним.

Профессор протоиерей Георгий Васильевич Флоровский 1883–1979

Печатается по изданию: Журнал Московской патриархии. №22.1980.

11 августа 1979 г. в Принстоне, США, скончался на 86-м году жизни русский православный богослов, историк богословской мысли и экуменический деятель профессор протоиерей Георгий Васильевич Флоровский. Вечная ему память!

О протоиерее Георгии Флоровском как богослове в наших церковных кругах стало известно со времени вхождения Русской Православной Церкви в широкую экуменическую деятельность. Представители нашей Церкви, участвовавшие в экуменических конференциях, знакомились с его докладами и выступлениями. Некоторые из докладов, напечатанных на английском языке, были, заботами редакции «Журнала Московской патриархии», переведены на русский язык, и неожиданно сложилось так, что переводчицей оказалась родная сестра отца Георгия, проживавшая под Москвой⁹⁶⁹. Помнится, именно она послужила для нас первым источником биографических сведений о своем брате, труды которого сразу же привлекли внимание многих богословов нашей Церкви.

Теперь, с кончиной отца Георгия, нам надлежит помянуть его в молитвах, воздавая ему должное и усвоением оставленного им на общую духовную пользу богатого богословского наследия.

Но прежде, почтим память почившего кратким обзором его земного пути.

Происходил отец Георгий из священнического рода, крепкого своей православной церковностью. Он был младшим из четырех детей протоиерея Василия Флоровского, который служил на приходе под Одессой, а затем был настоятелем соборного храма в этом городе и ректором духовной семинарии. Вместе с церковным воспитанием, в семье отца Георгий получил основательное образование в классической гимназии и

затем на историко-филологическом факультете Новороссийского университета (в Одессе). Склонный к отвлеченному мышлению и естественным наукам, он, благодаря своим выдающимся дарованиям и трудолюбию, рано приобрел все данные к тому, чтобы достичь больших успехов в качестве ученого физиолога и философа. Но в 1920 г. 26-летний магистрант, приват-доцент Одесского университета и автор отмеченных наградами научных работ вместе с родными покинул Родину, за пределами которой началось его многолетнее странствие по городам и весям Западной Европы и Северной Америки.

На всех этапах этого нелегкого пути – София, Прага, Париж, а во время войны – Югославия и затем снова Прага и Париж – отец Георгий проявлял разностороннюю деятельность: занимался преподаванием философии студентам университетов, писал статьи для журналов, принимал участие в организации Богословского института Преподобного Сергия Радонежского в Париже, где читал курс патрологии. Его лекции были изданы в Париже в двух книгах: «Восточные отцы IV века» (1931) и «Византийские отцы V-VIII веков» (1933). По этим замечательным книгам, как и по другим его трудам, появившимся в те годы, можно видеть, что их даровитый автор недолго пленялся философским умозрением и, рано освободившись от искуса внешней мудрости, всецело и бесповоротно отдал себя богословию, которое каждой исторической эпохой призывается к решению насущных вопросов христианской жизни.

Продолжая в своем богословствовании традиции святых отцов, применительно к состоянию и нуждам христианства в наше время, отец Георгий, естественно, не мог остаться вне экуменического движения и активно включился в него еще в годы своих скитаний по Европе. Эту деятельность он продолжил и в США, куда переехал в 1948 г. Там предметом приложения многосторонних духовных дарований отца Георгия стала Свято-Владимирская семинария близ Нью-Йорка, в которой ему была предоставлена кафедра патрологии и догматического богословия, а затем и должность декана, позволившая ему преобразовать эту духовную школу по своему плану. С этой

деятельностью он совмещал не только научную работу, но и заботы по изданию журнала семинарии, и руководство несколькими научными обществами, чтение лекций в Колумбийском университете и Объединенной Богословской семинарии, и активное участие во многих экуменических начинаниях. В 1955 г. отец Георгий оставил семинарию и перешел для чтения лекций в греческую Богословскую школу Святого Креста в Бруклайне. Затем он принял приглашения занять кафедру истории Восточной Церкви на богословском факультете Гарвардского университета. В 1964 г. он вышел на пенсию, оставаясь почетным профессором этого университета, и преподавал славистику и историю славянских Церквей в Принстонском университете. Он также был избран почетным членом Американской Академии искусств и наук. С кафедр различных экуменических симпозиумов и ассамблей он почти до самой кончины продолжал свидетельствовать истину Православия как живого и непрерывного Предания, воплощаемого в жизни Церкви Христовой.

Таковы главные этапы земной жизни и деятельности отца Георгия Флоровского, увенчанного на этом его многотрудном пути многими учеными степенями и почетными званиями, и снискавшего на Западе репутацию высокоавторитетного выразителя Православия. Такое же признание получил он и на Востоке. Поэтому воздадим должное его светлой памяти обзором хотя бы некоторых его размышлений, а чувство благодарности за них подтвердим посильной оценкой их значения для Православной Церкви и всего христианского мира.

Общее впечатление, производимое богословскими трудами отца Георгия Флоровского, можно определить, как радость приобщения верующего разума читателя к более глубокому постижению, а иногда как бы к новому открытию спасительных истин веры, бывших предметом размышлений в известных нам статьях и книгах этого выдающегося богослова нашего времени. Чуждый соблазна превзойти существующие толкования этих истин новым и оригинальным освещением их сущности и смысла, он стремится лишь к одному: приняв во внимание все

положительные элементы имеющихся богословских прозрений, расчистить от накопившихся веками искажений и препятствий единственно верный путь к разрешению всех вопросов веры и жизни, указанный Христом Спасителем, начатый в основанной Им Церкви святыми апостолами и продолженный их преемниками, мучениками, исповедниками и святыми отцами, ограждавшими Церковь Христову от нападения ересей. И, подобно тому, как святые отцы противопоставляли еретическим умствованиям несокрушимые догматы веры, так и отец Георгий раскрывает каждый свой тезис в свете благодатного опыта церковной жизни, исключая всякое сомнение в его истинности, и потому радость, вызываемая приобщением читателя к той или другой истине, раскрываемой в работах отца Георгия, переходит в почти благоговейное удивление перед необычайной силой его верующей мысли и литературного дарования.

Отсюда и покоряющее воздействие богословских размышлений отца Георгия на тех, кто слушал его лекции, проповеди и доклады или внимательно читал и читает труды этого православного богослова. Возьмем, например, его мощную защиту тезиса о возвращении к святым отцам в богословии против тех, кто считает «век отцов» принадлежащим только глубокой древности, а их творения – устаревшими. Опровергнув этот взгляд указанием на очевидный факт непрерывного воплощения святоотеческого предания в жизни Церкви, отец Георгий ясно раскрывает жизненный характер богословия святых отцов, которое, как жизненное, то есть ведущее христиан к святости, к обожению, всегда убедительно, всегда истинно, и потому было и остается свидетельством истинности самой нашей веры. Иное дело – богословие, отделенное от жизни во Христе, от жизни в молитве и от проявления добродетели: оно легко вырождается в простое оперирование словами и понятиями без духовного плода. Но отец Георгий звал при жизни и зовет нас теперь не к «богословию повторения», а к творческому развитию святоотеческого предания на постоянной основе жизни во Христе. «Речь идет, – говорит он, – не о простом повторении, и не о возвращении назад. К «отцам», – во всяком случае, всегда

вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать тексты»⁹⁷⁰.

Для нас, верующих, эти духовные размышления отца Георгия подобны лучам солнца, разгоняющим не только тьму неведения, предубеждений, предрассудков, заблуждений, но и равнодушия, и недоверия к богословию, без которого очень многие, даже из духовенства, привыкли обходиться, «заменяя его кто чем: Книгой правил, или Типиконом, или преданием старины, бытовым обрядом, или лирикой души», – как говорит отец Георгий. Все это в далеком и даже не столь отдаленном прошлом «угрожало духовному здоровью» верующих, обедняя и суживая их церковное сознание. Но нечто подобное возможно и теперь, ибо полностью сохраняет силу мысль отца Георгия, что «в самом духовном делании, и в келейной молитве, и в литургической соборности всегда остается соблазн и опасность психологизма, соблазн принять и выдать душевное за духовное. Этот соблазн может обернуться обрядовым или каноническим формализмом, или ласкательной чувствительностью. Всегда это прелесть. И от такого прельщения ограждает только богословский искуc, зоркость, четкость и смирение богословствующего ума»⁹⁷¹, наводящего порядок в нашем веросознании и в душевно-духовной жизни.

Кроме того, в наше время от христиан требуется особенно твердое и ответственное исповедание Христовой истины, и каждый обращенный к ним вопрос должен быть включен в контекст церковного исповедания, как пишет отец Георгий, призывая нас «облечься в некое духовное всеоружие»⁹⁷². Под «всеоружием» он подразумевает православное богословие в духе святых отцов, которое от примера жизни во Христе разъясняет ищущим и вопрошающим, «как возрождается и обновляется в опыте веры человеческая мысль», «как истины веры оживотворяют и преображают человеческий дух», и тем самым раскрывает эти истины в целостное христианское мировоззрение, позволяющее христианину давать ответ на все вопросы знания и жизни. Такая способность, конечно, не имеет

отношения к энциклопедизму, а означает «помазание от Святаго» (1Ин.2:20). Посланный от Духа Божия истинному христианину дар «различения духов» (1Кор.12:10), дар распознавания истины и лжи неразлучен с «молитвенным опытом, духовной собранностью, пастырской тревогой» богослова, который «должен говорить к живым людям, к живому сердцу, должен говорить в элементе сердечного внимания и любви, в элементе прямой ответственности за душу брата, особенно темного (здесь: духовно непросвещенного. – А. В.) брата»⁹⁷³...

Этот призыв отца Георгия свидетельствует, с какой силой внимания, любви и духовной ответственности он сам выполнял миссию православного богослова, посвятив этому делу всю свою жизнь. Объем некролога и далеко не полное знакомство с трудами отца Георгия не дают возможности проследить его творческий путь от начала до конца. В данном случае можно лишь слегка коснуться главных размышлений его о Священном Предании, Священном Писании и о Церкви, имеющих основоположное значение для возвещения благой вести современному миру, то есть множеству людей, «во всем пестром сплетении их мнимо-религиозных, скептических или богоборческих настроений»⁹⁷⁴, но, прежде всего, христианскому миру, разделенному на отдельные исповедания «не относительными особенностями внешнего облика, а существенным расхождением в понимании смысла и сущности спасения, в понимании смысла жизни»⁹⁷⁵.

Благовествующее богословие отца Георгия, несомненно, привлечет (и уже привлекает!) внимание многих христианских богословов и особенно тех, кто до сих пор привык считать Апостольское Предание застывшим в догматических формулах Вселенских Соборов и давно превратившимся «в некую архаическую манеру или позу, или в некую достопочтенную реликвию», ставшую как бы музейным экспонатом Православной Церкви. Но им придется крепко задуматься (и многие уже задумались) над словами протоиерея Георгия Флоровского, который убедительно показал, что живое Апостольское Предание, усвоенное и жизненно раскрытое

святыми отцами, имеет органическое продолжение в жизни Церкви, о чем ясно свидетельствует богословие таких позднейших византийских отцов и учителей, как св. Симеон Новый Богослов, св. Григорий Палама и св. Никодим Святогорец, составитель греческого «Добротолубия», этой знаменитой энциклопедии восточного, православного подвижничества, «ставшей руководством для всех, кто хочет жить по-православному и в наше время»⁹⁷⁶.

Этими фактами многие христиане из признающих Христа своим Господом и Спасителем могут быть приведены к познанию того, что «предание живо, что оно живет в Церкви и не есть только непрерывность человеческой памяти, или постоянство в обрядах»...

«Сущность Предания есть непрерывность Божественного руководства, постоянное присутствие Святого Духа в Церкви, Который говорил через пророков, вел апостолов, вдохновлял евангелистов и непрерывно ведет Церковь к полноте постижения Божественной Истины, – от славы к славе».

К этому выводу отец Георгий подводит и своим объяснением отсутствия у святых отцов разработанной еkkлезиологии. Он говорит, что причиной этого отсутствия «было полное включение Церкви в тайну Христа». Поэтому реальность Церкви, открытая их духовному зрению, делала излишним законченное определение церковности, кстати сказать, и невозможное в силу богочеловеческой природы Церкви. В ней святые отцы «только символами и подобиями раскрывали то, что с непосредственной самодоверностью являлось им в боговдохновенном опыте веры»⁹⁷⁷.

Подчеркивая непреходящее духовное значение этих символов и подобий, отец Георгий вполне в духе отцов истолковал аналогию ап. Павла «Церковь – Тело Христово», связав ее с Боговоплощением, ибо «целью Воплощения Сына Божия было то, чтобы Воплотившийся имел «Тело», которым является Церковь, или новое человечество, искупленное и возрожденное в своей Главе... Церковь, действительно, тело, организм, и скорее, нежели общество или корпорация», – продолжает он. Как Тело Христово и «полнота Наполняющего

все во всем» (Еф.1:23), она является восполнением Христа точно так же, как голова восполняет тело, а тело восполняется головой. Этой аналогией, связанной с конечным назначением человека, выражается «сущий смысл земной жизни Спасителя, Его страданий и уничижения, Его Крестной смерти и тридневного Воскресения» и «метафизическая реальность Его победы над адом и смертью. И победа Христа, Его искупительное свершение в том и заключается, что Он создал Церковь Свою, Свое мистическое Тело, в котором соединилось и непрестанно соединяется «все небесное и земное» в приискреннем общении с Богом, в Котором все и все совершаются воедино – во Христе и во Отце Его»⁹⁷⁸.

Таково видение веры отца Георгия, облеченное им в наглядную выразительную словесную форму. Даже по столь краткому изложению ее содержания можно судить, что размышления отца Георгия о Предании и Церкви не могут пройти бесследно ни для кого из христиан, интересующихся его трудами. Ищущих церковного единства, эти его труды обогащают ясным указанием пути к нему, а пребывающих в Церкви, побуждают содействовать всем, кто вступил или вступает на этот путь. Таким, воистину католическим, объемлющим весь исторический опыт Церкви сознанием и обладал отец Георгий Флоровский, который определил позицию православных в экуменическом диалоге с протестантским исповеданием литургическим возгласом: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы», а ожидание ответа на этот призыв обосновал «страшным, но справедливым и правильным притязанием Православия» на то, что «оно не есть одна из Церквей, но сама Церковь» (курсив наш. – А. В.).

В своем подходе к экклезиологии, как составной части христологии, отец Георгий, применяясь, с одной стороны, к мышлению западных христиан, и, с другой, – к позиции Православия в экуменическом движении, стремился создать, или хотя бы положить начало, обоснованию такой экклезиологии, которая, при полном соответствии духу и букве Нового Завета, а также «всем временам и ситуациям», могла бы послужить единению разделенного ныне христианства в Единой

Святой Соборной и Апостольской Церкви. И он первым положил начало этой экклезиологии, уже находящейся в процессе формирования. Он уже предусмотрел в ней место вопросу о границах Церкви, в разрешении которого видел весь смысл встречи Православия с западным христианством.

В этом отношении, как и во многих других, здесь не освещенных, вклад отца Георгия в православное богословие можно приравнять по ценности к творениям святых отцов и учителей Церкви, которым следовал он сам и призывал следовать других богословов. А по силе жития и своего мышления, питаемого видением веры, он мог бы называться пастырем и наставником богословствующих христиан, потому что в течение всей своей жизни учил их заниматься богословием «по способу апостолов, а не Аристотеля» и продолжает так учить и после своей земной кончины своими богословскими трудами. В этом и заключается непреходящее духовное значение этих его трудов для Церкви Христовой и всего христианства.

А. Ведерников

Примечания

¹ - Подробное описание жизненного пути Г. Флоровского содержится в сборнике: Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995 (русский перевод книги, изданной в 1993 г. американским историком-славистом Эндрю Блейном).

² - Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937 [Авторское предисловие].

³ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 4.

⁴ - Там же. С. 6.

⁵ - Там же. С. 18.

⁶ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 20.

⁷ - Там же. С. 21.

⁸ - Там же. С. 22.

⁹ - Там же. С. 68.

¹⁰ - Там же. С. 56.

¹¹ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 83.

¹² - Там же. С. 89.

¹³ - Там же.

¹⁴ - Там же. С. 118, 119, 121.

¹⁵ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 241.

¹⁶ - Там же. С. 247, 248, 249.

¹⁷ - Там же. С. 250–251.

¹⁸ - Там же. С. 274.

¹⁹ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 289.

²⁰ - Там же. С. 300.

²¹ - Там же. С. 302.

²² - Там же. С. 304.

²³ - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 311.

²⁴ - Там же. С. 313.

²⁵ - Там же. С. 316.

²⁶ - Там же. С. 467–468.

- 27 - Там же. С. 432.
- 28 - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 442.
- 29 - Там же.
- 30 - Там же. С. 386.
- 31 - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 459.
- 32 - Там же.
- 33 - Там же. С. 474.
- 34 - Там же. С. 494.
- 35 - См.: Флоровский Г. Человеческая мудрость и Премудрость Божия // Наст. изд. С. 120.
- 36 - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 501.
- 37 - Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 506.
- 38 - Там же. С. 507.
- 39 - Там же. С. 508.
- 40 - Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 136–137.
- 41 - Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном. С. 158.
- 42 - Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 70.
- 43 - Там же. С. 68.
- 44 - Флоровский Г. Смысл истории и смысл жизни // Наст. изд. С. 63.
- 45 - См.: Флоровский Г. О патриотизме праведном и греховном. С. 146–150; Флоровский Г. В мире исканий и блужданий // Наст. изд. С. 135–141.
- 46 - Флоровский Г. Смысл истории и смысл жизни. С. 73.
- 47 - Там же. С. 77.
- 48 - См.: Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. М., 1994. С. 207–225.
- 49 - См., например, заключение статей «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» и «О народах неисторических».

⁵⁰ - См., например: Бердяев Н. А. Два типа мирозерцания (По поводу книги С. Л. Франка «Предмет знания») // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 134. С. 303–313.

⁵¹ - В данном разделе использованы результаты работы, выполненной автором в рамках программы «Анри Бергсон и русская философия XX века», поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 01–03–00357а.

⁵² - Подробнее см.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб, 2000. Т. 1. С. 123–178.

⁵³ - Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. С. 155–156.

⁵⁴ - Там же. С. 157.

⁵⁵ - Флоровский Г. Тварь и тварность // Наст. изд. С. 285.

⁵⁶ - Там же. С. 315.

⁵⁷ - Флоровский Г. Хитрость разума // Наст. изд. С. 53–54.

⁵⁸ - См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 239.

⁵⁹ - Флоровский Г. Два Завета // Наст. изд. С. 167.

⁶⁰ - Флоровский Г. Дом Отчий // Наст. изд. С. 236.

⁶¹ - Флоровский Г. В мире исканий и блужданий. С. 150.

⁶² - Флоровский Г. Богословские отрывки // Наст. изд. С. 453.

⁶³ - Флоровский Г. Соборность Церкви // Наст. изд. С. 530–531.

⁶⁴ - Подробнее см.: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Т. 2. С. 136–217.

⁶⁵ - Флоровский Г. Два Завета. С. 170–171.

⁶⁶ - См., например: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 50–57.

⁶⁷ - Флоровский Г. Откровение и истолкование // Наст. изд. С. 619.

⁶⁸ - Там же. С. 625.

⁶⁹ - Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Наст. изд. С. 706–707.

⁷⁰ - Манфред – главный герой одноименной драматической поэмы Дж. Г. Байрона; познавший всю мудрость мира, он не находит счастья и проклинает мир и людей.

⁷¹ - Карлейль (Карлайль, Carlyle) Томас (1795–1881) – английский публицист, историк и философ. Выдвинул концепцию «культы героев», единственных творцов истории. Гартман Эдуард (1842–1906) – немецкий философ, сторонник панпсихизма. Основой сущего считал абсолютное бессознательное духовное начало – мировую волю («Философия бессознательного»). В этике, вслед за А. Шопенгауэром, разрабатывал концепцию пессимизма. Ренан (Renan) Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский писатель, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1860). В «Истории происхождения христианства» (кн. 1–8, 1863–1883) Ренан изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником; критикуя Библию, пытался рационализировать все сверхъестественное. Ибсен (Ibsen) Генрик (1828–1906) норвежский драматург. Обнаруживая глубокое несоответствие между благопристойной видимостью и внутренней порочностью изображаемой действительности, Ибсен выразил протест против всей системы современных общественных установлений, требуя максимальной эмансипации человека. Метерлинк (Maeterlinck) Морис (1862–1949) – бельгийский драматург, поэт. Его символистская поэтика выражала протест против приземленности натурализма.

⁷² - Дионис (Вакх) – в греческой мифологии бог виноградарства и виноделия, сын Зевса и фиванской царевны Семелы; в честь Диониса справлялись празднества – Дионисии и Вакханалии. Церера – в римской мифологии богиня земледелия и плодородия; соответствует греческой Деметре.

⁷³ - Имеется в виду Новгородцев Павел Иванович (1866–1924) – русский правовед, философ, социолог, глава школы «возрожденного естественного права». Его главные труды: «Кризис современного правосознания» (1909) и «Об общественном идеале» (1917).

⁷⁴ - Футуризм (от лат. futurum – будущее) – авангардистское направление в европейском искусстве 1910–20-х гг.,

преимущественно, в Италии и России; стремясь создать «искусство будущего», декларировал отрицание традиционной культуры (наследия «прошлого»), культивировал эстетику урбанизма и машинной индустрии; для литературы футуризма характерно переплетение документального материала и фантастики.

⁷⁵ - О «гибели Запада» в русской культуре одним из первых заговорил В. Одоевский в книге «Русские ночи» (1844), см.: Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 147 (еще раньше похожую мысль высказал С. П. Шевырев в статье «Взгляд русского на современное состояние Европы», опубликованной в журнале «Москвитянин» в 1841 г.; №1, с. 215–256); в западной философии эта тема особенно ярко прозвучала в книге О. Шпенглера «Закат Европы» (т. 1–2, 1918–1922).

⁷⁶ - Теософия (от греч. Θεός – Бог и σοφία – мудрость) – мистическая доктрина Е. П. Блаватской и ее последователей – соединение мистики буддизма и др. восточных учений с элементами оккультизма и неортодоксального христианства.

⁷⁷ - Воскресные проповеди (нем.).

⁷⁸ - Гюисманс Шарль Мари Жорж (1848–1907) – французский писатель; натуралистические тенденции его ранних повестей и романов перерастают в романах «Наоборот» (1884), «Там, внизу» (1891), «В пути» (1895), «Собор» (1898) в декадентство и мистицизм.

⁷⁹ - Набожная жизнь (фр.).

⁸⁰ - Джемс (Джеймс, James) Уильям (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основателей прагматизма; отвергая объективность истины, выдвинул «прагматический» критерий: истинно то, что отвечает практической успешности действия; единственная реальность, по Джемсу, – непосредственный чувственный опыт.

⁸¹ - Елизавета (Elisabeth) Тюрингская (Венгерская) (1207–1231) – христианская подвижница, широко почитаемая в Германии; дочь венгерского короля, жена тюрингского ландграфа Людовика IV (ум. 1227). Попыталась претворить в своей жизни францисканский идеал аскезы и милосердия:

основывала госпитали, ухаживала за больными, помогала бедным.

⁸² - Шанталь Жанна Франсуаза (Jeanne Françoise de Chantal) (1572– 1641) – французский мистик; испытала воздействие Франциска Сальского, основала (в 1610 г. в Аннеси, Франция) женский монашеский «Орден визитации» (в честь посещения Св. Девой Марией Елизаветы).

⁸³ - Духоборы (духоборцы) – секта духовных христиан, возникшая в России во 2-й половине XVIII в. Секта отвергает православные обряды и таинства, священников, монашество; обожествляет руководителей своих общин. За неподчинение властям и отказ от военной службы духоборы преследовались царским правительством; в конце XIX в. переселились в Канаду.

⁸⁴ - Эрм, или Ерм – раннехристианский автор сочинения «Пастырь», содержащего мистические откровения, или видения. Время написания книги точно не известно (вероятно, конец II в.). Монтан (Montanus) (II в.) – основатель раннехристианской секты монтанистов, получившей распространение в Малой Азии, Африке, Риме, Галлии и на Балканах. Монтанисты выступали против самовластия епископов; во главе их общин стояли «пророки» и «пророчицы». Ожидая скорого второго пришествия Христа, призывали к усмирению плоти и отказу от собственности. Секта просуществовала, несмотря на преследования, до VIII в. Исихазм (от греч. ήσυχία – покой, безмолвие, отрешенность) – мистическое течение в Византии и на Руси; своей целью исихасты полагали «обожение», единение человека с Богом через «очищение сердца» и духовное самососредоточение; испытало расцвет в конце XIII–XIV века (Григорий Синаит, Нил Сорский, Григорий Палама), центром исихастского движения долгое время был православный монастырь на Афоне.

⁸⁵ - Симеон Новый Богослов (949–1022) – византийский духовный писатель, поэт, философ-мистик; развивал тему самоуглубления и просветления личности; в своих трудах пытался приблизить поэтический язык к живым речевым нормам.

⁸⁶ - Тереза Авильская (Teresa de Avila), Тереза Иисусова (1515–1582) – испанский мистик, монахиня-кармелитка с 1533 г.; в 1562 г. ушла из монастыря и основала новую обитель, что привело в 1580 г. к выделению ордена так называемых «босых кармелиток» (а также, кармелитов во главе с Хуаном де ла Крусом). В 1960-х гг. причислена Католической Церковью к учителям Церкви. Основные сочинения – «Книга о моей жизни» (1562–1565), «Путь к совершенству» (1562–1564), «Внутренний замок, или Обители души» (1577).

⁸⁷ - «Повесть об Антихристе» является частью последнего крупного сочинения Владимира Соловьева «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1899–1900). По мнению Флоровского, в этом сочинении Соловьев расстался с утопическими идеалами своей философии и признал ложность ее основных принципов и целей; см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 466.

⁸⁸ - Бергсон (Bergson) Анри (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Подлинная и первоначальная реальность, по Бергсону, – жизнь как метафизически-космический процесс, «жизненный порыв», творческая эволюция; структура ее – длительность, постигаемая только посредством интуиции, противоположной интеллекту; различные аспекты длительности – материя, сознание, память, дух. Основные работы: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1896), «Творческая эволюция» (1907). Флоровский чрезвычайно поверхностно и неадекватно излагает сложную и глубокую философскую систему Бергсона (подробнее об этом см. во вступительной статье к наст. изд.).

⁸⁹ - Да свершится правосудие, хотя бы погибнет мир (лат.).

⁹⁰ - Марбургская школа – течение в неокантианстве (конец XIX – начало XX века); главные представители – профессора Марбургского университета (Германия) Г. Коген и П. Наторп, а также Э. Кассирер и Н. Гартман. Своей основной задачей марбургские философы полагали анализ категорий и методов науки; с позиций априоризма утверждали, что объект научного знания создается логическими формами. Представители

марбургской школы выдвинули концепцию этического социализма.

⁹¹ - «Факт» (лат.); «да будет» (лат.).

⁹² - Штаммлер (Stammeler) Рудольф (1856–1938) – немецкий теоретик права, сторонник марбургской школы неокантианства, был близок к катедер-социализму (социально-экономической концепции, возникшей в Германии в 60–70-х гг. XIX в. и проповедовавшей идею перехода от капитализма к социализму с помощью реформ, осуществляемых государством). Утверждал первичность права по отношению к экономике и государству.

⁹³ - Мендельсон (Mendelssohn) Моисей (1729–1786) – немецкий просветитель, философ-идеалист; популяризатор школы Лейбница – Х. Вольфа, защитник веротерпимости. Маймон (Maimon) (наст. фам. Хейман, Heiman) Соломон (1753/54– 1800) – философ-самоучка. Родился около Несвижа (ныне в Белоруссии), с 1777 г. жил в Пруссии; критиковал философию И. Канта (в том числе, понятие «вещи в себе») с позиций, близких к воззрениям Ф. Якоби.

⁹⁴ - Коген (Cohen) Герман (1842–1918) – немецкий философ, основоположник Марбургской школы неокантианства; стремясь преодолеть кантовский дуализм, отказался от понимания «вещи в себе» как внешнего источника ощущений («опыта») и, соответственно, от противопоставления априорных созерцательных и рассудочных форм; выдвинул теорию «этического социализма». Кантор (Cantor) Георг (1845–1918) – немецкий математик; разработал основы теории множеств, оказавшей большое влияние на развитие математики. Минковский (Minkowski) Герман (1864–1909) – немецкий математик и физик; прославился тем, что дал геометрическую интерпретацию кинематики специальной теории относительности (пространство Минковского). Вейнингер (Weininger) Отто (1880–1903) – австрийский философ, автор книги «Пол и характер» (1903), пользовавшейся сенсационным успехом в Австрии и Германии в первые десятилетия XX в. Вейнингер демонстративно покончил жизнь самоубийством в доме, где скончался Бетховен. Зиммель (Simmel) Георг (1858–1918) – немецкий философ, социолог, представитель

философии жизни, основоположник так называемой формальной социологии. Зиммель усматривал «трагедию творчества» в противоречии между творческой энергией жизни и ее объективизацией в застывших формах культуры. Бернштейн (Bernstein) Эдуард (1850–1932) – один из лидеров германской социал-демократии и 11-го Интернационала; во второй половине 90-х гг. выступил с критикой теоретических основ марксизма, как устаревших; считая социализм этическим идеалом, Бернштейн выдвинул программу реформ капитализма («Конечная цель – ничто, движение – все»).

⁹⁵ - «Логическое подобие апокалиптическим изображениям истории царств как смены оводов, козлов, растений, туч, вод и т. п. можно в современной научной литературе найти хотя бы в знаменитом предисловии Маркса к *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, где вся история разделяется сначала на два отдела – *Vorgeschichte* и *Geschichte*, а затем первый отдел еще подразделяется на несколько символически обозначаемых эпох: рабства, феодализма, капитализма, – новые знаки для старых символов апокалиптики. Мы настолько привыкли к этим историческим символам, что совершенно не замечаем их абстрактного и условного характера, между тем, как по своей логической структуре это ведь те же апокалиптические звери, которые нам странны и чужды только своими рогами да шерстью, а вовсе не логической природой своей» (Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 384).

⁹⁶ - Имеется в виду Фома Аквинский (Thoma Aquinas) (1225 или 1226–1274) – философ и теолог, систематизатор схоластики на базе христианского аристотелизма. Учение Фомы (томизм) стало частью официальной доктрины Католической Церкви; в XIX в. оно было возрождено в форме неотомизма, провозглашенного в 1879 г. в энциклике папы Льва XIII единственной истинной философией (*ex cathedra* – «с кафедры», официально (лат.)).

⁹⁷ - Ксеркс I (?–465 до н. э.) – царь государства Ахеменидов с 486 г. В 480–479 гг. возглавлял поход персов в Грецию,

окончившийся их поражением. Для греков имя Ксеркса стало нарицательным, обозначая деспотизм и варварство Востока.

⁹⁸ - Несмелое Виктор Иванович (1863–1937) – русский религиозный философ, профессор Казанской духовной академии, богослов, один из предшественников экзистенциализма, разрабатывал проблемы антропологии. Основной труд Несмелова – «Наука о человеке» (т. 1–2, 1898–1903).

⁹⁹ - Баадер (Baader) Франц Ксавер фон (1765–1841) – немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма.

¹⁰⁰ - Ройс (Royse) Джосайя (1855–1916) – американский философ-идеалист, гегелианец; разработал концепцию абсолютного волюнтаризма (о мире, как сообществе личностей, выполняющем волю абсолютной личности – Бога).

¹⁰¹ - Имеется в виду Ф. Достоевский и «Легенда о Великом Инквизиторе» из его романа «Братья Карамазовы» (в романе это «поэма», написанная Иваном Карамазовым).

¹⁰² - Имеется в виду убеждение Лютера в том, что окончательное спасение человека (или отсутствие такового, т. е. окончательное божественное проклятие) определяется Богом заранее, в силу наличия или отсутствия благодати на данной личности, и никак не зависит от поступков человека в течение его жизни.

¹⁰³ - См. многотомный труд Sainte-Beuve, a. Port Royal, Vs. I–VII.

¹⁰⁴ - Нирвана (санскр. – угасание, успокоение) – центральное понятие буддизма и джайнизма, означающее высшее состояние, цель человеческих стремлений, слияние с Абсолютом (Брахманом). В буддизме – психологическое состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности и самодостаточности, абсолютной отрешенности от внешнего мира; в этом состоянии происходит «устранение» личности как чего-то самостоятельного на фоне Абсолюта.

¹⁰⁵ - Закрытое торговое государство (нем.) – центральное понятие философии общества Фихте, обозначающее идеальную модель государства.

¹⁰⁶ - См. его «Дневник» за 40-е годы. Сочинения. Т. I (жневское изд.).

¹⁰⁷ - Имеется в виду Руссо (Rousseau) Жан Жак (1712–1778) – французский писатель и философ, представитель сентиментализма, осуждавший с позиций деизма официальную Церковь и религиозную нетерпимость. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивилизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран.

¹⁰⁸ - Мизансцена (фр.).

¹⁰⁹ - Критика провиденциалистической философии истории содержится, главным образом, в «Vom anderen Ufer» (Т. 5), в «Концах и началах» (Т. 10) и статье об Оуэне (Т. 9 жневского изд.).

¹¹⁰ - Свободное суждение, произвол (лат.).

¹¹¹ - На это противопоставление «разума» и «сознания» нужно обращать обостренное внимание при анализе мировоззрения Толстого.

¹¹² - Соллогуб Владимир Александрович (1813–1882) – граф, русский писатель, автор повести «Тарантас» (1845), содержащей меткие зарисовки провинциального быта.

¹¹³ - Бердсли (Бердслей, Beardsley) Обри (1872–1898) – английский рисовальщик, создавший своеобразный стиль болезненно-хрупких рисунков, отличающихся виртуозной игрой силуэтов и линий (иллюстрации к «Саломее» О. Уайльда, 1894), один из создателей графики стиля «модерн».

¹¹⁴ - В дальнейшем, цитаты приводятся исключительно из «Братьев Карамазовых».

¹¹⁵ - Третьего не дано (лат.).

¹¹⁶ - Тареев Михаил Михайлович (1867–1934) – русский религиозный философ и богослов; профессор Московской Духовной академии (1902–1918). Отвергая традиционное

«аскетико-символическое» примирение религии и жизни, считал невозможным «социализацию» христианства в каких-либо внешних формах: оно реализуется во внутреннем мире личности, ее духовных установках и мотивах. Основные сочинения – «Основы христианства» (т. 1–5, 1908–1910), «Предел коллективизма» (1912), «Социализм: нравственность и хозяйство» (1913), «Христианская философия» (1917). В книге «Пути русского богословия» Флоровский резко критически оценил богословские построения Тареева (они были подвергнуты официальному осуждению в 1910 г. в Московской Духовной академии). Его ранние (до 1908 г.) статьи собраны в пятитомной системе «Основ христианства», а важнейшие из поздних в сборнике «Философия жизни» (1916). Но вся религиозно-философская концепция в полноте ее выводов была с полной определенностью формулирована уже в его первом, написанном еще на студенческой скамье труде «Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви» (М., 1892).

¹¹⁷ - Тареев нигде ни разу, – даже в статье о Достоевском, – не отмечает своей близости к нему в истолковании искушений Христа, в придании им универсально-исторического значения – хотя вряд ли возможно сомневаться во влиянии Достоевского на его построение.

¹¹⁸ - Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – русский религиозный философ, литературный критик и публицист, один из основоположников славянофильства. В отходе европейской культуры от религиозных начал и утрате духовной цельности Киреевский видел источник кризиса «европейского просвещения» и господства отвлеченного мышления в западной философии. Задачей самобытной русской философии считал переработку «европейской образованности» в духе учения восточной патристики.

¹¹⁹ - Эдуарде Джонатан (1703–1758) – американский теолог. Эмерсон (Emerson) Ралф Уолдо (1803–1882) – американский философ, эссеист, поэт, крупнейший

американский романтик; родоначальник трансцендентализма; развивал идеи Ф. Шеллинга, У. Водсворта, Новалиса.

¹²⁰ - Статья Ройса о Джемсе в сборнике «William James and Other Essays» (1911); очень хорошую сводку исторических данных об американской философии дает Б. В. Яковенко, к сожалению, в тенденциозно-искривленной перспективе: Современная американская философия. «Логос» (русское издание). Кн. 3–4. 1913. С. 270–343. См.: L. van Becelaere. O. P. La philosophie en Amérique depuis les origines jusqu' à nos jours (1607–1900). 1904; Frothingham O. B. Transcendentalism in New England. 1886; книгу Woodridge Riley J. American Philosophy: The Early Schools. 1907; и его же статьи в «Révue philosophique», 1919 и 1920 гг.

¹²¹ - Эта сторона философии Джемса подчеркнута в замечательной книжечке Flournoy. La philosophie de William. James (Saint Biaise: «Foyer solidariste», 1911). «Тихизм» – от греческого слова τύχη, случай.

¹²² - Милль Джон Стюарт (1806–1873) – английский философ и экономист, идеолог либерализма; основатель английского позитивизма, последователь О. Конта; в этике соединял принцип эгоизма (утилитаризм) с альтруизмом.

¹²³ - «О свободе» (англ.) – работа Дж. С. Милля.

¹²⁴ - Nature, the Utility of Religion and Theism. L., 1874 (изданы впервые после смерти Милля).

¹²⁵ - «Сплоченность (единство) Универсума» (англ.).

¹²⁶ - В зародыше, в ядре (лат.).

¹²⁷ - Внутренним образом, скрыто (лат.).

¹²⁸ - Внешним образом, явно (лат.).

¹²⁹ - См. заключение книги о Varieties of the Religious Experience (1902) и книжку «A Pluralistic Universe» (1909) (во франц. переводе – «La philosophie de l'Experience», 1912).

¹³⁰ - Здесь оставляются в стороне, собственно, «богословские» заключения Джемса, в которых он не освобождается от осужденного им же рационализирования религиозного опыта. См. глубокие размышления на тему об антиномичности религиозного опыта в известной книге

священника о. Павла Флоренского: Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.

¹³¹ - Наоборот (лат.).

¹³² - См. его «Pragmatism» (1907) (есть и русский перевод).

¹³³ - Соответственно (лат., сокр.).

¹³⁴ - Атила (Attila) (?–453) – предводитель гуннов с 434 г.; возглавил опустошительные походы в Восточную Римскую империю (443, 447–448), Галлию (451), Сев. Италию (452). При Аттиле гуннский союз племен достиг наивысшего могущества.

¹³⁵ - «Армия Спасения» – современная религиозная благотворительная организация, созданная в 1865 г. в Лондоне.

¹³⁶ - Благородство обязывает (фр.).

¹³⁷ - Уайльд (Wilde) Оскар (1854–1900) – английский писатель, близкий к французским символистам; в философском романе «Портрет Дориана Грея» (1891) развенчал декадентское представление о красоте, чуждой нравственности. Флоровский намекает на известную историю с обвинением Уайльда в безнравственном поведении, в результате чего тот оказался в тюрьме.

¹³⁸ - Полезное и благородное (лат.).

¹³⁹ - Гексли (Хаксли, Huxley) Томас Генри (1825–1895) – английский биолог, соратник Ч. Дарвина и виднейший пропагандист его учения.

¹⁴⁰ - Вечный двигатель (лат.).

¹⁴¹ - Клемансо (Clemenceau) Жорж (1841–1929) – премьер-министр Франции в 1906–1909, 1917–1920 гг.; председатель Парижской мирной конференции 1919–1920 гг.; стремился к установлению военно-политической гегемонии Франции в Европе.

¹⁴² - Под польским мессианизмом Флоровский имеет в виду течение в польской общественной мысли, возглавлявшееся Августом Чешковским (1814–1894). Чешковский произвел в своих философских трудах совершенно неортодоксальную интерпретацию христианства, в чем-то напоминающую систему идей Вл. Соловьева (подробнее см.: Бердяев Н. А. Русская

идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Гл. IX). Иллиризм – общественно-политическое и культурное движение 30–40-х гг. XIX в. в Хорватии и Славонии. Основная идея иллиризма – создание «Великой Иллирии», охватывающей все южнославянские и часть неславянских областей (их население рассматривалось как один народ, происшедший от коренных жителей Древней Иллирии – иллирийцев). Ближайшей целью ведущих идеологов иллиризма (Л. Гай, И. Кукулевич-Сакцинский) было литературно-языковое объединение южных славян, как предпосылка для их политического объединения. Коллар (Kollar) Ян (1793–1852), Шафарик (Safarik) Павел Йозеф (1795–1861) – деятели словацкого и чешского национального Возрождения.

¹⁴³ - Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – русский революционер, теоретик анархизма, один из идеологов революционного народничества. С 1840 г. жил за границей; участник Революции 1848–1849 гг. (Париж, Дрезден, Прага). В 1851 г. выдан австрийскими властями России, заключен в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепость, с 1857 г. – в сибирской ссылке. В 1861 г. бежал за границу, сотрудничал с А. И. Герценом и Н. П. Огаревым. Организатор тайного революционного общества «Интернациональное братство» (1864–1865) и «Альянса социалистической демократии» (1868). С 1868 г. член I Интернационала, выступал против К. Маркса и его сторонников, в 1872 г. исключен решением Гаагского конгресса. Труд Бакунина «Государственность и анархия» (1873) оказал большое влияние на развитие народнического движения в России.

¹⁴⁴ - «Декларация прав человека и гражданина» – политический манифест Французской революции, принятый Учредительным собранием 26 августа 1789 г. Декларация провозглашала неотъемлемыми правами человека свободу личности, слова, совести, равенство граждан перед законом, право на сопротивление угнетению; объявляла неприкосновенной частную собственность.

¹⁴⁵ - Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) – русский мыслитель и публицист. В своих «Философических письмах»

(написаны в 1829–1831 гг.) высказал мысль о том, что Православная Церковь способствовала воцарению «рабства» (крепостного права) на русской земле и тем самым задержала духовное развитие России (см.: Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. С. 347); Чаадаев полагал, что католицизм является наиболее адекватным выражением христианства. Позже, в «Апологии сумасшедшего» (1837), отказался от этого убеждения. Гагарин Иван Сергеевич (1814–1882) – князь, российский дипломат; в 1843 г. оставил Россию, поселился в Париже, перешел в католичество и вступил в орден иезуитов.

¹⁴⁶ - Прозвище В. Г. Белинского.

¹⁴⁷ - Катков Михаил Никифорович (1818–1887) – русский публицист, издатель журнала «Русский вестник» (с 1856 г.) и газеты «Московские ведомости» (1850–1855, 1863–1887 гг.); в 30-х гг. примыкал к кружку Н. В. Станкевича; в 50-х гг. умеренный либерал, сторонник английского политического строя; со времени Польского восстания 1863–1864 гг. – один из вдохновителей контрреформ.

¹⁴⁸ - Михайловский Николай Константинович (1842–1904) – русский социолог, публицист, литературный критик; идеолог народничества; один из редакторов «Отечественных записок» и «Русского богатства». В конце 1870-х гг. был близок к «Народной воле»; в 1890-х гг. с позиций крестьянского социализма выступал против марксизма.

¹⁴⁹ - Убеждение, вера (лат.).

¹⁵⁰ - Гизо (Guizot) Франсуа (1787–1874) – французский историк, с 1847 г. глава правительства, свергнутого Революцией 1848 г.; с 1840 г. фактически руководил всей политикой Июльской монархии.

¹⁵¹ - Так я хочу, так велю (лат.).

¹⁵² - Здесь Флоровский использует определения из богословских работ А. С. Хомякова.

¹⁵³ - Самарин Юрий Федорович (1819–1876) – русский философ, историк, общественный деятель, публицист; один из идеологов славянофильства, автор либерально-дворянского

проекта отмены крепостного права, участник подготовки Крестьянской реформы 1861 г., в 1859–1860 гг. – член редакционной комиссии.

¹⁵⁴ - Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – русский религиозный философ, писатель, поэт, публицист, один из основоположников славянофильства. Ориентация на восточную патристику (учение о «соборности» и др.) сочеталась у Хомякова с элементами философского романтизма. Выступал с либеральных позиций за отмену крепостного права, смертной казни, за введение свободы слова, печати и др. Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) – русский публицист и общественный деятель; один из идеологов славянофильства; редактор газет «День», «Москва», «Русь», журнала «Русская беседа» и др. В 1840–1850х гг. выступал за отмену крепостного права. В годы русско-турецкой войны 1877–1878 гг. организатор кампании за освобождение славян от турецкого ига.

¹⁵⁵ - Ламенне (Lamennais) Фелисите Робер де (1782–1854) – французский публицист и религиозный философ, аббат, один из родоначальников христианского социализма; в 1830–1832 гг. в сотрудничестве с М. Монталамбером, А. Лакордером и др. издавал журнал «Будущее». Основные сочинения: «Слова верующего» (1834; сразу после выхода осуждено энцикликой папы Римского), «Эскиз философии» (т. 1–4, 1840–1846).

¹⁵⁶ - Тевтобургский лес – гряда низкогорий в составе Везерских гор (Германия). Осенью 9 г. н. э. в Тевтобургском лесу германские племена во главе с Арминием уничтожили три римских легиона Квинтилия Вара, что остановило продвижение римлян за Рейн.

¹⁵⁷ - Лютер (Luther) Мартин (1483–1546) – деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление (1517) в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций, отвергавшими основные догматы католицизма. Меланхтон (Melanchton) Филипп (1497–1560) – немецкий протестантский богослов и педагог, сподвижник М. Лютера; составитель Аугсбургского исповедания.

¹⁵⁸ - Кошелев Александр Иванович (1806–1883) – русский общественный деятель, славянофил; автор умеренно-либеральных проектов отмены крепостного права, участник подготовки Крестьянской реформы 1861 г.; издатель-редактор журналов «Русская беседа» и «Сельское благоустройство».

¹⁵⁹ - Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) – русский публицист и социолог, идеолог панславизма; в книге «Россия и Европа» (1869) выдвинул теорию обособленных « культурно-исторических типов» (цивилизаций), развивающихся подобно биологическим организмам; «славянский» тип считал наиболее перспективным.

¹⁶⁰ - Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) – русский писатель, публицист и литературный критик; поздний славянофил. Считая главной опасностью либерализм с его «омещаниванием» быта и культом всеобщего благополучия, проповедовал «византизм» (церковность, монархизм, сословная иерархия и т. п.) и союз России со странами Востока, как охранительное средство от революционных потрясений.

¹⁶¹ - Киреев Александр Алексеевич (1833–1910) – генерал от кавалерии, публицист славянофильского направления.

¹⁶² - Васильев Афанасий Васильевич (1885–1929) – русский общественный деятель, публицист, славянофил. Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829–1897) – русский историк, академик Петербургской АН (1890).

¹⁶³ - Страхов Николай Николаевич (1828–1896) – российский философ, публицист, литературный критик, член-корреспондент Петербургской АН (1889); в книгах «Мир как целое» (1872), «О вечных истинах» (1887), «Философские очерки» (1895) высшей формой познания считал религию, критиковал современный материализм, а также спиритизм; в публицистике разделял идеи почвенничества. В работе «Борьба с Западом в нашей литературе» Страхов защищал концепцию Н. Я. Данилевского от критики Вл. Соловьева и других публицистов.

¹⁶⁴ - Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938) – языковед, культуролог, этносоциолог, один из основателей (вместе с Флоровским) евразийства. Брошюра Трубецкого «Европа и

человечество» (София, 1921), которую упоминает Флоровский, стала одним из программных документов евразийства.

¹⁶⁵ - Экзегесис (от греч. ἐξέγερσις – разъяснение) – объяснение и комментарий смысла Священного Писания.

¹⁶⁶ - Талмуд (др.-евр., букв, изучение) – собрание догматических, религиозно-этических и правовых положений иудаизма, сложившихся в IV в. до н.э. – V в. н. э.; включает Мишну – толкования Торы и Гемару – толкования Мишны; правовые положения составляют Галаху, сопутствующие Галахе мифы, легенды, притчи, рассказы, сказки – Агаду (Агаду). Апокрифы (греч. ἀποκριφός – тайный, сокровенный) – произведения иудейской и раннехристианской литературы, не включенные в библейский канон; христианская апокрифическая литература включает ряд неканонических описаний истории Иисуса Христа: Евангелия от Петра, Фомы, Филиппа, Марии и др.

¹⁶⁷ - Заратуштра (Заратустра) (иран.), Зороастр (греч.) (между X и первой половиной VI в. до н. э.) – пророк и реформатор древнеиранской религии, получившей название зороастризм. Ф. Ницше сделал Заратустру глашатаем своих идей (в книге «Так говорил Заратустра»); Флоровский имеет в виду именно ницшевского Заратустру.

¹⁶⁸ - В основу настоящей статьи положена публичная лекция, прочитанная по приглашению Славянского Благотворительного Дружества в Болгарии и общества «Славянская Беседа» 6 февраля 1921 г. в Софии, в зале «Славянской Беседы».

¹⁶⁹ - Цикл публичных лекций под заглавием «Чтения о Богочеловечестве» Вл. Соловьева начал читать 26 января 1878 г. К этому моменту ему исполнилось 25 лет.

¹⁷⁰ - Беме (Vöhme) Якоб (1575–1624) – немецкий философ-пантеист; по профессии сапожник. Мистика и натурфилософия Беме оказала большое влияние на немецкий романтизм и всю последующую немецкую философию.

¹⁷¹ - Принципиальная ошибка, основное заблуждение (греч.).

¹⁷² - «Новое религиозное сознание» – философское движение, инициатором которого стал Д. Мережковский и его жена З. Гиппиус; движение ставило своей целью обновление религиозной жизни и выработку новых форм соединения религии и культуры. Активное участие в выработке принципов «нового религиозного сознания» приняли Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Вяч. Иванов и др.

¹⁷³ - Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866–1941) – русский писатель, религиозный философ; работа Мережковского «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1893) стала эстетической декларацией русского декадентства; один из основателей религиозно-философских собраний в Петербурге (1901–1903 гг.; в 1907 г. были возобновлены, как заседания Религиозно-философского общества и продолжались до 1917 г.). Гиппиус Зинаида Николаевна (1869–1945) – русская писательница; одна из идеологов символизма; жена Д. С. Мережковского. Минский Николай Максимович (наст. фам. Виленкин) (1855–1937) – русский писатель и религиозный философ, близкий к Д. С. Мережковскому; один из зачинателей русского символизма. Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949) – русский поэт и религиозный философ; представитель и теоретик символизма. Свенцицкий Валентин Павлович (1882–1931) – религиозный писатель; вместе с В. Ф. Эрном в начале XX в. издавал журнал «Живая Жизнь». После революции был известным московским священником, умер в ссылке.

¹⁷⁴ - Эрн Владимир Францевич (1882–1917) – русский религиозный философ; в духе идей восточной патристики и В. С. Соловьева, развил учение о Логосе, как творческом начале бытия. Цит. из статьи «Идея катастрофического прогресса» (см. Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 218).

¹⁷⁵ - Верую потому, что абсурдно (лат.) – известное высказывание, приписываемое Тертуллиану, но не встречающееся буквально в таком виде в его текстах; ср.: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно»

(Тертуллиан. О плоти Христа // Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 166).

¹⁷⁶ - Позже, в книге «Пути русского богословия» (1937) Флоровский даст совершенно иную, резко отрицательную оценку известного труда Флоренского (см. вступительную статью к наст. изд.).

¹⁷⁷ - Арианство – течение в христианстве в IV-VI вв. Его зачинатель – священник Арий (ум. в 336 г.) из г. Александрия. Ариане не принимали один из основных догматов официальной христианской Церкви о единосущности Бога-Отца и Бога-Сына (Христа); по учению Ария, Христос, как творение Бога-Отца – существо, ниже его стоящее. Арианство осуждено как ересь церковными соборами 325 и 381 гг.

¹⁷⁸ - Никейский символ веры – догматическая формула, принятая на Никейском соборе 325 г., утверждающая единосущность Бога-Отца и Бога-Сына (Христа). Символ веры был принят в результате ожесточенной борьбы с арианами, объявленными на том же Соборе еретиками.

¹⁷⁹ - По-гречески ὁμοούσιος означает «единосущный». Это слово стало ключевым в Никейском символе веры, в противоположность термину ὁμοιούσιος («подобосущный»), занимавшему центральную позицию в арианском варианте той же догматической формулы (известный спор об одной «йоте» между последователями Ария и Афанасия Великого).

¹⁸⁰ - Евномий (ум. ок. 395) – неортодоксальный христианский богослов, представитель крайнего арианства, имевший многочисленных последователей. Опровержению его идей посвящено сочинение Григория Нисского «Против Евномия». Под братьями-каппадокийцами имеются в виду братья Василий Кессарийский (ок. 330–379) и Григорий Нисский (ок. 335–ок. 394), прославившиеся своей последовательной борьбой с арианами.

¹⁸¹ - Бог души моей, приветствую тебя! (лат.).

¹⁸² - Последние времена (греч.).

¹⁸³ - Тонус, состояние (греч.).

¹⁸⁴ - Имеются в виду библейские Послания ап. Павла Коринфянам.

¹⁸⁵ - Гершензон Михаил Осипович (1869–1925) – русский историк литературы и общественной мысли, близкий к неославянофилам, участник сборника «Вехи». В трудах о П. Я. Чаадаеве, о «грибоедовской Москве», о западниках и славянофилах, об А. С. Пушкине и И. С. Тургеневе ввел в научный обиход ценный материал.

¹⁸⁶ - «Умри и будь!» (нем.).

¹⁸⁷ - В своем идеальном государстве Платон предполагал допустимой поэзию лишь постольку, «поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (Государство, X, 607а).

¹⁸⁸ - Действительное, более действительное (лат.).

¹⁸⁹ - От вещей к более действительному (лат.).

¹⁹⁰ - Логос и София (греч.).

¹⁹¹ - Вефиль (библ.) – «дом Божий», место по дороге в Харран, названное так Иаковом за то, что он увидел там вещий сон с лестницей до неба, по которой спускались и поднимались ангелы Яхве (Быт.28:19).

¹⁹² - Пьеса Вл. Соловьева «Белая лилия» была написана в 1878–1880 гг. и впервые опубликована в 1893 г.

¹⁹³ - Скрябин Александр Николаевич (1871/72–1915) – русский композитор, пианист. В творчестве Скрябина воплощены идеи экстатической устремленности к неведомым «космическим» сферам, идея преобразующей силы искусства.

¹⁹⁴ - Кьеркегор (Киркегор, Kierkegaard) Серен (1813–1855) – датский теолог, философ, писатель. Противопоставил «объективизму» диалектики Г. Гегеля субъективную («экзистенциальную») диалектику личности, проходящей, по Кьеркегору, три стадии на пути к Богу: эстетическую, этическую и религиозную. Оказал влияние на развитие в XX в. экзистенциализма и диалектической теологии. Основные сочинения: «Или – или» (1843), «Страх и трепет» (1843), «Философские крохи» (1844), «Стадии жизненного пути» (1845).

¹⁹⁵ - Местр (Maistre) Жозеф Мари де (1753–1821) – граф, французский публицист, политический деятель и религиозный

философ; в 1802– 1817 гг. посланник сардинского короля в России, где написал свои основные сочинения. Один из вдохновителей и идеологов европейского клерикально-монархического движения первой половины XIX в.; в философии истории де Местр – сторонник религиозного провиденциализма.

¹⁹⁶ - (Цитата из де Местра) «Поскольку человеческая душа утратила свою энергию из-за мягкотелости, неверия и гангренозных пороков, которые являются следствием избыточности цивилизации, ее ничем нельзя закалить вновь, кроме крови», ибо «кровь есть удобрение для растения, которое зовется гением» («Соображения о Франции», Лион, 1834, с. 43–45) (фр.).

¹⁹⁷ - Прекрасную характеристику этого уклона пацифистско-милитаристской идеологии последней войны дает Гр. Ландау. Военный максимализм и демократия («Русская мысль». 1921. Кн. X-XII. С. 178–199).

¹⁹⁸ - См., например, ряд речей (кн. Евг. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова, В. Ф. Эрна) о войне в «Русской мысли», 1914 г., декабрь; брошюры тех же авторов в серии «Война и культура» (М., 1915); сборник статей В. Эрна «Меч и крест» (М., 1915) и др.

¹⁹⁹ - «В мире исканий и блужданий: II. Соблазн прекраснодушия» (Русская мысль. 1922. Апрель. С. 140–146); «О патриотизме праведном и греховном» (Сб. «На путях». Берлин, 1922. С. 251–264).

²⁰⁰ - Эпопея. Литературный ежемесячник под редакцией Андрея Белого. № 1. Москва-Берлин. Изд. «Геликон», 1922 (июнь). С. 273; № 2 (сентябрь). С. 299.

²⁰¹ - Имеется в виду расцвет эллинистической и христианской культуры в I–II вв. в греческой Александрии.

²⁰² - Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) – иудейско-эллинистический религиозный философ; соединял иудаизм с греческой философией, прежде всего – стоическим платонизмом. Разработанный Филоном Александрийским аллегорический метод истолкования Библии оказал влияние на

патристику (Климент Александрийский, Ориген и др.) и средневековую культуру.

²⁰³ - Имеется в виду Аммоний Саккас (ок. 175–242) и связанные с ним александрийские философы.

²⁰⁴ - С порога, немедленно (лат.).

²⁰⁵ - Судьба влачит (лат.).

²⁰⁶ - Хтоний (греч. земной) – в Древней Греции эпитет божеств подземного царства или связанных с ним (Аида, Гермеса, Диониса).

²⁰⁷ - Тысячелетие (лат.).

²⁰⁸ - Внутренняя движущая сила (лат.).

²⁰⁹ - В общих чертах я попытался сформулировать антиномию «смысла истории и смысла жизни» в статье под таким заголовком в «Русской мысли» (1921. Кн. VIII-IX. С. 175–194).

²¹⁰ - Федоров Николай Федорович (1828–1903) – русский религиозный мыслитель-утопист, выдвинул «проект» всеобщего воскрешения умерших («отцов») и преодоления смерти средствами современной науки («Философия общего дела»).

²¹¹ - Последние времена (греч.).

²¹² - В действии, в действительности (лат.).

²¹³ - Струве Петр Бернгардович (1870–1944) – российский политический деятель, философ, экономист, историк, публицист. С 1907 г. фактический руководитель журнала «Русская мысль», участник сборника «Вехи» (1909), инициатор сборника «Из глубины» (1918). С 1920 г. – в эмиграции, редактор журнала «Русская мысль» (Прага), газеты «Возрождение» (Париж) и др.

²¹⁴ - Монофизиты (от моно... и греч. φύσις – природа, естество) – сторонники христианского учения, возникшего в Византии в V в. как реакция на несторианство; трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. Учение монофизитов распространилось в восточных провинциях Византии (Египте, Сирии, Армении) и стало знаменем политического сепаратизма; в 451 г. осуждено Халкидонским собором. Господствует в

армянской, эфиопской, коптской (египетской) и «яковитской» сирийской церкви.

²¹⁵ - Частная вещь, частная действительность (лат.).

²¹⁶ - Несомненно, поскольку невозможно! (лат.) – слова Тертуллиана из трактата «О плоти Христа» (см. прим. 175 к предыдущей статье Флоровского).

²¹⁷ - Лестница Иакова (библ.) – по дороге в Харран Иаков видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба, и по ней восходили и нисходили ангелы Яхве; Яхве, стоящий на лестнице, предрекает Иакову обилие потомства и обещает свое покровительство (Быт.28:12–19).

²¹⁸ - Лестница на Парнас (лат.).

²¹⁹ - Все, над чем властвую (лат.).

²²⁰ - Явление, прочно обоснованное (лат.) – понятие, играющее большую роль в философии Г. Лейбница.

²²¹ - Намеченные здесь соображения я рассчитываю в скором времени подробно обосновать в систематическом изложении «Метафизики творческого становления». (Возможно, имеется в виду работа, опубликованная в 1926 г. под названием «Метафизические предпосылки утопизма» – прим. ред.).

²²² - Флоровский чрезвычайно широко трактует термины «гностика» и «гностицизм», причисляя к этому направлению в религиозно-философской мысли большую часть оппозиционно настроенных к каноническому христианству школ и учений. Такая точка зрения имеет веские основания, ее активно пропагандировал, например, известный немецкий исследователь гностицизма Ганс Йонас, однако Йонас, в противоположность Флоровскому, считал это мировоззренческое направление более плодотворным и более соответствующим современной исторической ситуации человека, чем традиционное христианство (см.: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 319–339). В данном случае, под александринизмом Флоровский, видимо, имеет в виду философию александрийских неоплатоников V-VII вв. (Гермий, Аммоний, Гиерокл, Синезий Киренский, Немезий, Иоанн Филопон и др.), причудливо соединявших в своих

воззрениях неоплатонизм с элементами христианства. Каббала (др.-евр., букв. – предание) – мистическое течение в иудаизме; соединило пантеистические построения неоплатонизма (учение об эманации и др.) и идеи гностицизма с иудейской традицией аллегорического толкования Библии; окончательно оформилась в XIII в. в Андалусии («Зогар», или «Книга сияния», на арамейском языке); так называемая практическая каббала (каббалистика) основана на вере в то, что при помощи специальных ритуалов и молитв человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс. «Немецкая мистика» – еретические учения немецких философов позднего Средневековья и эпохи Возрождения (Мейстер Экхарт, Генрих Сузо, Иоганн Таулер, Николай Кузанский, Ангелус Силезиус, Себастьян Франк, Якоб Бёме и др.), оказавшие огромное влияние на развитие новоевропейской философии.

²²³ - Парацельс (Paracelsus) (наст. имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбастфон Гогенгейм, von Hohenheim) (1493–1541) – врач, естествоиспытатель и философ-мистик, оригинально преломивший в своем творчестве гностическую, герменевтическую и каббалистическую традиции. Сведенборг (Swedenborg) Эмануэль (1688–1772) – шведский ученый и теософ-мистик; общины последователей теософии Сведенборга существуют в различных странах, преимущественно в США и Великобритании.

²²⁴ - Письмо графине С. А. Толстой (Бахметьевой) от 27 апр. 1877 г.; Письма В. С. Соловьева. Т. II. 1909. С. 200. Любопытно, что католические авторы, охотно эксплуатирующие имя Вл. Соловьева, обходят вопрос о гностической и эротической стихии в его творчестве; см. кроме известной книжки d'Herbigny еще чешскую монографию К. Jindrich'a «Vladimir Sergejevic Solovjev, jeho život a pusobení» (изд. с предисловием о. Фр. Жака, S. J.). Пордедж Дж. (1607–1681) – английский философ-мистик, представитель школы «кембриджских неоплатоников». Арнольд Брешианский (Amaudo da Brescia) (ок. 1100 – ок. 1155) – религиозный реформатор и политический деятель, каноник. Гихтель Иоганн Георг (1638–1710) – голландский мистик.

²²⁵ - Schelling. Philosophie der Offenbarung. Sämtliche Werke. Abt. II, Bd 3. S. 119 ff; сравн. у о. Булгакова С. Н. «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения» (М.: «Путь», 1917. С. 162).

²²⁶ - Малоизвестные детали о теософских увлечениях графа А. К. Толстого и его жены см. в прекрасной монографии о нем: Lirondell A. Le poète Alexis Tolstoi. L'homme et l'oeuvre. Paris, 1912. Р. 161, 182–184, 224–226, 466–481 и др. Во избежание недоразумений, поясню, что под «теософией» я разумею здесь не учение Блаватской или Штейнера³⁶, но гностическую мистику, типа Бёме, к которой это имя было прилагается, например, Шеллингом. (Блаватская Елена Петровна (1831–1891) – русская писательница и теософ. Странствовала по Европе, Северной Африке, Малой Азии, Северной и Южной Америке, Индии и Китаю. В 1859 г. возвратилась в Россию и с 1860 г. устраивала спиритические сеансы; уехав в 1873 г. в США, печатала в американской прессе статьи по спиритизму; приняла американское гражданство (1877). Под влиянием индийской философии основала в 1875 г. в Нью-Йорке Теософское общество; в 1878 г. уехала в Индию, куда было перенесено Теософское общество; в 1884 г. вернулась в Европу. Главные сочинения Блаватской: «Разоблаченная Исида» (1877), «Тайная доктрина» (т. 1–3, 1888–1897). Штейнер (Steiner) Рудольф (1861–1925) – немецкий философ-мистик, основатель антропософии. Начав, как последователь натурфилософии Гете, Штейнер в 1900-х гг. возглавлял немецкую секцию Теософского общества, в 1913 г. создал Антропософское общество. По проекту Штейнера в Дорнахе было построено здание Гетеанума – «свободного университета науки о духе»).

²²⁷ - Софья Петровна Хитрово (урожденная Бахметьева) была племянницей жены известного поэта графа А. К. Толстого, Софьи Андреевны. Владимир Соловьев познакомился с ней в 1876–1877 гг. (вероятно, в Петербурге), и это знакомство стало началом единственной серьезной любви Соловьева. В семье покойного графа Толстого, где стал очень часто бывать Соловьев, господствовали мистические настроения, поддерживаемые его вдовой Софьей Андреевной. Это сильно

влияло на молодого философа, который незадолго перед этим пережил в Египте «свидание» с Божественной Софией; в последующих стихах Соловьева образ Софии стал сливаться с образом Софьи Петровны, и мистическая составляющая воззрений Соловьева достигла своей кульминации (см.: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 203–213). Отметим, что стремление Флоровского вывести «мистику» Соловьева исключительно из обстоятельств его личной жизни (как и общая оценка его философии) выглядит неубедительно и искажает логику мыслей великого русского философа.

²²⁸ - См. предисловие и примечания С. М. Соловьева в последнем (6-м) издании «Стихотворений Вл. Соловьева» (М., 1916) и его же статью: «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева» («Богословский Вестник», 1915, январь и февраль).

²²⁹ - Никон (Минин Никита) (1605–1681) – русский патриарх с 1652 г. Провел церковные реформы, вызвавшие раскол в Русской Православной Церкви. Вмешательство Никона во внутреннюю и внешнюю политику государства под тезисом «священство выше царства» вызвало разрыв патриарха с царем; в 1658 г. Никон был вынужден оставить патриаршество; церковный собор 1666–1667 г. снял с него сан патриарха и сослал на Север. В противоположность суждению Вл. Соловьева о «латинофильстве» Никона, позже, в «Путиях русского богословия», Флоровский, напротив, будет подчеркивать грекофильство Никона и отвергнет как неверное суждение Ю. Самарина о том, что «за великой тенью Никона затаился призрак папизма» (см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 66).

²³⁰ - «О духовной власти в России» (1881), Собрание сочинений В. С. Соловьева (первое). Т. III. С. 206–220.

²³¹ - Неизвестная философия (фр.).

²³² - Сен-Мартен (Saint Martin) Луи Клод (1743–1803) – французский философ-мистик; полемизировал с просветителями, рассматривая Великую Французскую

революцию как провиденциальный «суд божий»; оказал большое влияние на немецкий романтизм и русское масонство.

²³³ - Об ошибках и Истине (фр.).

²³⁴ - «Письмо к другу, или Политические, философские и религиозные рассуждения о Французской революции» (фр.).

²³⁵ - Священный союз – союз Австрии, Пруссии и России, заключенный в Париже 26 сентября 1815 г., после падения империи Наполеона I. Целями Священного союза являлось обеспечение незыблемости решений Венского конгресса 1814–1815 гг. В 1815 г. к Священному союзу присоединились Франция и ряд других европейских государств. Священный союз санкционировал вооруженную интервенцию и подавление австрийскими войсками революций в Неаполе (1820–1821) и Пьемонте (1821), и французскими войсками в Испании (1820–1823). Противоречия между европейскими державами расшатали Священный союз, и в конце 20-х – начале 30-х гг. он фактически распался.

²³⁶ - Любопытно отметить, что книга С.-Мартена была в широком обращении среди русских масонов XVIII века и оказала большое влияние на общественные идеалы того времени. В русском переводе она вышла в 1785 г. «ижданием компании типографической». См.: Г. В. Вернадский. Русское масонство в царствование Екатерины II. Петроград, 1917. С. 162–170; там же см. о теократических идеях новиковского масонства: С. 178–188, 228–243. Интересно, что творения «высокопреосвященного» и «блаженного» «мужа Божия» – Якоба Бёме усиленно переводились в России уже в XVIII веке. Список рукописных переводов см. там же: С. 249–250. Сводку данных о масонских и мистических увлечениях в России в начале XIX века см. у Сакулина: «В. Ф. Одоевский». Т. I. Кн. 1. М., 1913.

²³⁷ - Опыт систематического анализа мировоззрения Соловьева был мною представлен в курсе, читанном о нем в, только что истекшем, зимнем семестре в Русском Институте в Праге; я надеюсь в будущем времени обработать его для

печати. (Ср.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 308–321, 462–470).

²³⁸ - Очень богатый и яркий, хотя и односторонний, материал для характеристики эпохи «богоискательства» дает А. Белый в своих «Воспоминаниях о Блоке», которые печатаются на страницах «Эпопеи» (Белый Андрей, Воспоминания о Блоке // Эпопея. М.-Берлин: Геликон, 1922. № 1–4). К ним я рассчитываю вернуться снова, когда их издание закончится.

²³⁹ - «О расколе в русском народе и обществе». Собрание сочинений. Т. III. С. 232–233.

²⁴⁰ - 1Ин.1:1–3.

²⁴¹ - Рождений и умираний (греч.).

²⁴² - Филарет (Дроздов Василий Михайлович) (1782–1867) – церковный деятель, с 1826 г. Московский митрополит; участник составления Манифеста 1861 г. об отмене крепостного права (подробнее см. статью Флоровского, посвященную Филарету Московскому, в наст. изд.).

²⁴³ - Иоанн Златоуст (между 344 и 354 – 407) – Один из отцов Церкви, византийский церковный деятель, епископ Константинополя (с 398 г.), представитель греческого церковного красноречия. Борьба за осуществление аскетического идеала и критика общественной несправедливости сделали Иоанна Златоуста популярным, но восстановили против него влиятельные круги двора и высшего клира; в 403 г. он был отправлен в ссылку, из страха перед народом – возвращен, но снова в 404 г. низложен и сослан. Способствовал изгнанию готов из Константинополя в 400 г. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя; канонизирован Русской Православной Церковью.

²⁴⁴ - Иринеи Лионский (ок. 130 – ок. 200) – христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона. Ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова. Главное сочинение «Обличение и опровержение лжеименного знания» (на греческом языке) – полемика с еретическими учениями гностицизма.

²⁴⁵ - Изложение веры (лат.).

²⁴⁶ - Болотов Василий Васильевич (1854–1900) – известный историк церкви. Его «Лекции по истории Древней Церкви» (т. 1–4, СПб., 1907–1918) Флоровский часто использует в своих трудах.

²⁴⁷ - Некоторые последователи Вл. Соловьева на основе его «софиологии» предполагали возможность создания новой христианской церкви, в которой центральную роль должен был играть образ Св. Софии.

²⁴⁸ - Несторианство – течение в христианстве, основано в Византии Несторием, Константинопольским патриархом в 428–431 гг. Несторий утверждал, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии воспринял божественную природу; осуждено как ересь на Ефесском соборе 431 г. Пользовалось значительным влиянием вплоть до XIII в. в Иране и от Средней Азии до Китая. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии. Халкидонское постановление – знаменитое вероопределение Вселенского собора, открывшегося 8 октября 451 г. в Халкидоне (отсюда это название), в котором было осуждено несторианство и сформулирован догмат о двух природах Христа.

²⁴⁹ - Недостижимое здесь выполнено! (нем.).

²⁵⁰ - Бафометическое крещение огнем – от имени демона Бафомета.

²⁵¹ - Ультрамонтанство (от лат. *ultra montes* – за горами, т. е. в Риме) – направление (с XV в.) в католицизме, отстаивающее идею неограниченной верховной власти римского папы, его право вмешиваться в светские дела любого государства. С XVI в. активными поборниками ультрамонтанства стали иезуиты. Этатизм (от фр. *état* – государство) – направление общественной мысли, рассматривающее государство как высший результат и цель общественного развития.

²⁵² - Хилиазм (от греч. *Χίλιος* – тысяча) – вера в «тысячелетнее царство» Христа и праведников на земле (провозглашенное в Откровении Иоанна Богослова, глава 20), т. е. в осуществление мистически понятого идеала

справедливости еще до конца мира. Термин, обычно, применяется к раннехристианским учениям, осужденным Церковью в III в., но возрождавшимся в средневековых народных ересьях и позднейшем сектантстве. Некоторые мотивы хилиазма повлияли на развитие утопического мышления. Идеология «Священного союза» – представление о способности нескольких наиболее могущественных государств обеспечить мир и спокойствие в Европе (см. прим. 235 к предыдущей статье). Масонство (франкмасонство) (от фр. franc maçon – вольный каменщик) – религиозно-этическое движение, возникшее в начале XVIII в. в Великобритании и распространившееся во многих странах, в том числе, в России; масоны стремились создать тайную всемирную организацию с утопической целью мирного объединения человечества в религиозном братском союзе (на основе христианства). Почитая Бога как великого архитектора Вселенной, масонство допускало исповедание любой религии. Под национальным религиозным мессионизмом Флоровский имеет в виду учение русских славянофилов и аналогичное течение в польской общественной мысли, полагавшие, что только одна нация обладает великим будущим в европейской истории и призвана «повести» за собой все европейское человечество.

²⁵³ - Левиафан (библ.) – огромное морское чудовище, воплощение первобытного хаоса; в переносном смысле – нечто огромное и чудовищное.

²⁵⁴ - Иулиания Лазаревская, Муромская (ум. 1604) – православная святая; происходила из дворянского рода Недюровых; прославилась благотворительностью и подвижнической жизнью в миру. Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Соколов) (1724–1783) – русский православный подвижник, духовный писатель, богослов, епископ с 1761 г.; основные сочинения – «Об истинном христианстве» (1770–1771), «Сокровище духовное, от мира собираемое» (1777–1779).

²⁵⁵ - Юлиан Отступник (Julianus Apostata) (331–363) – римский император с 361 г. Получил христианское воспитание, но, став императором, объявил себя сторонником языческой

религии, реформировав ее на базе неоплатонизма. Издал эдикты против христиан, за что и получил от христианской Церкви прозвище «отступник».

²⁵⁶ - Понтифик, верховный правитель (лат.).

²⁵⁷ - Гражданское право (лат.).

²⁵⁸ - Сверхсложное действие (лат.).

²⁵⁹ - Действо из действий (лат.).

²⁶⁰ - Град Божий (лат.).

²⁶¹ - Тысячелетнее царство Христа – пророчество, содержащееся в «Откровении Иоанна Богослова» (Откр.20:4–6), о «первом воскресении» святых, которые будут царствовать с Иисусом Христом в течение тысячи лет, до Страшного суда, пока будет скован сатана. В еретических интерпретациях (например, у Иоахима Флорского) это пророчество воспринималось как возможность наступления блаженной жизни еще в земном бытии мира. Подробнее см.: Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 417–427.

²⁶² - Божественный цезарь (лат.).

²⁶³ - Государства Христа (фр.).

²⁶⁴ - Даю, чтобы ты дал (лат.).

²⁶⁵ - Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962) – русский религиозный философ, историк русской философии; с 1919 г. жил в эмиграции.

²⁶⁶ - С точки зрения действующего закона, с точки зрения законодательного предположения (лат.).

²⁶⁷ - Стремление уничтожать есть творческое стремление (нем.).

²⁶⁸ - Ройс (Royse) Джосайя (1855–1916) – американский философ, гегельянец.

²⁶⁹ - «О своеобразии русской философии права» (нем.).

²⁷⁰ - «Философия и право» (нем.).

²⁷¹ - Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) – русский юрист, историк, философ, почетный член Петербургской АН (1893); в 1861–1868 гг. профессор Московского университета;

основоположник «государственной школы» в российской историографии, представитель либерального течения российской философско-юридической мысли, сторонник конституционной монархии.

²⁷² - Общая воля (фр.).

²⁷³ - «Человек против государства» (англ.) – работа Г. Спенсера.

²⁷⁴ - Шпенглер (Spengler) Освальд (1880–1936) – немецкий философ, историк, представитель философии жизни. Развил учение о культуре, как множестве замкнутых «организмов» (египетском, индийском, китайском и т. д.), выражающих коллективную душу народа и проходящих определенный жизненный цикл, длящийся около тысячелетия. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность – цивилизацию, в которой господствует голый техницизм, а на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение. Главное сочинение: «Закат Европы» (т. 1–2, 1918–1922).

²⁷⁵ - Тагор (Тхакур) Рабиндранат (1861–1941) – индийский писатель и общественный деятель; писал на бенгальском языке. Лирические стихи Тагора отмечены пантеистическими мотивами, философскими раздумьями, патриотизмом, романтической гражданственностью. Сформировал гуманистическую концепцию «джибандебота» («божество жизни»). Романы («Гора», 1907–1910; «Дом и мир», 1915–1916), повести, рассказы, пьесы, публицистика Тагора направлены против расовой дискриминации, религиозной нетерпимости, кастовой системы и бесправия женщины, проникнуты национально-освободительными идеями, размышлениями о правомерности насильственных и ненасильственных средств социальной борьбы. Лауреат Нобелевской премии (1913).

²⁷⁶ - Вечная память праведнику (лат.).

²⁷⁷ - Джоберти (Gioberti) Винченцо (1801–1852) – итальянский религиозный философ, публицист, государственный деятель; священник. В 1833 г. изгнан из Пьемонта, жил во Франции и в Бельгии. Выдвинутая им программа национального

Возрождения («О нравственном и гражданском первенстве итальянцев», 1843; «О политическом восстановлении Италии», 1851), религиозного и философского обновления («Теория сверхъестественного, или Рассуждение о согласии религии Откровения с человеческим умом и гражданским прогрессом нации», 1838 и др.) была с энтузиазмом встречена в Италии, несмотря на запрет его сочинений пьемонтским и другими итальянскими правительствами.

²⁷⁸ - Неразличение (нравственное) (греч.).

²⁷⁹ - Преуготовление Евангелия (лат.).

²⁸⁰ - После Рождества Христова (лат.).

²⁸¹ - Парусия – присутствие Св. Духа.

²⁸² - С точки зрения действующего закона, и с точки зрения законодательного предположения (лат.).

²⁸³ - Ренувье (Renouvier) Шарль (1815–1903) – французский философ, глава так называемого «неокритицизма» (французской версии неокантианства). Основной тезис гносеологии Ренувье – «нет объекта без субъекта» (материи – без сознания) – получил развитие в имманентной философии и эмпириокритицизме. Этика Ренувье стала одним из источников персонализма.

²⁸⁴ - Кальвинизм – направление протестантизма, основано Ж. Кальвином. Из Женевы распространился на Францию (гугеноты), Нидерланды, Шотландию и Англию (пуритане). Под влиянием кальвинизма проходили нидерландские (XVI в.) и английские (XVII в.) революции. Для кальвинизма особенно характерны: признание только Священного Писания, исключительное значение доктрины предопределения (исходящая от Божьей воли предустановленность жизни человека, его спасения или осуждения; успех в профессиональной деятельности служит подтверждением его избранности), отрицание необходимости помощи духовенства в спасении людей, упрощение церковной обрядности (во время богослужения не звучит протяжная духовная музыка, не возжигаются свечи, в церквях отсутствуют настенные изображения).

²⁸⁵ - Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) – князь, русский религиозный философ, правовед. Стремился согласовать учение В. С. Соловьева о «всеединстве» с ортодоксальной христианской доктриной; автор известного труда «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» (т. 1–2, 1912).

²⁸⁶ - Последнее основание вещей (лат.).

²⁸⁷ - Деятельная власть, сила (лат.).

²⁸⁸ - Без предпочтения (греч.).

²⁸⁹ - Вечным образом (лат.).

²⁹⁰ - Несмелов Виктор Иванович (1863–1920) – русский религиозный философ, богослов, один из предшественников экзистенциализма, разрабатывал проблемы антропологии.

²⁹¹ - Право на равное возмездие (лат.).

²⁹² - Нереальный случай (лат.).

²⁹³ - Купина Неопалимая (библ.) – горящий, но не сгорающий терновый куст, в котором Бог (Яхве) явился Моисею, призывая вывести соплеменников в обетованную землю.

²⁹⁴ - Аарон (библ.) – первый в череде первосвященников, родоначальник священнической касты. Призвав косноязычного Моисея к пророческому служению, Яхве велит ему взять Аарона своим толмачом. Во время спора с фараоном и состязания с волшебниками в чудодействе, Аарон по приказу Моисея превращает свой посох в змею. Тем же посохом Аарон наводит на Египет «три казни» (Исх.7:10–8:17). Позже, особое избранничество священнического сословия подтверждается тем, что посох Аарона чудесным образом расцветает (Чис.17).

²⁹⁵ - «Третий Завет» – богословско-мистический трактат Анны Шмидт (1851–1905), полагавшей, что она является земным воплощением Божественной Софии, являвшейся Вл. Соловьеву, а сам Соловьев – одним из земных воплощений Иисуса Христа. Шмидт претендовала на то, чтобы выразить в своем сочинении новое Откровение.

²⁹⁶ - Сотериология – религиозное учение о спасении человека. Название происходит от термина «сотер» (греч. – спаситель), означающего в греческой и римской мифологии прозвище многих богов, к которым обращались как к

защитникам от опасности; в христианстве Сотером-Спасителем стали называть Иисуса Христа.

²⁹⁷ - Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) – князь, русский религиозный философ, публицист, общественный деятель; профессор и в 1905 г. первый выборный ректор Московского университета. Будучи последователем В. С. Соловьева, в своей системе «конкретного идеализма» Трубецкой претендовал на преодоление односторонностей рационализма, эмпиризма и мистицизма.

²⁹⁸ - Псалмопевец (библ.) – царь Давид, к которому по традиции возводят Псалтырь (Книгу псалмов) (ок. 1000 г. до н. э.).

²⁹⁹ - Пятидесятница (библ.) – сошествие Св. Духа на апостолов вскоре после вознесения Христа (Деян.2:1–4), в день праздника пятидесятницы – праздника жатвы первых плодов (Исх.23:16).

³⁰⁰ - Филарет (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский) (1805–1866) – русский православный богослов, историк Церкви, епископ (с 1841 г.), с 1859 г. архиепископ Черниговский. Профессор и ректор Московской Духовной академии, основал журнал «Творения св. отцов в русском переводе». Основные труды – «История Русской Церкви» (1847), «Православное догматическое богословие» (1864).

³⁰¹ - Феофан Затворник (в миру Георгий Васильевич Говоров) (1815–1894) – епископ Владимирский; богослов, духовный писатель. С 1872 г. жил в затворе.

³⁰² - Халкидонский догмат – один из основных догматов христианской Церкви, гласящий о «неслиянности и нераздельности» божественной и человеческой природ Христа; сформулирован на Халкидонском соборе 451 г. в борьбе против последователей Нестория, учивших о том, что Христос был рожден человеком и лишь позже принял божественную природу.

³⁰³ - Третий род (лат.).

³⁰⁴ - Давид – царь Израильско-Иудейского государства в конце XI в. – около 950 г. до н. э. Провозглашенный царем

Иудеи после гибели Саула, Давид присоединил к ней территории израильских племен и создал государство.

³⁰⁵ - "Послание восточных патриархов" – послание, в котором изложены основы православной веры.

³⁰⁶ - Иоанн Дамаскин (ок. 675 – ок. 749) – византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики; ведущий идейный противник иконоборчества; автор философско-теологического компендиума «Источник знания».

³⁰⁷ - Феодор Студит (759–826) – византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавил борьбу с иконоборчеством.

³⁰⁸ - Докетизм (от греч. δόκειν – казаться) – учение, по которому Христос не имел действительного тела и лишь казался человеком. См. об этом в статье «Жил ли Христос?», наст. изд.

³⁰⁹ - Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394) – церковный писатель, теолог и философ-платоник; епископ г. Ниса (Малая Азия); брат Василия Великого. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики; в антропологии исходил из органического единства человечества, как некоей коллективной личности.

³¹⁰ - Макарий Великий, или Египетский (ок. 300 – ок. 390) – христианский монах-отшельник, отец Церкви; монашествовал в отдаленной пустыне Египта; оставил сочинения нравственно-аскетического и нравоучительного характера.

³¹¹ - Ангелы, господства и власти – духовные сущности из небесной иерархии, установленной полулегендарным Дионисием Ареопагитом в известном сочинении «О небесной иерархии».

³¹² - VII Вселенский собор – 2-й Никейский собор 787 г., на котором было осуждено иконоборчество.

³¹³ - Кондак (от греч. κοντακιον) – род церковного песнопения. Родился на основе одного из жанров ранневизантийской церковной поэзии и музыки, представлявшего собой поэму-гимн на религиозный сюжет и отличавшегося диалогической драматизацией повествования,

строфическим членением, наличием рефрена и акростиха, силлабической метрикой (после расцвета в VI в. (Роман Сладкопевец) был вытеснен в VIII–IX вв. каноном).

³¹⁴ - Исаак Сирин (Исаак Ниневийский) (ум. в конце VII в.) – христианский писатель, монах-отшельник, отец Церкви. В 661 г. был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь Раббан Шабор. Его сочинения (на сирийском языке) на темы аскетики и мистического самоуглубления получили широкую известность в восточно-христианском мире, были переведены на арабский, греческий, славянский и другие языки.

³¹⁵ - Один христианин – не христианин (лат.).

³¹⁶ - Сергей Радонежский (ок. 1321 – 1391) – один из величайших подвижников Русской Православной Церкви, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря. Инициатор введения общежитийного устава в русских монастырях. Активно поддерживал объединительную и национально-освободительную политику князя Дмитрия Донского, к которому был близок. Канонизирован Церковью.

³¹⁷ - Серафим Саровский (в миру Прохор Мошнин) [1754 (по др. данным – 1759) – 1833] – один из наиболее почитаемых в Русской Православной Церкви святых. Приняв в юношеском возрасте постриг, провел жизнь в Саровской пустыни (Тамбовская губ., ныне Нижегородская обл.); отличался подвигами благочестия, даром прорицания.

³¹⁸ - Монтанисты – представители раннехристианской секты (II в.), основанной жрецом Монтаном (см. прим. 84).

³¹⁹ - Киприан (Cyprianus) Фасций Цецилий (ум. 258) – христианский писатель и богослов, епископ Карфагенский; мученик, отец Церкви; казнен в гонение Валериана. В полемике с карфагенскими и римскими раскольниками по вопросу о «падших» (т. е. отрекшихся от христианства во время гонений) написал сочинение «О единстве католической Церкви» (251).

³²⁰ - Максим Исповедник (ок. 580–662) – византийский богослов, главный оппонент монофелитов (сторонников компромисса между ортодоксальной догмой и монофизитами, признававшими, что Христос обладал двумя природами, но

одной волей и «энергией»). В 653 г. арестован, подвергнут мучениям, сослан. Комментатор «Ареопагитик» (сочинений Дионисия Ареопагита). Задача человека в мистической концепции Максима Исповедника – восстановить целостность своей природы и космоса. Оказал сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену и средневековую мистику.

³²¹ - Василий Великий (ок. 330–379) – христианский мыслитель и церковный деятель, отец Церкви, старший из каппадокийских богословов.

³²² - Фаворский свет (библ.) – божественный, нетварный свет, который окружал воскресшего Иисуса Христа при его явлении апостолам на горе Фавор.

³²³ - Второй Адам (библ.) – идеальный прообраз человека, Христос.

³²⁴ - Пуфендорф (Pufendorf) Самуэль (1632–1694) – известный немецкий юрист, сторонник учения о естественном праве. Духовный Регламент – законодательный акт Петра I (1721) о реформе церковного управления; согласно Духовному регламенту, Церковь подчинялась государству, вместо патриаршества учреждался Синод.

³²⁵ - Духовная коллегия, или Священный Правительствующий Синод, был создан Петром I в феврале 1721 г. в качестве одного из центральных государственных учреждений для управления делами Русской Православной Церкви.

³²⁶ - Основные Законы Российской империи – свод законоположений, касавшихся общих начал государственного строя России, впервые кодифицированы под руководством М. М. Сперанского в 1832 г. Были пересмотрены только в 1906 г. в связи с опубликованием Манифеста 17 октября 1905 г.

³²⁷ - Синод (от греч. σύνοδος – собрание) (Святейший синод) – один из высших государственных органов в России в 1721–1917 гг.; ведал делами Православной Церкви (толкование религиозных догматов, соблюдение обрядов, вопросы духовной цензуры и просвещения, борьба с еретиками и раскольниками). Возглавлял Синод обер-прокурор, назначаемый императором.

³²⁸ - «Внутреннее христианство» – так Флоровский характеризует увлечение сектантской и еретической мистикой во второе десятилетие XIX в., связанное с учреждением в России Библейского общества (ставившего целью перевод и распространение Библии) и активным общением деятелей этого общества с их английскими коллегами (см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 147–153).

³²⁹ - Поиски «истинного древнего вероучения» – имеется в виду период нового увлечения сектантством и навеянным с Запада «пиетизмом», период «религиозно-моралистического возбуждения» 60–70х гг., апофеозом которого Флоровский считает проповедь Льва Толстого (см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 401–409).

³³⁰ - Имеется в виду Тихон Задонский.

³³¹ - Платонов (в миру Петр Егорович Левшин) (1737–1812) – митрополит Московский (с 1775 г.), известный своей просветительской деятельностью (катехизисы, проповеди, первый систематический курс русской церковной истории и др.).

³³² - "Шеденберговы чудеса» – имеется в виду мистические откровения Сведенборга (Swedenborg) Эмануэля (1688–1772), шведского ученого и теософа-мистика.

³³³ - Сперанский Михаил Михайлович (1772–1839) – российский государственный деятель, граф (1839). С 1808 г. ближайший советник императора Александра I, автор плана либеральных преобразований, инициатор создания Государственного совета (1810). В 1812–1816 гг. в результате интриг его противников сослан, в 1819–1821 гг. генерал-губернатор Сибири, составил план административной реформы Сибири. С 1826 г. фактический глава 2-го отделения, руководил кодификацией Основных государственных законов Российской империи (1832). Лодий Петр Дмитриевич (1764–1829) – российский философ-деист, автор «Логических наставлений...» (1815), содержащих сенсуалистическую теорию познания.

³³⁴ - Социнеане – рационалистическое направление в польской Реформации (конец XVI – первая половина XVII в.). Названо по имени одного из основателей – итальянца Ф.

Социна (Socyn, Socinus, 1539–1604), переселившегося в Польшу в 1579 г. Отвергли догмат о Троице, считали Христа не Богом, а человеком, наделенным божественными свойствами, отрицали догмат о первородном грехе. Признавали авторитет Св. Писания лишь постольку, поскольку оно не противоречит разуму человека. Постановлением сейма 1658 г. социнеане были изгнаны из Речи Посполитой и эмигрировали (в Голландию). Повлияли на другие течения протестантизма.

³³⁵ - Библейское общество – общество, главной задачей которого является издание и распространение Библии; в 1804 г. было создано в Великобритании, в 1812–1813 гг. было учреждено в России (при прямом содействии британского общества). Хотя Российское Библейское общество поставило перед собой благородную задачу – перевести Библию с непонятного народу старославянского на русский язык, – Флоровский в целом отрицательно оценивает факт его создания, считая, что в его деятельности проявился сектантский и «эзотерический» дух (см.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 149).

³³⁶ - Голицын Александр Николаевич (1773–1844) – князь, российский государственный деятель. С 1803 г. обер-прокурор Синода, с 1813 г. председатель Российского Библейского общества, в 1817–1824 гг. министр народного просвещения и духовных дел.

³³⁷ - Имеется в виду традиция, заложенная в православном богословии Петром Могилой и Киево-Могилянской академией, в которой проявилось очень сильное римско-католическое влияние.

³³⁸ - Бухарев Александр Матвеевич (в монашестве архим. Феодор) (1822–1871) – русский богослов и философ, оказавший влияние на формирование «нового религиозного сознания» в философии конца XIX – начала XX века. Конфликт с церковными властями побудил его в 1863 г. сложить с себя сан. Главное сочинение – «О Православии в отношении к современности» (1860).

³³⁹ - Аракчеев Алексей Андреевич (1769–1834) – российский государственный и военный деятель, граф (1799), генерал от артиллерии (1807). С 1808–1810 гг. военный министр, провел реорганизацию артиллерии; с 1810 г. председатель Департамента военных дел Государственного совета. В 1815–1825 гг. наиболее доверенное лицо императора Александра I, осуществлял его внутреннюю политику; организатор и главный начальник военных поселений. Шишков Александр Васильевич (1754–1841) – русский писатель, государственный деятель, адмирал. Президент Российской академии (с 1813 г.). В 1824–1828 гг. министр народного просвещения, инициатор издания так называемого «чугунного» цензурного устава 1826 г.

³⁴⁰ - Могила Петр Симеонович (1596/97–1647) – деятель украинской культуры, церковный писатель; с 1632 г. митрополит Киевский и Галицкий. Добился у польского короля легализации Православной Церкви и передачи ей ряда униатских монастырей. В 1632 г. основал Киево-Могилянскую коллегию (позже ставшую академией). Покровительствовал писателям, художникам, книгопечатанию. «Православное исповедание» – главное сочинение Могилы, в котором заметно влияние западного богословия.

³⁴¹ - Молокане – одна из сект духовных христиан. Возникла в России во второй половине XVIII в.; отвергают священников и церкви, совершают моления в обычных домах; общинами руководят старцы и выборные пресвитеры; до 1905 г. подвергались преследованиям правительства. Жидовство – ересь «жидовствующих» захватила в конце XV в. в Новгороде верхи клира, а затем перекинулась на Москву; еретики отдавали предпочтение Ветхому Завету и на основании его изучения отрицали догмат о троичности Бога.

³⁴² - Экзархат (от греч. ἑξάρχος – глава, начальник) – в православных церквях церковный округ, иногда объединяющий несколько епархий, пользующийся определенной самостоятельностью; современная Русская Православная Церковь имеет экзархат в Западной Европе, Средней Европе, Центральной и Южной Америке, на Украине.

³⁴³ - Протасов Николай Александрович (1795–1855) – генерал-адъютант, граф, с 1836 г. – обер-прокурор Св. Синода.

³⁴⁴ - Димитрий Ростовский (Даниил Саввич Туптало) (1651–1709) – митрополит Ростовский, писатель. Поддерживал реформы Петра I с условием невмешательства государства в церковные дела. Составил новую редакцию «Четий-Миней», автор пьес («Рождественская драма», 1702) и антираскольнических сочинений. Канонизирован Русской Православной Церковью.

³⁴⁵ - Толстой Александр Петрович (1801–1874) – граф, генерал-лейтенант, губернатор Тверской, обер-прокурор Св. Синода (1856–1862).

³⁴⁶ - Митрополит Киевский Филарет – в миру Феодор Георгиевич Амфитеатров (1779–1857).

³⁴⁷ - Макарий (в миру Михаил Яковлевич Глухарев) (1792–1847) – русский православный монах, миссионер. В 1830–1843 гг. в миссии на Алтае перевел на алтайские языки библейские и богослужебные тексты. Перевел также на русский язык с древнееврейского Ветхий Завет (опубликован в 1860–1867 гг.).

³⁴⁸ - S. Maximi Conf. Schol. in lib. de div. nomin. in V. 8 // PG. IV. С. 336.

³⁴⁹ - Эта связь с особой яркостью освещена бл. Августином: De Gen. ad lit. V. 5 // PL. XXXIV. С. 325: «Итак, сотворённые вещи начали проходить время своими движениями; отсюда, напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени! ... Отсюда, скорее, время началось от твари, чем тварь от времени, и то, и другое – от Бога» пер. цит. по: Творения блаженного Августина. Киев, 1915. Т. VIII. С. 9 – прим. ред.; ср.: De Gen. с. man. I. 2 // PL. XXIV. С. 174, 175; De Civ. Dei. XI. 6 // PL. XLI. С. 321: «Кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением» пер. цит. по: Блаженный Августин. О Граде Божием. М., 1994. Т. II. С. 182–183 – прим.ред; С. 322: «Нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем» там же. С. 183 – прим. ред.; Conf. XI, 13 // PL.

XXXII. С. 815–816 и др. Ср.: Duhem P. Le système du Monde. T. II. P., 1914. P. 462 ss.

³⁵⁰ - S. Bas. Magni. In Hexam. h. 1, n. 6 // PG. XXIX. С. 16.

³⁵¹ - S. Greg. Nyss. Or. cath. m., 6 // PG. XLIV. С. 796; рус. пер.: Полное собрание творений... СПб., 1913. Т. I. С. 160: «Ибо чего бытие началось переменой (ἀπὼ τροπῆς), то необходимо и будет подлежать перемене, или истлевающая, или изменяясь по произволу».

³⁵² - S. Greg. Nyss. De opif. hom. 16 // PG. XLIV. С. 184; рус. пер. 1,142; ср.: Or. cath. m., 21 // PG. XLV. С. 57; рус. пер. IV, 57: «Самый переход из небытия в бытие есть некое изменение, при котором неосуществленное Божьей силой преложено в сущность». Ввиду возникновения «через изменение», человек «по необходимости (имеет) естество изменяемое».

³⁵³ - S. Io. Damasc. De fide orth. II, 1 // PG. XCIV. С. 864; рус. пер. 1,188.

³⁵⁴ - Ср.: S. Greg. Naz. Or. 29,13 // PG. XXXVI. С. 89–91: καὶ ἥρκεται, καὶ οὐ πᾶύεται.

³⁵⁵ - B. Augustini De Civ. Dei. XII, 15 // PL. XLI. С. 363–365.

³⁵⁶ - Слово в день обретения мощей Святителя Алексия, 1830 г. // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Киевского. Слова и речи. М., 1877. III. С. 436.

³⁵⁷ - B. Augustini Conf. XI, 4 // PL. XXXII. С. 812.

³⁵⁸ - S. Greg. Naz. Or. 38, in Theoph. n. 7 // PG. XXXVI. С. 317.

³⁵⁹ - S. Io. Damasc. De fide orth. 1.13 // PG. XCIV. С. 583; рус. пер. 1,183.

³⁶⁰ - B. Augustini De Gen. ad lit. I. imp. 2 // PL. XXXIV. С. 221: «[Всякая тварь] создана не из Божественной природы, а Богом из ничего ... Поэтому говорить или веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу» Августин. Творения. Киев, 1912. Т. VII. С. 97.

³⁶¹ - S. Macar. Aeg. Hom. XLIX, 4 // PG. XXXIV. С. 816.

³⁶² - S. Athanas. C. arian. or. 1, n 20 // PG. XXVI. С. 53; рус. пер. II, 202.

- ³⁶³ - Ibid. Or. 2, n 2 // PG. XXVI. C. 152; рус. пер. II, 264.
- ³⁶⁴ - Ibid. Or. 1, n 21 // PG. XXVI. C. 56; рус. пер. 204.
- ³⁶⁵ - Ibid. Or. 3, n 60 ss., с. 448 squ.; рус. пер. 444 след.
- ³⁶⁶ - S. Cyrilli Alex. Thesaurus, ass. XV // PG. LXXV. C. 276: τό γέννημα... ἐκ τῆς οὐσίας του γεννώντους πρόεισι φυσικῶς – (τό κτίσμα)... ἐξῶθεν ἐστὶν ὡς ἀλλότριον; ass. XVIII. C. 313: «творение есть действие, а природа же от рождения», «природа и действие – не одно и то же»; ср.: ass. XXXII. C. 564–565.
- ³⁶⁷ - S. Io. Damasc. De fide orth. 1,8 // PG. XCIV. C. 812–813; рус. пер. I, 167–168. Ср.: S. Athanas. C. arian. or. 2, n. 2 // PG. XXVI; рус. пер. II, 262; упрекает ариан за непризнание, что «порождаемый той же божественной сущностью обладает». То же выражение и у св. Кирилла.
- ³⁶⁸ - S. Greg. Naz. Or. 45, in S. Pascha, n. 28 // PG. XXXVI. C. 661.
- ³⁶⁹ - Ibid. C. 632.
- ³⁷⁰ - B. Augustini De Gen. ad lit. I, 5 // PL. XXXIV. C. 250.
- ³⁷¹ - S. Greg. Naz. Or. 40 in s. baptism. // PG. XXXVI. C. 424.
- ³⁷² - S. Io. Damasc. C. Manich. n 14 // PG. XCIV. C. 1597.
- ³⁷³ - S. Greg. Nyss. De anima et ressur. // PG. XLVI. C. 93 B; рус. пер. IV, 269.
- ³⁷⁴ - Io. Duns Scoti Quaetiones disputatae de rerum principio. Qu. IV, art. 1, n. 3, 4 // Opera omnia, editio nova, juxta edit. Waddingi. Paris, 1891. T. IV, coil. Все рассуждение Дунса Скота отличается большой ясностью и глубиной.
- ³⁷⁵ - Ориген (ок. 185–253/254) – христианский теолог, философ, филолог, представитель ранней патристики; жил в Александрии. Оказал большое влияние на формирование христианской догматики и мистики; соединяя платонизм с христианским учением, отклонялся от ортодоксального церковного предания, что привело впоследствии (543) к осуждению идей Оригена как еретических.
- ³⁷⁶ - Origen. De principio. III. 5, 3 // PG. XI. C. 327; пер.: Творения Оригена. Вып. I. Казань, 1899. C. 282.

³⁷⁷ - Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 203.

³⁷⁸ - Origen. De principio. I. 2,10 // PG. XI. С. 138–139; рус. пер. С. 34–35.

³⁷⁹ - Ibid. Nota ex Methodio Ol. // apud Phot. Bibl. cod. 235, sub linea. n. (40); рус. пер., примечания, XXV-XXVI.

³⁸⁰ - B. Augustini De Civ. Dei. XII, 15 // PL. XLI. С. 363; см. и дальше.

³⁸¹ - S. Method. De creatis // apud Phot. Bibl. cod. 235 // PG. CIII. С. 1141.

³⁸² - См.: S. Greg. Naz. Or. 45, n. 5 // PG. XXXVI. С. 629: ἐννοεῖ; ср.: Carm. Theol. IV. De mundo. С. 67–68 // PG. XXXVII. С. 421.

³⁸³ - Афанасий (Великий) Александрийский (ок. 295–373) – церковный деятель и богослов, представитель патристики, епископ г. Александрия; в борьбе с арианством разработал мистическое учение о «единосущии» Бога-Отца и Бога-Сына, ставшее догматом на I (325) и II (381) Вселенских соборах; кроме того, защищал независимость Церкви от императорской власти.

³⁸⁴ - S. Athanas. C. arian. Or. 2, n. 2; рус. пер. II. 263. – δευτέρον ἐστὶ τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν. – πόλλῳ πρότερον, – τὸ ὑπερχεῖμενον τῆς βουλήσεως.

³⁸⁵ - Ср. также: Болотов В. В. К вопросу о Filioque. III. О значении порядка Ипостасей Св. Троицы по воззрениям восточных св. отцов // Христианское чтение. 1913, сентябрь. С. 1046–1059.

³⁸⁶ - B. Augustini De div. quaest. qu. 28 // PL. XL. С. 18: nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerenda est.

³⁸⁷ - S. Greg. Naz. Carm. theol. IV. De mundo. С. 67–68 // PG. XXXVII. С. 421; χόσμοι τύπους...

³⁸⁸ - S. Athanas. Ad Sep. ep. III, 5 // PG. XXVI. С. 632; рус. пер. III. 64.

³⁸⁹ - S. Io. Damasc. De fide orth. II, 2 // PG. XCIV. С. 865, рус. пер. I 188; ср.: S. Greg Naz. Or. 45 in S. Pascha, n 5 // PG. XXXVI. С. 629.

³⁹⁰ - S. Io. Damasc. De fide orth. 1,9 // PG. XCIV. С. 837; рус. пер. 1,176.

³⁹¹ - S. Io. Damasc. De imagin. 1,10//PG. XCIV. С. 1240–1241; рус. пер. 1,351.

³⁹² - Ibid. III, 19. С. 1340; рус. пер. 1,401: «второй вид образа есть мысль в Боге о том, что Он создаст, т. е. предвечный Его совет, остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно, и безначален Его совет».

³⁹³ - Dionys. Areop. De divin. nomin. V, n. 8 // PG. III. С. 824; ср.: сар. VII, n 2. С. 868–869.

³⁹⁴ - S. Maximi Conf. Schol. in lib. de div. nomin. in с. V, 5 // PG. IV. С. 317 С: cnfr. n. 7. С. 324 А: «в причине всяческих все предсуществует (προυφέστηκεν), как в идее и прообразе»; n 8. С. 329 А-В; ὅτι ποίσιν αὐτοτελή ἀίδιον τοῦ αἰδίου θεοῦ τὴν ἰδέαν, ἥτοι τό παράδειγμα φησί. В противоположность Платону, отрывавшему идеи от Бога, Дионисий говорит об образах и «логосах» в Боге. Ср. у А. Бриллиантова: Влияние восточного богословия на западное в произведениях И. С. Эригены. СПб., 1898. С. 157 сл., 192 сл.

³⁹⁵ - B. Augustini De Gen. ad lit. I, V, 18 // PL. XXXIV. С. 334; ср.: De Trin. I, IX, 6 vel s. n. 9 // PL. XLII. С. 965: «одно дело понятия вещей самих в себе, другое – в вечной истине»; см.: ibid. I. VIII, с. 4 vel s. n. 7, с. 951–952. См. еще: De div. qu. 46, n. 2 // PL. XL. С. 30: «Итак, идеи мы можем назвать по-латыни либо формами, либо видами... Действительно, они – некие идеи, начальные формы, либо же постоянные и неизменные разумные вещи, которые не есть самообразования, но суть от тех вечных [вещей], всегда одним и тем же образом собой владеющих, не появляются и не гибнут; но говорится, что по ним получает форму все, что может появиться и погибнуть, а также все, что появляется и гибнет».

³⁹⁶ - S. Maximi Conf. Schol. in lib. de div. nom. in VII, 3 // PG. IV. С. 352: τὰ γάρ ὄντα... εἰκόνες εἰσὶ καὶ ομοιώματα τῶν δείων ἰδεῶν... ὧν εἰκόνες τὰ τῆς χτίσεως ἀποτελέσματα.

³⁹⁷ - Ibid. V, 5 // PG. IV. С. 317 С: ὧν μετέχουσιν.

³⁹⁸ - S. Maximi Conf. De charit. IV, 4 // PG. XC. С. 1148 С.: την ἐξ αἰδίου ἐν αὐτῷ ὁδημιουργός των ὄντων προυπάρχουσιν γνῶσιν, ὅτε ἐβουλήθη, ὥσπερ καὶ προεβόλετο...; ср.: Schol. in lib. de div. nom. in IV, 14 // PG. IV. С. 265 С. Следует также разобраться в различении родов «образов» у Дамаскина (De imag. II, 19// PG. XCIV. С. 1340–1341; рус. пер. I, 400–401). Первый вид образа – естественный (φυσικός), – Сын. Второй – предвечный совет (ἐν τῷ δεῶ). Третий – человек; это – образ «по подражанию» (ὁ κατὰ μίμησιν ὑπὸ θεοῦ γενόμενος), так как не может созданный быть одной природы с несозданным. В данном месте Дамаскин богоподобие усматривает в троечастности единой человеческой души; ср.: Fragm. // PG. XCV. С. 574. Указанием на разноприродность Бога и человека оттеняется Божественность вечных «идей» совета. Понятие «образа» получило законченное определение только в эпоху иконоборческих смут, всего полнее у преп. Феодора Студита. Возможность икон он связывает прямо с творением человека по образу Божьему. «То, что человек сотворен по образу и подобию Божьему, показывает, что устройство изображений есть, в некотором роде, дело божественное» (5. Theod. Stud. Antirrh. III. с. 2, 5 // PG. XCIX; рус. пер. 1907, I, 178). Преп. Феодор применяет мысли «Ареопагитик». В данном случае достаточно отметить, что преп. Феодор подчеркивает неразрывность связи между «образом» и «первообразом», и резкое различие между ними по существу или естеству; см.: Antirrh. III, с. 3, 10, col. 424; рус. пер. I, 192: «один не отделяется от другого, исключая, конечно, только различия сущностей» (τῆς οὐσίας διάφορον). Ср.: K. Schwarzlose. Der Bilderstreit. Gotha. 1890. S. 174 ff; Гросс Н., свящ. Преп. Феодор Студит. Его время жизни и творения. К., 1907. С. 198 след.; 180 след.; Доброклонский А. П. Преп. Феодор Студит. Т. I. Одесса, 1901 (1914).

³⁹⁹ - Проникновение и самостоятельное исследование проблемы идей дано знаменитым католическим богословом Штауденмайером: Staudenmaier F. A. Die Philosophie des Christenthums. Bd I (единственный): Die Lehre von der Idee. Gieszen, 1840.

⁴⁰⁰ - Слово в день обретения мощей Святителя Алексия // Слова и речи Синодального члена Филарета, митрополита Московского. Часть II. М., 1844. С. 87.

⁴⁰¹ - S. Io. Damasc. De fide orth. I, 4 // PG. XCIV. С. 800; рус. пер. I, 162.

⁴⁰² - Ibid. I, 9. С. 836; рус. пер. 174.

⁴⁰³ - Ibid. I, 4. С. 797; рус. пер. 161.

⁴⁰⁴ - См. обзор по этому вопросу у И. В. Попова («Личность и учение блаженного Августина». Сергиев Посад, 1916. Т. I. Ч. 2. С. 330 след).

⁴⁰⁵ - Выражение Афинагора: Athenag. legat, с. 10 // PG. VI. С. 908. Ср. у Попова, с. 339–341; у Болотова, с. 41 след.; А. Puech. Les apologistes grecs du II-e siècle de notre ère. P., 1912. См. и об Оригене у Болотова, с. 191 след. С формальной стороны различие «сущности» и «сил» восходит к Филону и Плотину. Однако, по их представлению Бог и для Самого Себя получает определенность только через внутреннее и необходимое самораскрытие в мир идей, и эту космологическую сферу в Боге они называли Словом или Умом. Космологические понятия Филона и Плотина надолго помешали спекулятивному раскрытию тайны Троичности. К ней они не имеют никакого отношения. Если же отвлечься от этого сближения, обнаружится другая проблема – об отношении Бога к миру, – об отношении Трипостасного Бога и об отношении свободном. Об этом и говорит церковное учение о «предвечном совете Божьем». – О Филоне см.: Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. Т. I. М., 1885; Глубовский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу. СПб., 1910. Т. II. С. 23–425; Иваницкий В. Филон Александрийский. Киев, 1911; Lebreton P.J. Les origines du dogme de la Trinité. P., 1925. P. 166–239, 570–581, 590–598; ср. экскурс А – о силах, p. 503–506. Ср. еще: Dolger F. Sphragis. Studien zur Geschichte und Kultur des Alterthums. Bd. V. 1911. Hf. 3–4. S. 65–69.

⁴⁰⁶ - S. Basil. Magni. Op. cit. С. I. II, 32 // PG. XXIX. С. 648; ср.: S. Athanas. De decret, n. 11 // PG. XXV. С. 441; рус. пер. I,

413: «Бог во всем – по Его благодати и силе, и вне всего по Своей Собственной природе» (κατά τήν ἰδίαν φύσιν).

⁴⁰⁷ - S. Basil. Magni. Cp.: 234 ad Amphil // PG. XXXII. С. 869 А-В.

⁴⁰⁸ - S. Basil Magni. С. Eun. I. I, n. 14 // PG. XXIX. С. 544–545; ср.: S. Greg. Naz. Or. 28, 3 // PG. XXXVI. С. 29; or. 29, col. 88 В.

⁴⁰⁹ - S. Greg. Naz. Or. 38 in Theoph., n. 7 // PG. XXXVI. С. 317.

⁴¹⁰ - S. Greg. Nyss. In cant. cant. h. XI // PG. XLIX. С. 1013 В; рус. пер. III, 293; in Psalm. II, 14 // PG. XLIV. С. 585; ср.: рус. пер. II, 169; ср.: Несмелое В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887. С. 123 след.; Попов И. В. Указ. соч. С. 344–349.

⁴¹¹ - S. Greg. Nyss. Qu. non sint très dii // PG. XLV. С. 121 В; рус. пер. IV, 117: «мы дознали, что естество Божье неименуемое и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или предано Писанием, есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божьем естестве, но не включает в себе значения самого естества... каким бы то ни было именем не означается самое Божественное естество, а, напротив того, сим сказуемым показывается нечто из относящегося к естеству»; ср.: С. Eun. II // PG. XLV. С. 524–525; De beatitud. or. 6 // PG. XLIV. С. 1268; рус. пер. II, 440–441: «Естество Божье само в себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлениям гадательным и не сближаемое с ними... Но таковым будучи по естеству Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неопишемый, в другом отношении бывает видим и постигается». Но всякое познание не будет познанием сущности; In Ecclesiasten. h. VII // PG. XLIV. С. 732; рус. пер. II, 332–333: «и великие мужи глаголят о делах Божьих, а не о Боге». Ср.: Io. Chrys. De oncompreh. Dei natura. h. III, n. 3 // PG. XLVIII. С. 722: в видении Исаии (4. 1,2) ангельские силы созерцали не «неприступную сущность», но некое божественное «снисхождение». «Догмат о непостижимости Божьей по существу и познаваемости по Своим отношениям к миру»

обстоятельно и вдумчиво раскрыт у преосв. Сильвестра (Опыт православного догматического богословия. К., 1892–1893. Т. I. С. 245 след.; Т. II. С. 4 след.). Ср.: главу об «отрицательном богословии» у о. С. Булгакова (Свет Невечерний. М., 1917. С. 103 след.).

⁴¹² - S. Io. Damasc. De fide orth. 1.14 // PG. XCIV. С. 860; рус. пер. 185.

⁴¹³ - Еп. Сильвестр. Указ. соч. II, 6.

⁴¹⁴ - Ср.: еп. Сильвестр. II, 131.

⁴¹⁵ - S. Io. Chrys. In Hebr. h. 2, n. 1.

⁴¹⁶ - S. Io. Damasc. De fide orth. 1,13 // PG. XCIV. С. 852; рус. пер. 182.

⁴¹⁷ - Восточное отеческое различие сущности и сил в Боге всегда оставалось чуждо западному богословию, вместе с основанным на нем различием апофатического и катафатического богословия; бл. Августин его критически отвергает, см. у Попова (Указ. соч. С. 353 след.). Ср. у Бриллиантова (Указ. соч. С. 221 след.).

⁴¹⁸ - Dionys. Areop. De div. nom. II, 5 // PG. III. С. 641.

⁴¹⁹ - Ср., например: Dionys. Areop. De coel. h. II, 3. С. 141.

⁴²⁰ - Idem. Ep. 1, ad Caium. С. 1065 A.

⁴²¹ - Idem. De div. nom. XI. 6. С. 956.

⁴²² - Idem. De div. nom. I, 4 // PG. III. С. 589; V. 1–2. С. 816 B: Ср. S. Maximi Conf. Schol. in. V, 1 // PG. IV. С. 309: *πρόοδον δε την θεϊαν ἐνέργειαν λέγει, ἥτις πάσαν οὐσίαν παρήγαγε*; in I. 5. С. 205, 208: *πρόνοια и πρόοδος εις τά ἔξω* противопоставляется здесь *αὐτός ὁ θεός*.

⁴²³ - Idem. De div. nom. IV, 13 // PG. III. С. 712.

⁴²⁴ - Idem. De div. nom. V, 8 // PG. III. С. 824; V, 5–6. С. 820; XI, 6. С. 953 ss. Ср. у Бриллиантова всю главу об «Ареопагитиках» (Указ. соч. С. 142–178); Попов (Указ. соч. С. 349–352). Псевдоэпиграфический характер «Ареопагитик» и их тесная связь с неоплатонизмом не умаляет их богословского значения, признанного и засвидетельствованного церковно-

отеческим авторитетом. Конечно, здесь остается нужным новое историко-богословское исследование и оценка.

⁴²⁵ - Dionys. Areop. De div. nom. IX, 1 // PG. III. С. 909.

⁴²⁶ - S. Greg. Palam. Capit. phys., theol. etc. 68–69 // PG. CL. С. 1169.

⁴²⁷ - S. Greg. Palam. cap. 75 // PG. CL. С. 1173; св. Григорий исходит из троякого различения в Боге: сущности, энергии и троичности ипостасей. Соединение с Богом κατ' ουσίαν невозможно, ибо по всеобщему суждению богословов, по существу или в существе Своем Бог «несообщим» ἀμεθέκτον. Соединение по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) свойственно только Вочеловечившемуся Слову: cap. 78. С. 1176; преуспевшие же твари соединяются с Богом по действию (κατ' ἐνέργειαν), причащаются не естества, но Его действия: cap. 92. С. 1168; через причастие «Боготворной благодати» соединяются с самим Богом (cap. 93). Божье просияние и боготворное действие, причастники которого обожаются, есть Божья благодать (χάρις), но не естество (φύσις) Божье; cap. 141. С. 1220; cap. 144. С. 1221; Theoph. col. 912; 928 D; срв. 921, 941. Ср. синодик собора 1452 г. у преосв. Порфирия (Успенского) («История Афона». III, 2. СПб., 1902, приложения, с. 784), и в «Триоди», по венец, изд. 1820 г., σελ. 168. Это мысль преп. Максима: μεθεκτός μὲν ὁ θεός κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμεθεκτος δὲ χατὰ τό μνδεν μετέχειν τῆς οὐσίας αὐτοῦ, apud Euth. Zyg. Panopl., tit. 3 // PG. CXXX. С. 132.

⁴²⁸ - En. Порфирий. 783; рус. пер. 263.

⁴²⁹ - S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. С. 941.

⁴³⁰ - Ibid. 940: εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης; ср.: Τριῳδίον. σελ. 170: и у Порфирия, 784; рус. пер. 264: «Исповедующим единого Бога триипостасного, всемогущего, в котором не созданы не только существо и ипостаси, но и энергия, и говорящим, что Божественная энергия исходит из Божеской сущности и исходит нераздельно, и через исхождение обозначающим неизглаголанное ее отличие (διάκρισιν), а через нераздельное исхождение показующим ее преестественное единство (ὑπερφυά τὴν ?νωσιν)... вечная память»; ср.: ibid. σελ.

169 (у Порфирия, 782, рус. пер. 262; ср.: S. Marci Eugen. Ephes. Cap. Syllog., apud Gasz W. Die Mystik des N. Cabasilas. Greiszwald, 1849. App. II. C. 15. S. 221).

⁴³¹ - S. Greg. Palam. Cap. 127 // PG. CL. C. 1209: «и не сущность, ни привходящее свойство»; cap. 135 (с. 1216): «Ибо оно не только не отсутствует, но и не принимает, и не создает какого-либо роста или уменьшения, и нет такого способа, которым оно могло бы быть причислено к случайным свойствам... однако есть, причем есть на самом деле, и есть не привходящее свойство, ибо оно во всем само по себе; следовательно, Бог имеет и то, что есть сущность, и то, что есть, очевидно, божественные воля и энергия»; Theoph. с. 928: «Созерцающие сила и энергия Того, Кто ведает все прежде рождения, и Его власть и промысел»; ср. с. 937, 956.

⁴³² - S. Greg. Palam. cap. 96 // PG. CL. C. 1181; ср.: cap. 97, 98, 100, 102; cap. 103, с. 1192; cap. 135, с. 1216. 5. Marci Ephes. apud Gasz., S. 217.

⁴³³ - S. Greg. Palam. cap. 125 // PG. CL. C. 1209; S. Marc. Ephes., apud Gasz, с. 14, S. 220; с. 9, S. 219; с. 22, S. 225; ср.: с. 10, S. 209.

⁴³⁴ - S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. C. 929; 936; 941; 5. Marc. Ephes. ap. Gasz, с. 21. S. 223.

⁴³⁵ - Византийское богословие о силах и действиях Божьих еще ожидает монографического исследования, тем более, что большинство творений св. Григория Паламы остается еще в рукописях. Общую характеристику эпохи и богословских движений см. у Еп. Порфирия («Первое путешествие в афонские монастыри и скиты», часть II, с. 358 сл.) и его же «Историю Афона», ч. III, отд. 2, с. 234 сл.; Архим. Модест. Св. Григорий Палама, архиеп. Солунский. Киев, 1860. С. 58–70, 113–130; Еп. Алексей. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906, и в Собрании сочинений, том I; Παπαμιχαήλ Γ. Χ. Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμάς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Πετρούπολις – Ἀλεξάνδρεια, 1911; русское изложение в библиографической статье И. И. Соколова в «Журнале Министерства народного просвещения», 1913, апрель-июль.

Восточное различие «сущности» и «энергии» было встречено резким осуждением в католическом богословии. Наиболее подробно и резко об этом говорит Петавий (*Opus de theologicis dogmaticis*, editio Thomas. Barri-Ducis, 1864. Tomus 1,1.1. С. 12–13,145–160; III, 5. 273–276).

⁴³⁶ - S. Athanas. C. arian. or. 3, с. 62–63 // PG. XXVI; рус. пер. II, 446–449.

⁴³⁷ - S. Maximi Conf. Ambigu. // PG. XCI. С. 1261–1264.

⁴³⁸ - S. Athanas. C. arian. II, 31 // PG. XXVI. С. 212; рус. пер. II, 302: «Не ради нас получило бытие Божье Слово; напротив, мы ради Его получили бытие, и о Нем создашася всяческая (Кол.1:16). Не по нашей немощи, Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, создать Отцу и нас. Да не будет сего! Не таково учение истины! Если бы угодно было и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога, и в Нем был Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им, – что и справедливо. поскольку Слово есть собственный, по естеству, Сын Божий сущности; поскольку Оно от Бога и в Боге, как само изрекło о сем, то созданиям невозможно было не Им получить бытие».

⁴³⁹ - S. Method. Olimp. Conviv. VI, 1 // PG. XVIII. С. 113.

⁴⁴⁰ - S. Io. Damasc. C. Jacobitas, n. 52 // PG. XCIV. С. 1464.

⁴⁴¹ - Ср.: ibid. De fide orth. I. 8 // Ibid. С. 812; рус. пер. I. 167.

⁴⁴² - Слова преподобного Симеона Нового Богослова, в переводе на русский язык еп. Феофана (Изд. второе, Аф. Пантелеймонова монастыря, М., 1892, т. I, с. 479, – слово 52). Подлинник был мне недоступен.

⁴⁴³ - S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. С. 941.

⁴⁴⁴ - Ср; у Григория Нисского (*De opif. hom.* // PG. XLIV. С. 137; рус. пер. I. 90). Бл. Августин удачно различает и противопоставляет *imago ejusdem substantiae* (Сын Божий) и *imago non ejusdem substantiae, sicut pictura, imago creata*, (человек) (B. Augustini Quaest. in heptateuch. I. V. qu. 4 // PL. XXXIV. С. 749). По-русски самый обширный свод отеческих суждений об «образе Божьем» см. у В. С. Серебряникова

(«Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности». СПб., 1892. С. 266–330).

⁴⁴⁵ - S. Maximi Conf. Ambigu. // PG. XC1. С. 1093.

⁴⁴⁶ - S. Greg. Naz. Or. 43, in. laudem Basil. Magni. // PG. XXXVI. С. 560.

⁴⁴⁷ - S. Amphiloch. Or. 1 in Christi natalem, 4.

⁴⁴⁸ - S. Athanas. Ad Adelph. 4 // PG. XXVI. С. 1077; рус. пер. III. 306.

⁴⁴⁹ - Idem. De incarn. etc. arian. 8. С. 996; рус. пер. III. 257.

⁴⁵⁰ - Idem. С. arian. I, 46. С. 108–109; рус. пер. II, 236–237.

⁴⁵¹ - Idem. De incarn. etc. arian. 8. С. 998; рус. пер. III. 258.

⁴⁵² - Idem. De incarn. 4, с. // PG. XXV. С. 104: εἰς τό κατὰ φύσιν ἐπέστρεπεν; рус. пер. I. 196.

⁴⁵³ - Idem. С. arian. II. 58–59. С. 272–273; рус. пер. II. 338–340; ср.: Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия. Сергиев Посад, 1903.

⁴⁵⁴ - Сводку мест из св. Григория см. у K. Holl (Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnig zu den grossen Kappadoziern. Tübingen und Lpz., 1904. S. 166); ср.: Попов И. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97. С. 165–213.

⁴⁵⁵ - Ср.: Holl. S. 124–125, 203 ff.

⁴⁵⁶ - S. Macar. Aeg. hom. 44, 8, 9 // PG. XXXIV: ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἑτέραν κατάστασιν, καὶ φύσιν θείαν.

⁴⁵⁷ - Ср.: Stoffels. Die mystische Théologie Macarius des Aegyptars. Bonn, 1900. S. 58–61.

⁴⁵⁸ - S. Macar. Aeg. De amore, 28 // PG. XXXIV. С. 932 ἐνακεῖ δέ οὐ καθ' ὃ ἐστίν.

⁴⁵⁹ - S. Maximi. Conf. cap. theol. et oecon. cent. I, 67 // PG. XC1. С. 1108: κατὰ χάριν γάρ, ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἐστίν ἢ τῶν σωωμένων σωτηρία.

⁴⁶⁰ - Ibid. II. 21. Col. 1133.

⁴⁶¹ - Idem. Ad Ioannem cubic., ep. XLI1 // PG. XC1. С. 639; ср.: Div. cap. c. I, 42 // PG. XC. С. 1193; De charit. c. III, 25; с. 1024: κατὰ μετουσίαν οὐ κατ' οὐσίαν, κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν; Ambigu.

127а: «боготворимый благодатью воплотившегося Бога» (PG. XCI. С. 1088, 1092).

⁴⁶² - S. Maximī Conf. Ambigu. 222: цель тварного восхождения в том, чтобы «соединить через любовь тварную природу с нетварной, показать их в единстве и тождестве (έν καί ταυτόν δείξειε), по стяжанию благодати, и, целостно и всецело сопроникаясь с целым Богом, стать всем тем, что есть Бог (παν ἔνι τι πέρ ἐστίν ὁ Θεός)» (PG. XCI. С. 1038); ср. и у Афанасия Синаита (Ὁδηγός, с. 2 // PG. LXXXIX. С. 77: «Обожение есть возвышение к лучшему, но не увеличение или изменение природы (οὐ μὴν φύσεως μείωσις, ἢ μετάστασις) ... и не изменение собственного естества»).

⁴⁶³ - Ср.: S. Maximī Conf. 43 Ad Ioann. cubic. // PG. XCI. С. 639: «Для того и сотворил нас, чтобы мы стали общниками Божеского естества и причастниками самой вечности и явились Ему подобными по обоже-нию от благодати, через которую (совершается) всякое сущетворение (οὐσίωσις) существующего, и приведение и возникновение не сущих (καί ἡ τῶν μὴ ὄντων παρανωή καί γένεσις)».

⁴⁶⁴ - Еп. Феофан. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесеям. М., 1882. С. 112–113; Еф.1:23.

⁴⁶⁵ - Nicolai Cabasilae. S-tae liturgiae expositio, cap. 38 // PG. CL. С. 452; рус. пер.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III. СПб., 1857. С. 385.

⁴⁶⁶ - «Удивительна глубина! с трепетом вглядываешься в нее, с трепетом почтения и дрожью любви» (пер. с лат. М. Е. Сергеенко).

⁴⁶⁷ - Все находится на расстоянии от Бога, но не по месту, а по природе (греч.).

⁴⁶⁸ - Io. Damasc. De fide orth. 1,13// PG. XCIV. С. 853; cnfr.: S. Cyrilli Alex. In Iv. V, 4 // PG. LXXIII. С. 805: «Бог превосходит все то, что в становлении, располагаясь выше его не в смысле пространственных высот... напротив, превышая рожденное неизреченными преимуществами природы».

⁴⁶⁹ - Обмен идиомами, поскольку [имеет место] переход друг в друга (греч.).

⁴⁷⁰ - B. Augustini Conf. XI, 4 // PL. XXXI. C. 811: ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint... Clamant etiam quod se ipsa non fecerint: Ideo sumus quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidentia.

⁴⁷¹ - B. Augustini De Gen. ad. lit. 1.5// PL. XXXIV. C. 250: non hoc ei esse quod vivere.

⁴⁷² - «Да будет» (лат.).

⁴⁷³ - S. Io. Damas. Contra Manich. 14 // PG. XCIV. C. 1597.

⁴⁷⁴ - Бог не сотворил смерть и не радуется гибели живых существ; ибо он создал все для бытия (греч.).

⁴⁷⁵ - S. Cyrilli Alex. In Io. 1,9 // PG. LXXIII. C. 145: «Бог создал все в нетленности». Преп. Кирилл приводит здесь слова из книги Премудростей Соломона 1. 13 и 2. 24.

⁴⁷⁶ - Рабство у тлена (греч.).

⁴⁷⁷ - И грехом смерть; так и смерть перешла во всех человеков (греч.).

⁴⁷⁸ - B. Augustini De Civ. Dei, XI, 6 // PL. XLI. C. 322; ibid. C. 321: «Кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения» пер. цит. по: Августин. О Граде Божиим. М., 1994. Т. II. С. 182. De Gen. ad lit.; cnfr.: V, 5 // PL. XXXIV. C. 325 squ.: «Итак, сотворенные вещи начали проходить время своими движениями; отсюда напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени!.. Отсюда, скорее, время началось от твари, чем тварь от времени, и то, и другое – от Бога» пер. цит. по: Творения бл. Августина. Киев, 1915. Т. VIII. С. 9; De Gen. с. manich. I, 2 // PL. XXXIV. C. 174,175: «Бог творит и время, Он – творец и времени»; De Gen. ad. lit. imp. 3 // PL. XXXIV. C. 222: «Время само по себе есть творение»; С. 223: «...Мы должны верою принимать, хотя это превышает меру нашего мышления... [что] само время есть творение» пер. цит. по: Творения бл. Августина. Т. VII С. 101; Conf. XI, 30 // PL. XXXII. C. 826: «время невозможно без творения»; cnfr.: XI. 12–

13; ср.: S. Maximi Conf. Schol. in lib. de div. nom. in I, 8 // PG. IV. C. 326 A: «Ибо время исчисляется с сотворения неба и земли».

⁴⁷⁹ - Conf. Orth. P. 1, qu. 33 (Kimmel. Libri symbolici ecclesiae orientalis). Jesae, 1843. P. 98: «Иисус Христос есть творец не только предметов, но и самого времени и вечности – где бы сущие ни были рождены».

⁴⁸⁰ - S. Io. Damasc. De fide orth. II, 1 // PG. XCIV. C. 864.

⁴⁸¹ - B. Augustini Conf. XI, 13 // PL. XXXII. C. 815: «так не во времени был раньше времён, иначе Ты не был бы раньше всех времён. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающий вечности ...» пер. М. Е. Сергеев.

⁴⁸² - По Лейбницу, наряду со знанием о вечных связях бытия («вечных истинах»), мы имеем также знание о единичных фактах, констатирующих индивидуальное бытие, существующее только здесь и сейчас; истины первого рода Лейбниц считал логически необходимыми, второго рода – логически не необходимыми и поэтому не постижимыми рациональным образом.

⁴⁸³ - Назвал не сущие как сущие (греч.).

⁴⁸⁴ - Природная плодovitость (греч.).

⁴⁸⁵ - Подобное по природе, подобное по сущности (греч.).

⁴⁸⁶ - Дело желания (греч.).

⁴⁸⁷ - Во всем не подобное (греч.). S. Io. Damasc. De fide orth. 1,8 // PG. XCIV. C. 808: «Ибо творение, даже, если оно имело место после этого, все равно не из сущности Бога; своими волей и силой Он перевел из не сущего к бытию, и изменение не касается природы Бога. В самом деле, рождение означает возникновение из сущности рождающего рожденного, подобного по сущности. Создание же и сотворение – вовне и не из сущности; создаваемое и сотворяемое оказываются во всем не подобными создающему и сотворяющему»; ср.: C. 813: «Божественное творение, будучи делом воли, не совечно Богу; ведь в этом случае то, что переходит из не-сущего к бытию, оказалось бы совечным безначальному и вечному сущему»; C. 812: «Глагол порожден не после Отца, а из Него, вернее, из природы Отца». См. антитезу у св. Анастасия: «По природе [и]

по воле, поскольку от желания» (С. Arian. III, 62–66 // PG. XXVI. С. 453 squ). Cnfr.: С. CyrilliAlex. Thésaurus de S. et consubst. Trinitate, ass. XVIII // PG. LXXV. С. 313: «Творчество свойственно энергии, а рождение – природе. Природа же и энергия не тождественны. Следовательно и творчество не будет тождественным рождению»; cnfr.: ibid., ass. XV // Ibid С. 276: «Ибо потомок есть нечто иное, по сравнению с тварью; ведь первый появляется из сущности родителя естественным путем, вторая же – внешнее, словно бы чуждое»; ass. XXXII. С. 564–565: «Ибо сотворенное возникает не из сущности сотворяющего; рожденное же отнимает природу рождающего». Cnfr.: De Trin. ad Hermiam, dial. 2 // Ibid. С. 749. В. Augustini De lib. arb. 1,2 // PL. XXXII. С. 1224: «Из того, что стало «быть», всё сотворено [Богом] из ничего; не Сам по себе творил Он, но родил Себе по бытию, Которого называем единственным Сыном Божиим, Которого (ибо Он с Ним [предвечный] совет держал) Силой и Мудростью Божией именуем, через Которого Он творит всё, что от ничего стало «быть»; De Gen. с. manich. I, 2 // PL. XXXIV. С. 175: «Не порождает [тварь] из Себя самого, чтобы она была так, как Он Сам есть; но творит из ничего, чтобы не была она равной, ни Ему, от Которого все стало «быть», ни Его Сыну, через Которого всё стало «быть»; Conf. XII, 7 // PL. XXXII. С. 828: «Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей, Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никоим образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изошло» пер. М. Е. Сергеев.

⁴⁸⁸ - S. Io. Damasc. De fide orth. 11,3// PG. XCIV. С. 865 А; II, 2 //Ibid. С. 865: «Созидает же, мысля, и мысль становится делом...».

⁴⁸⁹ - В. August. De Gen. ad lit. imp 1 // PL. XXXIV. С. 221: «...Не из Божественной природы, а Богом создана из ничего; и что в [твари] нет ничего относящегося к Троице, кроме того, разве, что её создала Троица... Поэтому говорить или веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу» пер. цит. по: Творения бл. Августина. Т. VII. С. 97.

⁴⁹⁰ - S. Macarii Aeg. Hom. 49, 4 // PG. XXXIV. С. 816: «Он – Бог, она же (душа) – не Бог; Он – Господь, она – раба; Он – Создатель, она – создание; Он – Творец, она – тварь. Нет ничего общего между Его природой и ею, однако вследствие своей беспредельной, неизреченной и немыслимой любви и милосердия Он благословил, чтобы в этой твари и умном создании обитал драгоценный и обособленный предмет, как говорит Писание, в самом нашем бытии неким первенцем среди Его созданий, в Его мудрости и общности, в собственном жилище, в собственной чистой невесте».

⁴⁹¹ - По мере свободы (лат.).

⁴⁹² - Иоанн Дунс Скот (Joannes Duns Scotus) (ок. 1266–1308) – философ, ведущий представитель францисканской схоластики (*doctor subtilius*); его учение («скотизм») противостояло доминиканской схоластике – томизму: в противовес Фоме Аквинскому утверждал примат воли над интеллектом и примат единично-конкретного над абстрактно-всеобщим.

⁴⁹³ - Duns Scot. De primo rer. principio, qu. IV, art. 1; 3, 4.

⁴⁹⁴ - Вовне (лат.).

⁴⁹⁵ - Бесконечное и безграничное море сущности (греч.).

⁴⁹⁶ - S. Greg. Naz. Or. 38, in Theophan. 7 // PG. XXXVI. С. 317.

⁴⁹⁷ - B. Augustini Conf. XI, 11// PL. XXXII. С. 813: *splendorem semper stantis; aeternitatis cnfr.: De Trinit. V, 1, 2 // PL. XLII. С. 912: sine tempore sempiternum.*

⁴⁹⁸ - B. Augustini Conf. XI, 14 // PL. XXXII. С. 816: *praesens autem, si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non jam esset tempus, sed aeternitas.*

⁴⁹⁹ - У которого нет изменения и ни тени перемены (греч.).

⁵⁰⁰ - «Не было ничего сотворенного до того, как было сотворено» (пер. с лат. М. Е. Сергеевко).

⁵⁰¹ - B. Augustini Conf. XI, 12 // PL. XXXII. С. 815.

⁵⁰² - Ibid. XI, 13: «Годы Твои не приходят и не уходят,., годы все Твои одновременны и неподвижны... «годы Твои как один день», и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой

сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой – это вечность» пер. М. Е. Сергеев.

⁵⁰³ - S. Io. Damasc. De fide orth. 1,9 // PG. XCIV. С. 837 А. В согласии с его вневременной желающей мыслью, которая есть предопределение, и изображение, и образец [парадигма] (греч.).

⁵⁰⁴ - Dionys. Areop. De divin. nomin. V, 8 // PG. III. С. 824: «Парадигмами же, как мы говорим, являются сущностные и единично предвосхищенные в Боге логосы сущих, которые теология называет предопределениями, и божественные и благие желания, определяющие и создающие сущие, в согласии с которыми Сверхсущностный предвосхищает и производит на свет все сущие». Cnfr.: ibid. VII, 2. С. 868–869.

⁵⁰⁵ - S. Maximi. Conf. Schol. in. lib. de div. nom. V, 5 // PG. IV. С. 317 С; cnfr.: ibid. С. 324 А: «В причине всего все предвосхищено, как в идее и парадигме... В мыслях Бога все пребывало на равных основаниях и неслитно, и не как в некоем месте», «будучи идеей или парадигмой бытия». «Парадигмы, которые также называют идеями, мы уже рассмотрели выше, когда им было дано то определение, что творение есть самосовершенная и вечная идея вечного Бога, или, как он говорит, парадигма...» «[Дионисий] называет парадигмами сущностные и единично предвосхищенные в Боге логосы сущих, или предопределения». «Он предвосхитил в себе предопределения всех будущих [предметов] даже прежде того, как произвел их на свет... Ибо святой Дионисий понимал эти парадигмы так: [Бог] прежде всякого знания предопределяет в себе будущие предметы, причем, прежде их возникновения, то есть прежде, чем они будут определены и различены, при посредстве всеобъемлющего единичного предзнания Бога». «Бог, будучи извечным Творцом [Демииургом], создает то, что Он хочет, при помощи единосущностного Логоса и Духа, вследствие бесконечной благодати». «Творец [Демииург] воплотил в сущность и явил на свет извечно предсуществующее в Нем знание сущих, как Он пожелал». Ср. также: B. Augustini De div. qu. 83, qu 46, 2 // PL. XL. С. 30: «Действительно, они – некие идеи, начальные формы, либо же постоянные и неизменные разумные вещи,

которые не есть самообразования, но суть от тех вечных [вещей], всегда одним и тем же образом собой владеющих, которые в божественном уме содержатся»; Ad Oros, 8 // PL. XLII. С. 674: «В Премудрости Бога смысл всех сотворенных вещей может быть, но не творения... Следовательно, знал Бог все, что творит до того, как сотворит. Следовательно, знал сотворенное не творя: знал когда творил, и не в том, что творил».

⁵⁰⁶ - S. Io. Damasc. De imag. 1,10// PG. XCIV. С. 1240.

⁵⁰⁷ - Ибо божественное неуклонно, и воля его безначальна (греч.).

⁵⁰⁸ - Ibid. III, 19 // Ibid. С. 1340: «Мысль в Боге о тех предметах, которые будут существовать благодаря Ему... Ведь то, что предопределено Им, получает свою характеристику и образ в Его воле...»

⁵⁰⁹ - Предвечно желал (греч.).

⁵¹⁰ - B. Augustini De Gen. ad lit. V, 18 // PL. XXXIV. С. 334; cnfr.: De Civ. Dei. XII, 15 // PL. XLI. С. 363 squ.

⁵¹¹ - Ср.: Conf. XI, 7 // PL. XXXII. С. 813: «И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь всё, что говоришь; возникает все, чему Ты говоришь возникнуть... и, однако, не одновременно ... возникает все, что Ты создаешь Словом» пер. М. Е. Сергеев. S. Maximi Conf. Cap. theol. et secon. sent. 1, 48 // PG. XC. С. 1100: «Ибо было когда-то так, что участвующих сущих не было. Произведения же Бога, вероятно, не имеют начала своего бытия во времени, – те, что выступают предметом участия, и в которых по благодати участвуют участвующие сущие, например, благодать и все то, что объемлется логосом благодати, если оно есть. И попросту любая жизнь, бессмертие, простота, непоколебимость и бесконечность, как и все то, что сущностно усматривается в связи с ними, – это и есть произведения Бога, и они не имеют начала во времени; в самом деле, не могло бы быть ничего, предшествующего добродетели, как и чему угодно среди названного, даже если участвующее в них само по себе начинает свое бытие во

времени. В самом деле, безначальна всякая добродетель, которая не имеет времени, предшествующего ей».

⁵¹² - Ср. явное различие идей и вещей, которые лишь имеют отношение к этим идеям, у бл. Августина (*De div. qu.* 83, *qu.* XLVI, 2 // *PL.* XL. С. 30) и у преп. Максима Исповедника (*Schol. in lib. de div. nomin.*, V, 5 // *PG.* IV. С. 317 А, С: «В которых участвуют сущие..., в которых они участвуют»; *ibid.* V, 7 // *Ibid.* С. 324: «Ибо они – не тела и не в теле, а в вечных мыслях»; *ibid.* IV, 10 // *Ibid.* С. 260 В, С: «В соотношении с которым возникает возникшее»; *ibid.* IV, 14 // *Ibid.* С. 265 С: «Ибо он сам их, сущих в нем самом, распространил на внешнее, то есть на творения»; *ibid.* VII, 3 // *Ibid.* С. 352 А: «Ибо сущие, то есть виды, и отдельные твари, например, ангельские чины и все чувственно воспринимаемое, оказываются изображениями и подобиями божественных идей, или парадигм, располагающихся в Боге, каковые парадигмы – это вечные мысли Бога, по причине которых, и в качестве которых существовало все в Нем».

⁵¹³ - *S. Greg. Naz. Or.* 45, in. *S. Pascha*, 5 // *PG.* XXXVI. С. 629: «Он мыслит и небесные и ангельские силы, и мысль была делом, исполняемым Логосом и доводимым до завершения Духом».

⁵¹⁴ - *S. Greg. Naz. Carm.* IV. *De mundo*, vv. 60–69 // *PG.* XXXVII. С. 420–421: «Давайте же скажем о том, что сотворила божественная мысль... прежде чем вот это Все [космос] установилось и было упорядочено видами. Высший, повелевая пустыми вечностями [эонами], сотворил красоту, которую он созерцал как любимое сияние, словно бы равновеликий светоч Трижды лучезарной Божественности, принадлежащий единой Божественности; поскольку Он есть Бог, она оказывается совершенно отчетливой. Сотворил Он также типы космоса, при созерцании которых возник в столь великих мыслях космородный ум того, что будет потом и что присутствует у Бога...»

⁵¹⁵ - Ср. размышления св. Максима (*Schol. in lib. De div. nom.*, V, 5 // *PG.* IV. С. 317 А): «Не потому, что Бог разделился на бытие и предбытие, напротив, о воле Его, приведшей сущие в бытие, говорится, что она предсуществует в Боге, и в то время,

как эта божественная воля предопределила тварь к бытию, разумеется, прежде всего остального, в чем участвуют сущие Бога, имеется некое важнейшее начало бытия, и мыслит его Сам Бог; в самом деле, есть нечто первое, и таковы жизнь и мудрость...» Ср.: *ibid.* V, 8 // *Ibid.* С. 325 В.

⁵¹⁶ - S. Io. Damasc. *De fide orth.* 1,3// PG. XCIV. С. 798. Все то, что мы говорим о Боге катафатически, указывая не на его природу, а на то, что окружает эту природу (греч.).

⁵¹⁷ - И во всем Он по Своей благодати и силе, далее, вне всего – по собственной природе (греч.).

⁵¹⁸ - S. Athanas. *De decret II* // PG. XXV. С. 441.

⁵¹⁹ - S. Bas. Magni. *Eun.* 1, 32 // PG. XXIX. С. 648: «Ибо творения свидетельствуют о силе, мудрости и искусстве, а вовсе не о самой сущности...»; ср.: *Hom. in illud, att. tibi ipso* // PG. XXXI. С. 216 А: «Познается только по энергиям...»; S. Greg. Nyss. *In cant cant, h. XII* // PG. XLIV. С. 1013 В: «Божественная природа, совершенно не воспринимаемая и невоспроизводимая, познается лишь через энергию...»; ср.: С. Eum. II // PG. XLV. С. 524–525; *De beatit. or. VI* // PG. XLIV. С. 1268.

⁵²⁰ - [Что] можно знать о Боге, явно для них... вечная сила Его и Божество... видимы (греч.).

⁵²¹ - S. Bas. Magni. *Eun.* 1, 14 // PG. XXXIX. С. 544: «Сама же сущность необозрима ни для кого, за исключением разве что Единородного и Святого Духа».

⁵²² - S. Io. Damasc. *De fide orth.* 1, 9 // PG. XCIV. С. 836. Нечто, следующее за природой (греч.).

⁵²³ - S. Greg. Naz. *Or.* 38, in Theophan. 7 // PG. XXXVI. С. 317: «На основании не того, что соответствует Ему, а того, что окружает Его»; ср.: S. Greg. Nyss. *Qu. Non sunt très dii* // PG. XLV. С. 121 В.

⁵²⁴ - S. Bas. Magni. *Ep.* 234 ad Amph. // PG. XXXII. С. 869 А-В: «Мы же говорим, что познаем Бога нашего по энергиям, но не доказываем, будто приближаемся при этом к Его сущности; ведь его энергии нисходят к нам, а сущность его остается недоступной».Ср.: S. Mac. Aeg S. VI, *de cantate* // PG. XXXIV. С.

932 A: «Обитает же Он не так, как что бы то ни было»; S. Jv. Chryr. De incomprehens. III // PG. XLVIII. С. 722; in In. h. XV, 1–2 // PG. LXXVIII. С. 728; B. Augustini Ep. 147,7 // PL. XXXIII. С. 604: «Его же природа скрыта»; tirid. 8: «Природа Бога невидима».

⁵²⁵ - S. Io. Damasc. De fide orth. I, 14 // PG. XCIV. С. 860–861: «И что все то, что Он хочет, Он может, но не все то, что Он может, Он хочет, ибо Он может погубить космос, но не хочет».

⁵²⁶ - Константинопольские соборы XIV в. были посвящены разрешению спора между исихастами во главе со св. Григорием Паламой и калабрийским монахом Варлаамом (1290–1348), который обвинил исихастов в ереси за то, что они утверждали возможность восприятия человеком божественного, нетварного света (божественных энергий, разлитых в мире); они закончились полной победой Паламы и уточнением православного догмата в духе исихазма (подробнее см.: Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 344–381).

⁵²⁷ - См. предание анафеме на соборе 1352 г.: «Они говорят... что Бог не имеет никакой природной энергии, но является одной лишь сущностью, а это тождественно воззрениям утверждающих, будто божественная сущность и божественная энергия совершенно неразличимы, и вы полагаете, что между ними нет какой-либо определенной разницы...» («Триодий», изд. в Венеции, 1820, с. 167–168).

⁵²⁸ - Безучастная (греч.).

⁵²⁹ - Обоожествление, обоготворение твари (греч.).

⁵³⁰ - Не в силу причастности его природе..., а вследствие участия в его энергии (греч.).

⁵³¹ - S. Greg. Palam. Capira phys., theol. etc. 78 // PG. CL. С. 1176; cnfr.: ibid. 75 // Ibid. С. 1173: «По сущности, Бог безучастен, единство по ипостаси распространяется лишь на Богочеловека-Логос, и остается соединяться с Ним тем, кому по их достоинству положено соединяться, только по энергии... Божественная энергия, участвующее в которой обоожествляется, есть некая божественная благодать, а не природа Бога...

поскольку (природа) не является предметом участия... Божественный дар Духа, при посредстве которого он участвует В Боге... Когда они воспримут одну лишь божественную энергию, именно тогда они достигли бы такого совершенства, чтобы вместить целого и единого Бога».

⁵³² - Божественное и обожествляющее сияние и благодать есть не сущность, а энергия Бога (греч.).

⁵³³ - Idem. Cap. 69 // Ibid. С. 1169; cnfr.: С. 70, 68: «Божественные и нетварные благодать и энергия, – Св. Григорий противопоставляет ее Божественной «сверхсущности», – Божественная сверхсущность». Ср.: S. Greg. Palam. Conf. // PG. CLI. С. 766: «Благодать, и сила, и энергия, и сиятельность, и царственность, и нетленность». См.: «Триодий», 167: «Нетварная и природная благодать, и сияние и энергия, всегда проистекающие из самой божественной сущности. Сущностная и природная энергия».

⁵³⁴ - Природная и неотделимая энергия и сила Бога (греч.). «Триодий», 170.

⁵³⁵ - Общая для триипостасной природы божественная сила и энергия (греч.). S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. С. 941.

⁵³⁶ - Союза без слияния при неотъемлемых различиях, неслитное единство божественной сущности и энергии... и невыраженное различие (греч.). «Триодий», 168; ср.: 170: «И, говоря, что божественная энергия проистекает из божественной сущности, проистекает же неделимо, и, настаивая на том, что через это проистекание происходит неизреченное разделение, и указывая при посредстве этого неделимого проистекания на сверхъестественное единство».

⁵³⁷ - S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. С. 940: «И если отличается от природы, не разлучается с нею благодать Духа...»

⁵³⁸ - Ибо не есть ни сущность, ни привходящее свойство (греч.). S. Greg. Palam. Cap. 127 // Ibid. С. 1209.

⁵³⁹ - S. Greg. Palam. Cap. 140 // Ibid. С. 1220: «Энергия Бога нетварна и совечна Богу...»; ср.: Theoph. // Ibid. С. 953: «Нетварна и вечна, поскольку является богосоразмерной силой и предшествует всему составу космоса».

⁵⁴⁰ - S. Greg. Palam. Theoph. // PG. CL. С. 956: «Промысел есть природная и сущностная энергия Бога»; ibid. С. 936: «Сущностное истечение и энергия Бога»; cap. 135. С. 1216: «Бог владеет даже тем, чего не существует; сущность же, как, разумеется, и то, что не является сущностью, не будет привходящим свойством: в самом деле, то, что не просто не гибнет, но даже не воспринимает и не подразумевает какого-либо роста или уменьшения, никоим образом не могло бы быть причислено к привходящим свойствам, и кроме того, ни привходящих свойств, ни сущности нет у того, что никоим образом и никогда не существует, [не-сущностное] же существует, причем, существует истинно, а не как нечто привходящее, коль скоро оно совершенно неизменно, однако не есть ничто; далее, у того, что гипостазировано само по себе, нет... привходящих свойств как какого-либо внешнего прибавления или изменения... Следовательно, Бог есть и сущность, и не-сущность, и коль скоро последняя не может быть названа привходящим свойством, ясно, что она есть божественная воля и энергия». Ср.: Theoph. С. 929: «Ибо ни одна из таких энергий не является воипостасной, то есть самогипостазирующей».

⁵⁴¹ - Арх. Сильвестр. Очерк православного догматического богословия. Киев, 1892. Т. II, 3. С. 4.

⁵⁴² - Безначально (греч.).

⁵⁴³ - S. Greg. Palam. Cap. 96 // PG. CL. С. 1191: «Если... божественная энергия не будет ничем отличаться от божественной сущности, то и творение, которое есть результат энергии, окажется неотличимым от порождения и произведения на свет, каковые соответствуют сущности... и твари ни в чем не будут отличны от потомства и отпрысков... Наконец, творение неотлично от предвосхищения... Если божественное предзнание и созидательная энергия Бога никак не будут различаться, то создания будут сопутствовать предвидению Бога, поскольку они сотворены безначально, так как Он Сам созидает их безначально... И Бог созидает не по Своей воле, а всего лишь по природе... Творение есть результат энергии, а

порождение – природы. Природа же и энергия не тождественны».

⁵⁴⁴ - Созерцающие сила и энергия Того, Кто ведал все прежде рождения, и Его власть и промысел (греч.). Ср. идею *πρόνοια* у псевдо-Дионисия: *De div. nomin.* 1,4// PG. III. С. 589: «Божественные истечения богоначала...»; *ibid.* V, 1. С. 816 В: «Воспевать не сверхсущностную сущность, как сверхсущностную..., а дарующее сущность всем сущим истечение богоначаествующего сущеначалиа...»; *ibid.* V, 2. С. 816 С: «Но явленный благодетельный промысел».

⁵⁴⁵ - Творческий промысел о сущих (греч.).

⁵⁴⁶ - Ср.: *Maximi Conf. Schol. in lib. de div. n.omin.* 1,5// PG. IV. С. 205, 208: противопоставление промысла и самого Бога: «промысел = причинно обусловленное = истечение вовне»; *ibid.* V, 1 // *ibid.* С. 309: «Он [Дионисий] называет истечением божественную энергию, которая производит на свет всякую сущность».

⁵⁴⁷ - S. Athanas. *Or. II. C. arianos*, 31 // PG. XXVI. С. 212: «Ибо Логос Бога не существует ради нас, но, скорее, мы живем ради Него... И вовсе не вследствие нашей слабости Он, Который могуч, был создан одним лишь Отцом, с тем чтобы нас при Его, словно некоего орудия, помощи сотворить: [ради этого] Он не родился бы! Дело обстоит не так. Ибо даже, если бы у Бога не было намерения сотворить рожденное, все равно у Бога был бы Логос, и в нем был бы Отец. Однако рожденное не могло бы возникнуть без Логоса...»; ср.: *ibid.* 30. С. 209: «...мнение [ариан], что сам Логос, похоже, скорее всего, существует ради нас... и был сотворен не ради самого бытия, а ради нашей пользы, словно некое орудие... Он появился ради нашей нужды... ибо не желал Он его сотворить, а, желая создать нас, сотворил ради нас Его».

⁵⁴⁸ - По предвечному определению (греч.).

⁵⁴⁹ - Экономия [домостроительство] таинства, скрытого от века в Боге (греч.).

⁵⁵⁰ - По определенному совету и предведению Божию (греч.).

⁵⁵¹ - S. Polye. Ad Philipp. XII, Lightfoet, II, 2. P. 929: «И он сам вечный архиерей...»; ibid. P. 972: «При посредстве вечного небесного архиерея... Иисуса Христа».

⁵⁵² - Владеет не подлежащим снятию священным саном [пребывает священником навсегда] (греч.).

⁵⁵³ - S. Io. Damasc. Contra Jacobitas, 52. // PG. XCIV. С. 1464: «Воплощение в тело не есть дело природы, но способ экономийного нисхождения...».

⁵⁵⁴ - Предварительное резюме главы из «Философии христологического догмата».

⁵⁵⁵ - Притча о талантах, о лукавом и ленивом рабе – Мф.25:15–29.

⁵⁵⁶ - Тертуллиан (Tertullianus) Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 – после 200) – христианский теолог и писатель. Подчеркивая пропасть между библейским Откровением и греческой философией, Тертуллиан утверждал веру именно в силу ее несоизмеримости с разумом. В конце жизни сблизился с монтанистами и порвал с Церковью, которую упрекал в непоследовательном проведении принципов аскетизма и мученичества.

⁵⁵⁷ - Аполлинарий Младший (ок. 310 – 382/392) – епископ г. Лаодикии, ученик Афанасия Александрийского. Защищал православное учение против ариан, однако в дальнейшем, выдвинув тезис о «единой воплощенной природе Бога Слова», стал основателем христологической ереси, осужденной на соборе в Риме (374–380) и на Вселенском соборе в Константинополе (381).

⁵⁵⁸ - Пророчество об Еммануиле находится в Ис.7:14; 8:8.

⁵⁵⁹ - Кавасила Николай (ум. 1371) – византийский церковный писатель-мистик исихат, архиепископ Фессалоникийский; основные сочинения – «О жизни во Христе» и «Толкование божественной литургии».

⁵⁶⁰ - Игнатий Антиохийский (ок. 35 – ок. 107) – христианский мученик, епископ Антиохийский; отец Церкви; казнен в Риме. Послания Игнатия Богоносца проникнуты мыслью о единстве

Церкви, внешним выражением которого он считает епископат и церковную иерархию.

⁵⁶¹ - Кирилл Иерусалимский (ок. 315–386) – христианский церковный деятель и писатель, епископ с 315 г.; отец Церкви; автор 24 огласительных поучений.

⁵⁶² - Кирилл Александрийский (ум. 444) – христианский церковный деятель и богослов, главный оппонент несторианства, отец Церкви. Племянник Феофила Александрийского и его преемник в качестве епископа г. Александрия (с 412 г.). В борьбе с ересью Нестория сформулировал принципы православной христологии (учение о боговоплощении, как реальном соединении в личности Христа двух природ – божественной и человеческой).

⁵⁶³ - Симеон Новый Богослов (949–1022) – византийский духовный писатель, поэт, философ-мистик. Развивал тему самоуглубления и просветления личности; приближал поэтический язык к живым речевым нормам.

⁵⁶⁴ - Дреус (Dreus) Артур (1865–1935) – немецкий философ, последователь Э. Гартмана, популяризатор так называемой «мифологической школы» в изучении истории религии (утверждавшей, что в основе всех религий лежат исторически сложившиеся мифы).

⁵⁶⁵ - "Союз монистов« – основанное А. Дреусом движение за «религию без Бога», за религиозность, направленную на безличное иррациональное начало бытия.

⁵⁶⁶ - Гарнак (Харнак) (Harnack) Адольф (1851–1930) – немецкий протестантский богослов и церковный историк, автор фундаментальных трудов по истории раннего христианства, христианской литературы и истории догматов, которые он рассматривал как «создание греческого духа на почве Евангелия»; с 1888 г. профессор в Берлине, генеральный директор Прусской государственной библиотеки (1905–1921), президент Евангелическо-социального конгресса (1903–1912), с 1910 г. президент основанного по его инициативе Общества содействия науке императора Вильгельма (с 1948 г. – Общество Макса Планка).

⁵⁶⁷ - Веспасиан (Vespasianus) (9–79) – римский император с 69 г., основатель династии Флавиев. Значительно шире, чем его предшественники, распространял на провинциалов права римского и латинского гражданства; участвовал в подавлении антиримского восстания в римской провинции Иудея (66–73). Римляне после 5-месячной осады, воспользовавшись междоусобной борьбой в Иудее, взяли и разрушили Иерусалим, в том числе, храм (70). Соппротивление восставших было сломлено взятием крепости Масада (73).

⁵⁶⁸ - Павел (евр. Саул, Савл) – в Новом Завете один из апостолов. Родился в малоазийском г. Таре (в Киликии) в еврейской фарисейской семье. Первоначально ревностный гонитель христиан, Павел, испытавший чудесное видение на пути в Дамаск, принимает крещение и становится истовым проповедником христианства среди язычников («апостол язычников»). По наущению иудеев, в Иерусалиме Павел был пленен римлянами и отправлен в Рим, где, согласно преданию, казнен около 65 г. (время гонений Нерона на христиан) вместе с апостолом Петром. За чрезвычайные миссионерско-богословские заслуги перед христианством в становлении его как мировой религии, Павел, не входивший в число двенадцати апостолов, почитается как первопрестольный апостол. Церковь приписывает ему 14 посланий, включенных в Новый Завет.

⁵⁶⁹ - Дамасское видение (ап. Павла) – чудесное обращение Савла в Павла (Деян.9:2,22; 22:4–16).

⁵⁷⁰ - Иустин Философ и Мученик (ок. 100 – ок. 166) – один из первых христианских писателей-апологетов, отец Церкви; казнен в Риме, где руководил христианской школой. Автор двух апологий в защиту христиан (150 и 162) и философско-богословского «Разговора с Трифоном иудеем»; попытался использовать наследие греческой философии для раскрытия христианского вероучения.

⁵⁷¹ - Никодим – фарисей, член Синедриона (Ин.3:1–21; 7:50–52).

⁵⁷² - Синоптики (от греч. συνοπτικός – способный все обозреть) – авторы трех первых Евангелий (ап. Матфей, Марк и

Лука), просто фиксирующие происходящие события, в отличие от Евангелия от Иоанна, где сделана попытка выразить духовный смысл истории Иисуса Христа.

⁵⁷³ - Иосиф Флавий (Josephus Flavius) (37 – после 100) – древнееврейский историк. Изменил восставшим и сдался римлянам во время Иудейской войны против Рима. Автор «Иудейской войны» (с проримских позиций), «Иудейских древностей» (апологетика иудеев), «Жизни» (автобиография с попыткой самооправдания в измене) и др.

⁵⁷⁴ - Евсевий Кесарийский (Евсевий Памфил) (ок. 263–339) – римский церковный писатель, епископ Кесарии (Палестина) с 311 г.; сочинения: «Церковная история» (история христианства до 324 г.), «Житие императора Константина» (панегирик императору).

⁵⁷⁵ - Фотий (ок. 810 или ок. 820 – 890-е гг.) – патриарх Константинополя в 858–867 гг., 877–886 гг.; способствовал распространению влияния византийской Церкви в славянских землях (в Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством; знаток античной литературы, составитель «Мириобиблиона», автор богословских сочинений, писем.

⁵⁷⁶ - Филон Александрийский – см. прим. 202 (статья «В мире исканий и блужданий»).

⁵⁷⁷ - Иустин Философ – то же, что Иустин Мученик (см. прим. 570).

⁵⁷⁸ - Светоний (Suetonius) Гай Транквилл (ок. 70 – ок. 140) – римский историк и писатель; автор недошедших сочинений энциклопедического характера. В своем главном сочинении «О жизни двенадцати цезарей» (в 8 книгах) с равной обстоятельностью излагает исторические события и привычки цезарей (от Юлия Цезаря до Домициана).

⁵⁷⁹ - Плиний Младший (Plinius Junior) (61 или 62 – ок. 114) – римский писатель; консул в 100 г., императорский легат в провинциях Вифиния и Понт в 111–113 гг. Из сочинений сохранились сборник писем в 10 книгах и похвальная речь «Панегирик» императору Траяну.

⁵⁸⁰ - Тацит (Tacitus) (ок. 58 – ок. 117) – римский историк; главные труды посвящены истории Рима и Римской империи в 14–68 гг. («Анналы») и в 69–96 гг. («История» в 14 книгах, от которых дошли первые четыре и начало пятой), а также религии, общественному устройству и быту древних германцев (очерк «Германия»).

⁵⁸¹ - Лукиан Самосатский (ок. 120 – ок. 190) – древнегреческий писатель-сатирик; ранние сочинения написаны в духе второй софистики. Основное содержание зрелого творчества – философская сатира, направленная против традиционного почитания олимпийских богов, идеалистического догматизма и житейских предрассудков, проникнутая влиянием эпикуреизма, скептицизма и философии киников («Разговоры богов», «Разговоры в царстве мертвых»).

⁵⁸² - Игнатий Богоносец – см. примеч. 560 (статья «Евхаристия и соборность»).

⁵⁸³ - Поликарп (ок. 69 – ок. 155) – христианский мученик, писатель, епископ г. Смирны (Малая Азия); по преданию, являлся учеником Иоанна Богослова.

⁵⁸⁴ - Квириниева перепись – перепись, объявленная римскими властями в Иудее. Рассматривается как провиденциальная причина, по которой Мария и Иосиф отправились в Вифлеем (каждый житель Иудеи должен был записаться по месту исконного проживания своего рода); из-за этого Христос родился в Вифлееме (Лк.2:1–5).

Ирине́й Лио́нский – Один из первых Отцов Церкви, ведущий богослов II века и апологет, второй епископ Лиона. Принадлежал к малоазийской богословской школе. Его сочинения способствовали формированию учения раннего христианства. Считается, что он был учеником Поликарпа Смирнского. Самое известное сочинение Иринея Лионского «Ἐλεῦχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως» представляет собой полемику с гностицизмом, который стал для раннего христианства первым богословским вызовом. Католическая церковь считает Иринея Лионского наряду с Климентом Римским и Игнатием Антиохийским инициатором формирования учения о папском примате. Сочинения Иринея Лионского являются первым свидетельством признания канонического характера четырёх Евангелий.

⁵⁸⁶ - Из критической литературы отмечу основное: Elert W. Der Kampf und das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem Christentum im Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel. 1921; Lütgert W. Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bände + Beilagen. Güterslohn, 1922–1925; Hirsch E. Die idealistische Philosophie und das Christentum. Güterslohn, 1926; Brunner E. Die Mystik und das Wort. Tübingen, 1924; Helmut Groos. Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. München, 1927; Schumann F. K. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen, 1929; ср. некоторые библиографические указания в книге Грооса.

⁵⁸⁷ - Прафеномен, начало вещей (нем.).

⁵⁸⁸ - Эта сторона философии Гегеля прекрасно изображена в книге И. А. Ильина «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека» (В 2 т. М., 1918).

⁵⁸⁹ - Ср. интересную статью: Schwarz H. Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd 157. 1915. S. 20–80. О пантеизме в немецкой философии много тонких замечаний у старого

католического богослова Штауденмайера, в его «Догматике» в книге «Die Lehre von der Idee» (Gleszen, 1840) и в отдельных журнальных статьях.

⁵⁹⁰ - Это слово обычно переводится как «цель» (греч.).

⁵⁹¹ - См. замечательную книгу В. Розенберга «Проблема буддийской философии» (СПб., 1918).

⁵⁹² - Вико (Vico) Джамбаттиста (1668–1744) – итальянский философ, один из основоположников современного историзма. Исторический процесс, по Вико, имеет объективный и провиденциальный характер; все нации развиваются по циклам, состоящим из трех эпох: божественной (безгосударственное состояние, подчинение жрецам), героической (аристократическое государство) и человеческой (демократическая республика или представительная монархия). Главное сочинение – «Основания новой науки об общей природе наций» (1725).

⁵⁹³ - Все преходящее – лишь только иносказание (нем.).

⁵⁹⁴ - Ср. мою статью: Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte // Der Russische Gedanke. I. III. Bonn, 1930. О пробуждении историзма в рационалистической философии см. книгу Г. Г. Шпета «История как проблема логики» (М., 1916. Ч. I.).

⁵⁹⁵ - О понятии откровения в идеализме см. тонкие замечания Е. Виппер'а в его книге «Der Mittler» (1928).

⁵⁹⁶ - Штраус (Strauss) Давид Фридрих (1808–1874) – немецкий теолог и философ-младогегельянец. В сочинении «Жизнь Иисуса» (т. 1–2, 1835–1836) отрицал достоверность Евангелий, считал Иисуса исторической личностью; в дальнейшем склонялся к пантеизму.

⁵⁹⁷ - Бахофен (Bachofen) Иоганн Якоб (1815–1887) – швейцарский историк права; положил начало изучению истории семьи и проблем матриархата.

⁵⁹⁸ - Soren Kierkegaard. Gesammelte Werke. Bd VI. Philosophische Brocken... Jena: Ed. Diederichs, 1910. S. 51–65.

⁵⁹⁹ - Вольф (Wolff) Христиан (Кристиан) (1679–1754) – немецкий философ, представитель рационализма,

популяризатор и систематизатор идей Лейбница, иностранный почетный член Петербургской АН (1725). Философия Вольфа и его школы господствовала в немецких университетах вплоть до появления «критической философии» И. Канта.

⁶⁰⁰ - См. интересную главу о протестантизме в книге Е. В. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Т. 2. Киев, 1917. С. 188–375); ср.: Petersen P. Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig: Meiner, 1921.

⁶⁰¹ - Сила (греч.).

⁶⁰² - Филогенез (от греч. φύλον – род, племя и греч. γένεσις – происхождение, возникновение) – процесс исторического развития мира живых организмов как в целом, так и отдельных групп – видов, родов, семейств, отрядов (порядков), классов, типов (отделов), царств. Онтогенез (от греч. ὄν, в род. падеже: ὄντως – сущее) (индивидуальное развитие организма) – совокупность преобразований, претерпеваемых организмом от зарождения до конца жизни. Термин введен немецким биологом Э. Геккелем (1866).

⁶⁰³ - Таксономия (от греч. τάξις – расположение, строй, порядок и νόμος – закон) – теория классификации и систематизации сложноорганизованных областей действительности, имеющих обычно иерархическое строение (органический мир, объекты географии, геологии, языкознания, этнографии и т. д.). Термин (предложен в 1813 г. швейцарским ботаником О. Декан্ডолем) длительное время употреблялся как синоним систематики. В 60–70-х гг. XX в. возникла тенденция определять таксономию как раздел систематики, как учение о системе таксономических категорий, обозначающих соподчиненные группы объектов – таксоны (их и имеет в виду Флоровский).

⁶⁰⁴ - Полифилия (от греч. πολύς – многочисленный, обширный и греч. φύλον – племя, род) – происхождение группы организмов (таксона) от двух и более предковых групп, не связанных близким родством; осуществляется в результате конвергенции или симбиоза.

⁶⁰⁵ - Номогенез (от греч. νόμος – закон и греч. γένεσις – происхождение, возникновение) – концепция биологической эволюции, как процесса, протекающего по определенным внутренним закономерностям, не сводимым к воздействиям внешней среды. Теорию номогенеза и самый термин предложил в 1922 г. Л. С. Берг. В отличие от Ч. Дарвина Берг полагал, что наследственная изменчивость закономерна и упорядочена (например, гомологическими рядами), а естественный отбор не движет эволюцию, но лишь «охраняет норму»; что всему живому присуща изначальная целесообразность реакций на воздействие внешней среды, развитие же совершается за счет некой, не зависимой от среды, силы, направленной в сторону усложнения биологической организации. Позднее идеи номогенеза развивал А. А. Любищев.

⁶⁰⁶ - Морфология (от греч. μορφή – форма и греч. λόγος – слово, учение), в биологии – наука о форме и строении организмов. Выделяют морфологию животных и человека, к которой относят анатомию, эмбриологию, гистологию и цитологию, и морфологию растений, которая изучает строение и формообразование, главным образом, на организменном уровне, а также на эволюционно-видовом (в связи с эволюцией формы). Морфологические факторы – это ключевые особенности строения и целостной формы организмов.

⁶⁰⁷ - Дриш (Driesch) Ханс Адольф Эдуард (1867–1941) – известный немецкий биолог, труды которого оказали решающее влияние на развитие эмбриологии и генетики. Самый яркий представитель витализма в биологии конца XIX – первой половины XX века.

⁶⁰⁸ - Здесь Флоровский излагает учение преформизма (от лат. praeformo – предобразую), согласно которому в половых клетках присутствуют материальные структуры, предопределяющие развитие зародыша и признаки развивающегося из него организма. Это учение возникло на базе господствовавшего в XVII-XVIII вв. представления о преформации, согласно которому сформировавшийся организм якобы предобразован в яйце (овисты) или сперматозоиде (анималькулисты). Современная теория органического

развития, допуская преформированные структуры (например, ДНК), учитывает и эпигенетические факторы развития.

⁶⁰⁹ - Разумные семена (лат.).

⁶¹⁰ - Жизненный порыв (фр.) – одно из центральных понятий философии А. Бергсона.

⁶¹¹ - Кеногенез (от греч. κενώσις – унижение, опустошение и греч. γένεσις – происхождение, возникновение) – имеется в виду тот вариант развития, когда происходит упрощение и регресс биологических структур.

⁶¹² - Эпифеномен (от греч. ἐπί – на, над, сверх, при, после и феномен) – сопутствующее, побочное явление.

⁶¹³ - Внутренняя сила (лат.).

⁶¹⁴ - Жизненные порывы (фр.).

⁶¹⁵ - О степени обоснованности критики учения Бергсона в работах Флоровского см. во вступительной статье к наст. изд.

⁶¹⁶ - Кроме работ Дриша, в литературе особого внимания заслуживают русские исследования: «Номогенез или эволюция на основе закономерностей» Л. С. Берга, Петербург, «Госиздат», 1922 (см. также его сочинение «Теория эволюции», Петербург, 1922) и «Начала исторической биогенетики» Д. Соболева («Госиздат Украины», Симферополь, 1924). Следует отметить, что оба только что названных автора сторонились витализма. Берг, напротив, обновляет идеи К. Е. Бэра. Берг Лев Семенович (1876–1950) – российский ученый-энциклопедист, зоолог, географ, эволюционист, историк науки. В 1922 г. написал три известных труда по теории эволюции. В них дан анализ основных понятий (эволюция, прогресс, целесообразность, случайность, появление нового, простота теории, направленность), отвергнута роль борьбы за существование как фактора эволюции (и в природе, и в обществе), резко ограничена роль естественного отбора (он лишь охраняет норму) и выдвинута оригинальная теория эволюции – номогенез, т. е. эволюция на основе закономерностей. Теория имела ряд слабых мест, которые коллеги (А. А. Любищев, Д. Н. Соболев, Ю. А. Филипченко) сразу отметили, но в основном критика приняла идеологический характер, особенно после

выхода английского издания «Номогенеза» (1926). Больше Берг о механизмах эволюции не писал. В 1928 г. он был избран член-корреспондентом АН СССР (в 1946 г. – академиком) как географ. Витализм (от лат. *vitalis* – жизненный) – течение в биологии, признающее наличие в организмах нематериальной сверхъестественной силы («жизненная сила», «душа», «архей» и др.), управляющей жизненными явлениями. Элементы витализма присутствовали в философии Аристотеля (через понятие «энтелехия»); наиболее известные виталисты XVII-XIX вв. – Я. ван Гельмонт, Г. Шталь, И. Мюллер, Х. Дриш. Бэр Карл Максимович (Карл Эрнст) (1792–1876) – естествоиспытатель, основатель эмбриологии, один из учредителей Русского географического общества. Родился в Эстляндии. Работал в Австрии и Германии; в 1829–1830 гг. и с 1834 г. – в России. Открыл яйцеклетку у млекопитающих, описал стадию бластулы; изучил эмбриогенез цыпленка. Установил сходство эмбрионов высших и низших животных, последовательное появление в эмбриогенезе признаков типа, класса, отряда и т. д.; описал развитие всех основных органов позвоночных.

⁶¹⁷ - Банзен (Bahnsen) Юлиус (1830–1881) – немецкий философ, последователь А. Шопенгауэра; усилил пессимистическое представление о мире, характерное для Шопенгауэра.

⁶¹⁸ - Риккерт (Rickert) Генрих (1863–1936) – немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Понимал философию как учение о ценностях. Противопоставлял метод естествознания, направленный на общее (закон), методу исторических наук, выясняющему единичные, неповторимые явления и события. Флоровский, видимо, имеет в виду его работу «Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки» (1896–1902), первый и наиболее капитальный труд Риккерта, посвященный описанию различия метода естественных и гуманитарных (исторических) наук.

⁶¹⁹ - Эпигенез (от греч. *ἐπί* – на, над, сверх, при, после и греч. *γένεσις* – происхождение, возникновение) – биологическое учение, согласно которому в процессе зародышевого развития

происходит постепенное и последовательное новообразование органов и частей зародыша из бесструктурной субстанции оплодотворенного яйца. Эпигенетические представления складывались, главным образом, в XVII-XVIII вв. (У. Гарвей, Ж. Бюффон и, особенно, К. Ф. Вольф) в борьбе с преформизмом. Благодаря успехам цитологии и возникновению генетики, выяснилось, что развитие организма определяется микроструктурами половых клеток, в которых заключена генетическая информация. Конечно, применительно к развитию личности Флоровский использует биологический термин «эпигенез» исключительно в переносном смысле.

⁶²⁰ - В данном случае под кеногенезом Флоровский имеет в виду «опустошение» человеческого, земного содержания личности ради того, чтобы личность стала носителем божественных содержаний.

⁶²¹ - Экзегетика (от греч. ἐξηγητικός – разъясняющий) – то же, что герменевтика: объяснение и комментарий смысла Священного Писания.

⁶²² - Мистическая тишина (лат.).

⁶²³ - Евр.11.

⁶²⁴ - Церковь от язычников (лат.).

⁶²⁵ - Порфирий (ок. 233 – ок. 304) – греческий философ-идеалист, представитель неоплатонизма, ученик Плотина, издавший его сочинения; комментатор Платона и Аристотеля. «Введение в «Категории» Аристотеля» Порфирия – главный источник знакомства с аристотелевской логикой в средние века. Автор сочинения «Против христиан».

⁶²⁶ - Антоний (в миру Алексей Павлович) Храповицкий (1864–1936) – русский церковный деятель, богослов, митрополит. С 1921 г. – в эмиграции, где стал главой Карловацкого Синода в Белграде, одной из юрисдикций Русской Православной Церкви в Европе, занявшей особенно непримиримую позицию по отношению к Советскому Союзу. Богословские труды митрополита Антония Флоровский подробно анализирует в своей книге «Пути русского богословия» (с. 427–436).

⁶²⁷ - Таинство Сионской горницы – т. е. таинство Евхаристии.

⁶²⁸ - См. прим. 305 (статья «Дом Отчий»).

⁶²⁹ - Епископ в церкви (лат.).

⁶³⁰ - Констанций II (Constantius) (317–361) – римский император в 337–361 гг.; поддерживал арианство; закрыл языческие храмы, запретил жертвоприношения.

⁶³¹ - Сократ Схоластик – историк Церкви V в., описавший в 7-ми книгах события с 305 по 439 гг.

⁶³² - Григорий Чудотворец (ок. 213 – ок. 270) – отец Церкви, епископ г. Неокесарии; «апостол Каппадокии».

⁶³³ - Антоний (в миру Добрыня Ядрейкович) (ум. 1232) – архиепископ Новгородский, автор «Книги Паломник» о путешествии к святым местам.

⁶³⁴ - Зиновий Отенский (? – ок. 1568) – писатель, монах, ученик Максима Грека; обличал Феодосия Косого и других еретиков.

⁶³⁵ - Геннадий (?–1505) – новгородский архиепископ в 1484–1504 гг.; глава кружка церковных публицистов и переводчиков, участник составления первого в России полного текста Библии – «Геннадиевской Библии» (1499). Способствовал подчинению новгородского духовенства московской иерархии.

⁶³⁶ - Праздников праздник и торжество из торжеств (греч.).

⁶³⁷ - Текст надписи Флоровский, возможно, воспроизводит с ошибками, поэтому переводим, с долей вероятности, как «Премудрость кармунская».

⁶³⁸ - [Христос], в Откровении пришедший, назван Ангелом великого совета (греч.) (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии, гл. IV).

⁶³⁹ - Царство христиан (греч.).

⁶⁴⁰ - Палеологи – династия византийских императоров в 1261–1453 гг., основана Михаилом VIII (никийский император с 1259 г.). Последний император – Константин XI, племянница которого Зоя (Софья) была замужем за Иваном III Васильевичем.

⁶⁴¹ - Вероятно, надпись прочитывается как «Святые София и Логос» (греч.).

⁶⁴² - Мудрость и Добродетель (греч.).

⁶⁴³ - Пророчество (греч.).

⁶⁴⁴ - Диоскорид (Dioscorides) Педаний (I в.) – древнеримский врач; по происхождению грек. В основном сочинении «О лекарственных средствах» систематически описал все известные медикаменты растительного, животного и минерального происхождения, сгруппировал свыше 500 растений по морфологическому принципу. Труды Диоскорида сыграли значительную роль в разработке систематики растений в XVI-XVII вв.

⁶⁴⁵ - Открытие, вдохновение (греч.).

⁶⁴⁶ - Премудрость Божия (лат.).

⁶⁴⁷ - Святая София и семь искусств (лат.).

⁶⁴⁸ - Деисус (от греч. δέσις – моление) – в средневековом, преимущественно, восточно-европейском, искусстве композиция, включающая изображения Христа (посередине) и обращенных к нему в молитвенных позах Богоматери и Иоанна Крестителя.

⁶⁴⁹ - Лихуды Иоанникий (1633–1717) и Софроний (1652–1730) – деятели русского Просвещения, греки по происхождению, учились в Италии; с 1685 г. в России преподавали в Славяно-греко-латинской академии и в других школах.

⁶⁵⁰ - Синекдоха (от греч. συνεκδοχή, букв. – соотнесение) – вид метонимии, название части (меньшего) вместо целого (большого) или наоборот («пропала моя головушка» вместо «я пропал»).

⁶⁵¹ - Висковатый Иван Михайлович (?–1570) – российский дипломат, думный дьяк, печатник (с 1561 г.); первый начальник Посольского приказа, более 20 лет руководил внешней политикой России. В годы опричнины был обвинен в измене, казнен.

⁶⁵² - Василий III (1479–1533) – великий князь московский с 1505 г.; сын Ивана III. Завершил объединение Руси вокруг

Москвы присоединением Пскова (1510), Смоленска (1514), Рязани (1521).

⁶⁵³ - Конха – полукупол, служащий для перекрытия полуцилиндрических в плане частей (апсид, ниш и др.) зданий.

⁶⁵⁴ - Макарий (1482–1563) – русский митрополит с 1542 г., писатель. Глава иосифлян и кружка книжников, члены которого собирали и распространяли произведения русской церковной литературы. В 1551 г. добился провала правительственной программы секуляризации церковных земель. Руководил антиеретическими Соборами 1553–1554 гг. Редактор «Четей-Миней» и «Степенной книги».

⁶⁵⁵ - Максим Грек (в миру Михаил Триволис) (ок. 1475–1555) – публицист, богослов, философ, переводчик, филолог. В 1518 г. приехал из Ватопедского монастыря на св. Афоне в Русское государство. Сблизился с церковной оппозицией; был осужден на Соборах 1525 г. и 1531 г. Оставил обширное литературное наследие: публицистические статьи («Стязание о известном иноческом жителъстве», «Главы поучительныи начальствующим правоверно»), философские и богословские рассуждения, переводы, статьи по грамматике и лексикографии. Канонизирован Русской Православной Церковью (1988).

⁶⁵⁶ - Христос в образе серафима (лат.).

⁶⁵⁷ - Джотто ди Бондоне (Giotto di Bondone) (1266/1267–1337) – итальянский живописец, представитель Проторенессанса. Порвав со средневековыми канонами, внес в религиозные сцены земное начало, изображая евангельские легенды с небывалой жизненной убедительностью. Фрески капеллы дель Арена в Падуе (1305–1308) и церкви Санта-Кроче во Флоренции (ок. 1320–1325) поражают внутренней силой и величием образов, тектоничностью композиции.

⁶⁵⁸ - Пискатор (Piscator) Николас Иоаннис (собственно – Клас Янс Висхер (Visscher)) (ок. 1586 – 1652) – нидерландский издатель и гравер. Выпустил «Лицевую библию» (1650) с резцовыми гравюрами (по рисункам нидерландских художников).

⁶⁵⁹ - Имеется в виду Дионисий Ареопагит.

⁶⁶⁰ - Шаховской (Шаховской-Харя) Семен Иванович (? – 1654 или 1655) – князь, писатель; участник политической борьбы начала XVII в. (известен с 1606 г.), русско-польской войны 1632–1634 гг. Автор церковных сочинений, посланий, «рописи земель» Восточной Сибири, автобиографических записок и повестей о событиях начала XVII в. («Повесть книги сея от прежних лет», 1622–1624).

⁶⁶¹ - Андрей Боголюбский (ок. 1111–1174) – великий князь Владимиро-Суздальский (с 1157 г.), сын Юрия Долгорукого. Сделал столицей г. Владимир. Убит боярами в своей резиденции с. Боголюбово близ Владимира.

⁶⁶² - Никоновская летопись – общерусский свод XVI в. Компиляция многих источников по истории России. Составлена около 1539–1542 гг. В 40–60-х гг. XVI в. на основе Никоновской летописи составлен Лицевой летописный свод. Один из списков Никоновской летописи (середина XVII в.) принадлежал патриарху Никону.

⁶⁶³ - Буслаев Федор Иванович (1818–1897) – русский филолог и искусствовед, академик Петербургской АН (1860). Труды в области славянского и русского языкознания, древнерусской литературы и фольклора, древнерусского изобразительного искусства. Представитель мифологической школы в русской науке, позже – школы заимствования (миграционная теория). Издавал древние рукописи.

⁶⁶⁴ - Сузо (Зойзе) (Seuse) Генрих (ок. 1295–1366) – немецкий мистик, доминиканец, ученик И. Экхарта. Проповеди Сузо отличались поэтической образностью.

⁶⁶⁵ - «Книжки вечной мудрости» (нем.) или, в латинской редакции, «Часослов Мудрости».

⁶⁶⁶ - Здесь и далее приводим цитаты так, как они даны в первом издании статьи (видимо, не совсем точно).

⁶⁶⁷ - Миннезингеры (нем. Minnesinger – певец любви) – немецкие рыцарские поэты-певцы; искусство миннезингеров возникло в XII в. под влиянием провансальских трубадуров. Воспевали любовь к даме, служение Богу и сюзерену, крестовые походы, стремясь согласовать светское рыцарское и

религиозное миропонимание (Вольфрам фон Эшенбах, Гартман фон Ауэ) и даже выйти за рамки придворно-рыцарской поэзии (Вальтер фон дер Фогельвейде).

⁶⁶⁸ - Бруно Вюрцбургский, или Реймский (ок. 1030–1101) – основатель Картезианского ордена, автор комментариев на Псалтырь и Послания ап. Павла. Вильгельм Дурандий (Wilhelmus Durandus) (ок. 1237–1296) – канонист Западной Церкви; имеется в виду его сборник «Объяснение божественных установлений» (1286), где истолковываются римское каноническое право и месса.

⁶⁶⁹ - Базельский собор – Вселенский собор Католической Церкви в 1431–1449 гг., сначала в Базеле, с 1448 г. в Лозанне. Пошел на уступки чашникам в области культа. Провозгласил вслед за Констанцким собором 1414–1418 гг. верховенство соборов над папой; однако папство отстояло верховную власть над соборами.

⁶⁷⁰ - Мариана (Mariana) Хуан (1536–1624) – испанский историк, иезуит, профессор в Толедо (с 1574 г.).

⁶⁷¹ - Тридентский собор (Триентский собор) – Вселенский собор Католической Церкви, заседал в 1545–1547, 1551–1552, 1562–1563 гг. в г. Тренто (лат. Tridentum, нем. Trient), в 1547–1549 гг. в Болонье. Закрепил догматы католицизма, подтвердил верховенство римских пап над церковными соборами, усилил гонения на еретиков, ввел строгую церковную цензуру. Решения Тридентского собора стали программой Контрреформации.

⁶⁷² - «Экстаз Богоматери» (англ.).

⁶⁷³ - Что в уме Бога было замыслом, то и стало (лат.).

⁶⁷⁴ - «Часослов диоцеза Анже» Симона Вострэ.

⁶⁷⁵ - Я родилась, когда ещё не существовали бездны (лат.) (Притч.8:24).

⁶⁷⁶ - Димитрий Ростовский (Даниил Саввич Туптало) (1651–1709) – митрополит ростовский, писатель. Поддерживал реформы Петра I с условием невмешательства государства в церковные дела. Составил новую редакцию «Четий-Миней», автор пьес («Рождественская драма», 1702) и

антираскольнических сочинений. Канонизирован Русской Православной Церковью.

⁶⁷⁷ - Сковорода Григорий Саввич (1722–1794) – украинский философ, поэт, музыкант, педагог. С 70-х гг. вел жизнь странствующего нищего-философа; сочинения Сковороды распространялись в рукописях. Продолжал традиции демократической украинской культуры. В философских диалогах и трактатах библейская проблематика переплетается с идеями платонизма и стоицизма. Автор стихотворений, басен в прозе, песен, кантов, псалмов.

⁶⁷⁸ - Мирское и священное (лат.).

⁶⁷⁹ - Здесь и сейчас (лат.).

⁶⁸⁰ - Рассеяние церквей (лат.).

⁶⁸¹ - См. прим. 526 (статья «Идея творения в христианской философии»).

⁶⁸² - Повсеместное действие Духа (лат.).

⁶⁸³ - Нам не узнать (лат.).

⁶⁸⁴ - Перечислены Церкви монофизитов, которые не признают Халкидонский догмат 451 г. о двух природах во Христе; в противовес Православию, начиная с древних времен, они делают попытки экклизиологического объединения, в том числе, и на догматической основе, но, большей частью – безуспешные.

⁶⁸⁵ - Реймарус (Reimarus) Герман-Самуил (1644–1768) – немецкий ученый, знаток еврейского языка, переводчик. Вреде Вильгельм (1859–1900) – немецкий теолог и библеист. Вероятно, Флоровский отсылает читателя к известной книге А. Швейцера «От Реймаруса до Вреде», где дана радикальная эсхатологическая интерпретация христианства.

⁶⁸⁶ - Имеется в виду попытка старокатоликов, не признавших нововведений Рима, и экуменически настроенных православных к объединению в 1870 г., после I Ватиканского собора.

⁶⁸⁷ - Канонический монтанизм – см. примеч. 84 (статья «Хитрость разума»).

⁶⁸⁸ - Ватиканский догмат о непогрешимости папы в вопросах веры и морали был провозглашен I Ватиканским собором (1869–1870). Суть изменений канонического строя Римско-католической Церкви сводились, в основном, к тому, что: 1) папа отныне при равенстве кардинальских голосов во время голосования обладает правом решающего голоса; и 2) во время публичного объявления каких-либо решений от имени всей Католической Церкви *ex cathedra* папа непогрешим.

⁶⁸⁹ - Имеется в виду Греко-католическая Церковь восточного обряда, в которой сохранена Евхаристия с причастием по восточному обряду и службой на родном языке, при этом, главой всех епископов признается Римский папа и читается католический Символ веры.

⁶⁹⁰ - Как бы (лат.).

⁶⁹¹ - Донатисты (от имени епископа Доната, Donatus, руководителя донатистов) – участники религиозного движения в римской Северной Африке IV-V вв., направленного против официальной христианской Церкви и римского господства; в основном – колоны, рабы, городская беднота.

⁶⁹² - Теория церковных ветвей (Branch theory) – была выдвинута в XIX в. Англиканской Церковью с целью возможного канонического уравнивания католиков, протестантов и православных. В соответствии с ней, все поместные Церкви являются «ветвями» единой «Универсальной Церкви» (Universal Church) и имеют внутреннее устройство, согласное с национальными особенностями. Она до сих пор популярна в протестантской среде и полностью отвергается католиками и православными.

⁶⁹³ - В 1927 г. в Лозанне состоялась I Конференция по вопросам веры и церковного порядка, которая заложила основы экуменического движения.

⁶⁹⁴ - См. прим. 319 (статья «Дом Отчий»).

⁶⁹⁵ - Учение о церковной «икономии» развито всего больше в греческой богословской литературе. Отмечу только: Ἀνδρουτσος Χρ. Δογματική τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας ἐν, Αθ. 1907, σελ 306 κτλ.; Δυοβουνιάτης Κ. Ι. Τα μυστήρια τῆς

ανατολικῆς ἀρθοδόξου Εκκλησίας, ἐν Αθ. 1913, σελ. 162 κτλ.; его же: The Principle of Economy // The Church Quarterly Rev. № 231. April. 1933; ср.: Gavin F. Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought. 19. P. 292 ff.; Z. Spacil S. J. Doctrina theologiae Orientis setipara de Sacramento baptismi // Orientalia Christ. VI. 4. R. 1926. В русской богословской науке подобной точки зрения придерживались немногие. Ср. переписку митрополита Антония с Р. Гардинером, в журнале «Вера и Разум», 1915, 4, 17; 1916, 8–9, 12, и, особенно, статью архимандрита Илариона («Единство Церкви и всемирная конференция христианства», «Богословский вестник», 1917, январь). Еще см.: Douglas J.A. The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox. L. 1921. P. 51 ff.; The Orthodox Principle of Economy and its Exercise. The Christian East. XIII. 3–4. 1932; и «Economie Intercommunion» – в «Report of the Committee to consider the findings of Laris. Conf.».

⁶⁹⁶ - Ср. d'Ales A. Le mot οἰκονομία dans la langue théologique de St. Irenée // Revue des études grecques. T. XXII. 1919. P. 1–9.

⁶⁹⁷ - Юридический вопрос, вопрос факта (лат.).

⁶⁹⁸ - Имеется в виду Антоний Храповицкий; см. прим. 626 (работа «Богословские отрывки»).

⁶⁹⁹ - Прискилла (II в.) – одна из пророчиц Монтана, проповедовавшая пришествие Св. Духа и его Завета на смену Завета христиан. См. также примеч. 84 (статья «Хитрость разума»).

⁷⁰⁰ - Крещение огнем (лат.).

⁷⁰¹ - В случае необходимости (лат.).

⁷⁰² - См. прим. 248 (работа «Два Завета»).

⁷⁰³ - В чем еще с нами (лат.).

⁷⁰⁴ - По действию совершаемого (лат.).

⁷⁰⁵ - От действия совершающего, т. е. устроителя (лат.).

⁷⁰⁶ - Действие совершаемого (лат.).

⁷⁰⁷ - Из молитв и действий Церкви (лат.).

⁷⁰⁸ - Ср. также только что изданный сборник: «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном

сознании», Париж, 1933, – и в нем, особенно, статью о. С. Булгакова «У кладезя Иаковля. О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах». См. выше мою статью «Проблематика христианского воссоединения».

⁷⁰⁹ - Ин.7:39.

⁷¹⁰ - Рим.8:15.

⁷¹¹ - Против ересей, III, 10, 2.

⁷¹² - Кол.3:3.

⁷¹³ - 1Кор.15:45.

⁷¹⁴ - 1Кор.15:20–22.

⁷¹⁵ - Еф.2:4–6.

⁷¹⁶ - Еф.1:23.

⁷¹⁷ - In Ephes. Hom. 3, 2 // Migne. PG. XII. С. 26.

⁷¹⁸ - Разъяснение Послания к Ефессянам. М., 1893. Ч. 2. С. 93–94. Подобная точка зрения – см. труд покойного свящ. А. Робинсона «Послание ап. Павла к Ефессянам», с. 44–45, 1, 403; в кратком изд. с. 57–60 (по-английски).

⁷¹⁹ - Еф.2:16.

⁷²⁰ - Кол.2:19.

⁷²¹ - Еф.4:3.

⁷²² - Ин.17:21–23.

⁷²³ - Лк.18:8.

⁷²⁴ - «Мнения и утверждения Филарета, митрополита Московского относительно Православной Церкви на Востоке» (СПб., 1886), с. 53.

⁷²⁵ - Игнатий Смирнский, 8. 2.

⁷²⁶ - Мф.18:19–20.

⁷²⁷ - Слово 18, 23 // PG. XXXIII. С. 1044.

⁷²⁸ - Ср.: Batiffol Pierre. Le Catholicisme de St. Augusti. Paris, 1920. P. 1; P. 212: «Напомним, что наименование католическая (соборная) употреблялось в отношении Великой Церкви в противоположность еретикам... Наименование это, вероятно, народного происхождения и появляется на Востоке во втором веке. Писатели IV века, ищущие в нем его этимологическое и

учебное значение, хотят видеть в нем выражение либо всецелого совершенства веры Церкви, либо того, что Церковь не считается с лицами высокого положения и культуры, либо, наконец, и главным образом, то, что Церковь распространяется по всему миру, от одного конца до другого. Августин признает только это последнее значение». Ср. также слова епископа Лайтфута в его издании св. Игнатия, V, II (Лондон, 1889, с. 319, сноска). История христианского и до-христианского употребления терминов (ἐκκλησία καθολική) и вообще, καθολικός; в разных контекстах, заслуживает тщательного изучения. Из работ на русском языке можно сослаться на очень ценную, хотя и не исчерпывающую, и не безошибочную статью профессора М. Д. Муретова в дополнении к его книге «Древние еврейские молитвы, приписываемые св. Петру» (Сергиев Посад, 1905). См. также епископа Лайтфута, св. Игнатий, V, II (Лондон, 1889, с. 310, сноска).

⁷²⁹ - Деян.4:32.

⁷³⁰ - Ин.17:23.

⁷³¹ - 1Кор.12:13.

⁷³² - St. Jo. Crys. In Eph. hom. XI, 1 // PG. LXII. С. 79.

⁷³³ - Idem. In 1 Cor. hom. 33, 3 // PG. LXI. С. 280.

⁷³⁴ - 1Пет.2:5.

⁷³⁵ - «Пастырь» Ермы, Видение III, 2, 6, 8.

⁷³⁶ - Округлый и шарообразный (лат.).

⁷³⁷ - Иларий Пиктавийский (Hilarius Pictaviensis) (ум. 367) – христианский церковный деятель и богослов, епископ г. Пуатье (с 353 г.), учитель Западной Церкви; защищал православное вероучение в борьбе с арианством, за что получил прозвище «Афанасий Запада» (имеется в виду Афанасий Александрийский); способствовал созданию латинской богословской терминологии. Для святоотеческих цитат, хорошо подобранных и объясненных, см.: E. Mersch S.J. Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Théologie Historique. T. I–II. Louvain, 1933.

⁷³⁸ - Архиепископ Антоний (Храповицкий). Нравственная идея догмата Церкви //Труды. СПб., 1911. Т. II С. 17–18.

- 739 - Там же. Нравственная идея догмата о Святой Троице. С. 65.
- 740 - Сознание вообще (нем.).
- 741 - Святое причастие (лат.).
- 742 - Россия и английская Церковь. С. 198.
- 743 - Против ересей, I, 10, 2.
- 744 - Там же, IV, 26, 2.
- 745 - Very Rev. W. R. Inge. The Platonic Tradition in English Religions Thought. 1926. P. 27.
- 746 - Мелиоранский Б. М. Лекции по истории древнехристианских Церквей. «Странник», 1910. Лекция 6. С. 931.
- 747 - Викентий Леринский (Vincentius Lirinensis) (ум. ок. 450) – церковный писатель, монах с острова Лерин. В сочинении «Первое предостережение, или Трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств» сформулировал критерий истинности церковного предания: «во что верили повсюду, всегда, все».
- 748 - Несомненная свобода (лат.).
- 749 - Логическая ошибка: «то же» определяется через «то же самое».
- 750 - Церковь рассеяния (лат.).
- 751 - Число епископов (лат.).
- 752 - 1Тим.3:15.
- 753 - St. Paulinus Nolan. Epistol. XXIII, 25 // PL. LXI. С. 281.
- 754 - См. более подробно в моих статьях: The Work of the Holy Spirit in Revelation // The Christian East. 1932. № 2. V. XIII; The Sacrament of Peutecost // The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1934. № 23. March.
- 755 - Мф.18:20.
- 756 - S. Jo. Chrys. In Hebr. hom. XVII, 2 // PG. LXIII. С. 129.
- 757 - Тело – могильная плита (греч.); орфики – представители античного оккультного течения, восходящего к легендарному Орфею; орфики разрабатывали учение о переселении душ, которое повлияло на пифагорейцев и

Платона (см.: Платон. Горгий, 400с, а также примечания к указанному фрагменту в 1-м томе последнего русского Собр. соч. Платона).

⁷⁵⁸ - Origen. Contra Celsum. V. 14, Koetschau. S. 15.

⁷⁵⁹ - Манихейство – религиозное учение, основано в III в. Мани, который, по преданию, проповедовал в Персии, Средней Азии, Индии. В основе манихейства – дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы, как изначальных и равноправных принципов бытия. Распространилось в I тыс. н. э. от Китая до Испании, подвергаясь гонениям со стороны зороастризма, римского язычества, христианства, ислама и др., в VIII в. – господствующая религия в Уйгурском царстве. Манихейство оказало большое влияние на средневековые дуалистические ереси.

⁷⁶⁰ - Плотин. Эннеады, 11,9, «против гностиков» (начиная с 15 и до конца). О Плотине, как религиозном мыслителе, лучшая работа: abbé Arnou R. Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris, 1921. Образ бегства уже у Платона: «нужно стремиться и бежать отсюда туда возможно скорее!» (Теэтет, 176 А). И вся жизнь философа есть «подготовка к смерти» (Федон, 81 А). Воплощенное состояние души есть, для Плотина, только некий переходящий эпизод в ее судьбе, и об этой земной жизни она вполне забудет, когда вернется и взойдет до блаженного созерцания (см. всю IV Эннеаду). Ср.: Блонский П. Философия Плотина. М., 1918. С. 146 сл.

⁷⁶¹ - S. Jo. Chrys. De ressurect mortuorum, 6 // PG. L. C. 427–428.

⁷⁶² - Minuc. Felic. Octavius, 34 (ed. Halm, p. 49).

⁷⁶³ - Эрн В. Ф. Письма о христианском Риме. Письмо третье – В катакомбах св. Каллиста // Богословский вестник. 1913. Январь. С. 106.

⁷⁶⁴ - S. Athanas. De incarn. 21 // PG. XXV. С. 132.

⁷⁶⁵ - Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи. М., 1914. С. 291–292.

⁷⁶⁶ - Психофизический параллелизм – философская концепция, согласно которой телесная и духовная субстанции

(тело и душа в человеке) являются абсолютно независимыми друг от друга, и видимость их влияния друг на друга объясняется тем, что все процессы в них «скоординированы» Богом. Подробно разрабатывалась Декартом, была подвергнута критике Спинозой.

⁷⁶⁷ - Аристотель. О душе. Кн. II, с начала 412 а и дальше (пользуюсь комментированным изданием Тренделенбурга), ср.: I, 3, 407 b.

⁷⁶⁸ - Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Москва, 1930. Т. I. С. 67, 632, 633. Ср. и другую книгу того же автора: Античный космос и современная наука. Москва, 1927. Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философии Платона и «платонизма» в частности. Автор все время имеет в виду и проблематику «христианского платонизма». В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли.

⁷⁶⁹ - Мефодий Патарский (III в.) – раннехристианский церковный деятель и писатель. Оппонент Оригена, автор неоплатонического трактата «Пир, или О девстве».

⁷⁷⁰ - Афинагор (II в.) – христианский апологет, автор «Прошения» в защиту христианства, обращенного к императору Марку Аврелию, и книги «О воскресении мертвых».

⁷⁷¹ - Athenagor. De resurrectione moribus, 14, 15.

⁷⁷² - Старая книга L. Atzberger'a «Geschichte der christlichen Eshatologie innerhalb der vomicaenischen Zeit» (Fr. i-Br., 1895) еще не заменена лучшей. По-русски см.: Оксийок М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914. В очень обстоятельном введении (составляющем половину книги) дан общий обзор восточной эсхатологии в предшествующий период, многое сказано и о современниках младших. Но западный материал вовсе не затронут (даже и Тертуллиан). И автор ограничивается только сопоставлением текстов, без богословского и историко-философского анализа.

⁷⁷³ - Семенные логосы (лат., греч.).

⁷⁷⁴ - Соответственные тексты собраны и сопоставлены у Оксиика (с. 162–174 и др.). Ср. также основные монографии об Оригене: Redepenning. Bd II. Bonn, 1846; Denis J. La philosophie d'Origène. Paris, 1884. P. 297 сл.; Bigg Ch. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1886. P. 225 ff., 265 f.; Prat E. Origène, Le théologien et l'exégète. P., 1907. P. 87 suiv.; Ramers C. Des Origens Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Trier, 1851; Kraus J. B. Die Lehre des Origens über die Auferstehung der Toten. Regensburg, 1859; Meyer Hans. Geschichte der Lehre von den Keimkraeften von Stoa bis zum Ausgang der Patristic. Bonn, 1914. Из новейших работ нужно назвать: Cadmu R. Introduction au système d'Origène. P., 1932; Bardy G. Origène // Dict. de la Théologie cath., fasc. 95–96. P., 1931. Col. 1545 suiv.; ср. и старую статью: Westcott B. sub voce // Smith a Wace Dictionary, IV, 1887.

⁷⁷⁵ - Начало индивидуации, начала воскресения (лат.).

⁷⁷⁶ - См. у П. Страхова (Воскресение, I. Идея Воскресения в дохристианском религиозно-философском созерцании. М., 1916. С. 27 сл., 128 сл.). Можно предполагать посредство комментариев Александра Афродисийского. Ср. у Лосева (Античный космос. С. 438 сл.), – «душа, как смысловое изваяние жизни» у Аристотеля...

⁷⁷⁷ - Из поздних схоластиков нужно назвать Дурандия, «доктора решительнейшего» (ум. 1332 или 1334). Он ставит вопрос: «Что лежит в основании того, что душа Петра будет сотворенной в материи, что была и в теле Павла, либо была в том же Петре, который прежде был», и отвечает – «Кого бы материю не сочетала бы душа Петра в воскресении из того, что есть её же форма по числу, в итоге будет тот же Петр»; привожу по: Fr. Segarra S. J. De Identitate corporis mortalis resurgentis. Madrid, 1929. P. 147. Из современных римских богословов такого взгляда придерживается Кардинал Л. Билло, – ср.: L. Billot S.J. Quaestiones de Novissimis, auctore. Romae, 1902. Thesis XIII. P. 148 ss. См. также: Sparrow-Simpson W. J. The Resurrection and Modern Thought. Longmans, 1911.

⁷⁷⁸ - Апокатастасис (всеобщее восстановление) – представление о том, что в силу милосердия Бога ни один из падших духов (включая самого сатану), не останется вне

божественного бытия и рано или поздно спасется, вернется в лоно всеобщего верховного Отца; выдвинутое Оригеном, это представление было признано христианской Церковью еретическим.

⁷⁷⁹ - Ср. у Оксияка (указ, соч., с. 206 след.); см. также: Farges J. *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*. P., 1929.

⁷⁸⁰ - Из сочинений св. Григория по данному вопросу особенно важны: диалог «О душе и воскресении», беседы «Об устройении человека» и его «Большое Огласительное слово». Исчерпывающий подбор текстов в названной книге Оксияка. Сжатый общий очерк см. в моей книге «Восточные отцы IV века» (Париж, 1931. С. 130 сл.). Ср. также очень интересную статью П. Страхова «Атомы жизни» (в «Богословском вестнике», 1912, январь, с. 1–29, и в его сборнике «Наука и религия», 1915).

⁷⁸¹ - См. подробнее в моей статье «О смерти крестной» в «Православной мысли», II, Париж, 1931.

⁷⁸² - Ср. и замечания в: Taylor A. E. *A Commentary in Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon Press, 1928, ad locum, p. 184 ff.; и отдельный экскурс: там же. IV. The concept of time in the Timaeus. P. 678–691; см. еще: Rivaud A. *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*. P., 1906; и его же издание и перевод «Тимея», со вступительной статьей, в «Collection Budè» (P., 1925). Можно назвать еще и книгу: Baudry J. *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du Monde dans la philosophie grecque*. P., 1931.

⁷⁸³ - О неисторическом характере античной философии см. у Лосева и еще у Шпенглера, в I-м томе его известной книги (есть и русский перевод – см. современное издание: Шпенглер О. *Закат Европы*. М., 1993). Ср. интересные сопоставления: L. Laberthonnière. *Le réalisme chrétien et idéalisme grec*. Paris, 1904. Нужно указать еще недавнюю и обстоятельную книгу: Guitton J. *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St.-Augustin*. P., 1933. См. также и мою статью «*Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte*» в журнале «*Der Russische Gedanke*», Hf. 3.

⁷⁸⁴ - Есть только одно исключение: «в молитвах неусыпающую Богородицу... гроб и умерщвление не удержатся». Воскресение уже осуществилось для Богоматери и Богоневесты, по силе Ее несравненного и несоизмеримого соединения с Родившимся от Нее.

⁷⁸⁵ - Евдем из Родоса (2-я пол. IV в. до н. э.) – древнегреческий философ-перипатетик. Друг и ученик Аристотеля, комментатор его сочинений. Работал над составлением энциклопедического «свода мнений» по истории науки и теологии. *Ap. Simpl. Physic.* 732, 26 // Diels, I³ (1912), 355.

⁷⁸⁶ - Посидоний (ок. 135–151 до н. э.) – древнегреческий философ-стоик, крупнейший представитель Средней Стои, глава школы на о. Родос; учитель Цицерона; соединил стоицизм с платонизмом. Сочинения Посидония охватывали все области знания и дали завершающую форму античной натурфилософии, оказав всеобъемлющее воздействие на позднеантичную философию.

⁷⁸⁷ - Вечный двигатель (лат.).

⁷⁸⁸ - См. обстоятельную статью: Meyer Hans. *Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge*. Festgabe A. Ehrhard, 1922. S. 359 ff.; ср. у Страхова: Воскресение, с. 34 след.

⁷⁸⁹ - Лосев А. Ф. Очерки античного символизма С. 643. Ср. Guitten, p. 359–360: «Настоящее греки представляли себе, циклично возвращающейся во времени, вечностью. Напротив, они охотно думали, что время длится вечно и настоящая жизнь – только эпизод драмы души: того хотели мифы... Здесь христианская мысль решительно [противоположна]... У душ, до их воплощения, нет истории. Появление душ – это их рождение; после же смерти, вместе со временем уничтожается свобода и прекращается история. Мифическое время осуждено. Судьбами раз и навсегда пренебрегают, ибо Христос воплотился единожды. Циклическое время отвергнуто» (фр.).

⁷⁹⁰ - Ср. мою статью «Тварь и тварность» («Православная Мысль», I, 1928); или по-французски: «L'idée de la création dans

la philosophie chrétienne» // Logos. Revue internationale de la pensée orthodoxe. № 1. Bucarest, 1928.

⁷⁹¹ - S. Greg. Nyss. De anima et ressur. Krab. 122, 124.

⁷⁹² - См. подробнее у Л. М. Туберовского, «Воскресение Христово, Опыт мистической идеологии пасхального догмата» (Сергиев Посад, 1916).

⁷⁹³ - Слова преп. Симеона Нового Богослова, в переводе еп. Феофана (изд. 2-ое. М., 1892. Т. I. С. 382). Греческое издание мне осталось недоступно.

⁷⁹⁴ - О различии между врачеванием естества и «врачеванием воли» ср. в моей статье «О смерти крестной», названной выше. См. также у Е. В. Pusey, «What Is of Faith as to Everlasting Punishment» (1879); здесь дан свод и анализ отеческих мнений и текстов. Тексты из преп. Максима (главным образом, из Ambigua), указаны у С. Л. Епифановича, «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (Киев, 1915. С. 82 и 83, в прим.). Ср. в моей книге «Византийские отцы» (1933. С. 225 след.).

⁷⁹⁵ - Groche Robert. Pilgernde Kirche. Freiburg im Breisgau, 1938. P. 27.

⁷⁹⁶ - Bulgakov Sergius. The Orthodox Church. 1955. P. 12; Zankow Stefan. Das Orthodoxe Christentum des Ostens. Berlin, 1928. P. 65; англ. пер. д-ра Лаури, 1929, с. 6 и след.

⁷⁹⁷ - См.: Coster M. D. Ecclesiologie im Werden. Paderborn, 1940.

⁷⁹⁸ - В английском оригинале статьи Флоровский использует латинскую кальку греческого слова «церковь».

⁷⁹⁹ - Лк.12:32: «малое стадо», похоже, относится именно к «остатку», восстановленному, искупленному и вновь освященному.

⁸⁰⁰ - Это слово означает «собрание народа».

⁸⁰¹ - См. Лк.6:13: «иже и назва апостолы».

⁸⁰² - Общение, общее (греч.).

⁸⁰³ - Бытие, существо (лат.).

- ⁸⁰⁴ - Cp.: Greg. Nyss. De oratione Dominica, 3 // PG. XLIV. C. 1156–1160.
- ⁸⁰⁵ - S. Athanas. I ad Serapep. // PG. XXVI. C. 576.
- ⁸⁰⁶ - St. Jo. Crys. In Coloss. hom. VII // PG. LXII. C. 375.
- ⁸⁰⁷ - St. Jo. Crys. In Ephes. hom. III // PG. LXII. C. 29.
- ⁸⁰⁸ - St Augustini In Ev. Joannis tract., XXL 8 // PL. XXXV. C. 1568; cp.: St. Jo. Crysostom. In I Cor. hom. XXX // PG. LXI. C. 279–283.
- ⁸⁰⁹ - St Augustini In Ev. Ioannis tract. // PL. XXVIII. C. 1622.
- ⁸¹⁰ - St Augustini In Ps. CXXVII, 3 // PL. XXXVII. C. 1157.
- ⁸¹¹ - St Augustini In Ps. XC enarr. I, 9 // PL. XXXVII. C. 1157.
- ⁸¹² - St Augustini In Ps. LXXXV, 5 // PL. XXXVIII. C. 1083.
- ⁸¹³ - Nygren A. Corpus Christi, in En Bok om Kyrkan, av Svenska teologer. Lund, 1943. P. 20.
- ⁸¹⁴ - St. Hilarii In Ps. CXXV, 6 // PL. IX. C. 688.
- ⁸¹⁵ - Adam Karl. Das Wesen des Katholizismus. 4. Ausgabe. 1927. S. 24.
- ⁸¹⁶ - В личности Церкви (лат.).
- ⁸¹⁷ - В личности Христа (лат.).
- ⁸¹⁸ - См.: E. Mersch S. J. Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Theologie Historique. Louvain, 1936. 2 vols., 2nd edition.
- ⁸¹⁹ - Образ невесты и ее мистического брака с Христом (Еф.5:23 и след.) выражает теснейшую связь. Даже образ дома, строящегося из множества камней, при краеугольном камне Христе (Еф.2:20, ср. 1Петр.2:6), имеет ту же цель: многие становятся единым, и башня представляется сделанной из единого камня (ср.: Hermans Shepherd. Vis. III. II, 6). И снова «народ Божий» должен рассматриваться как органическое целое, нет никакой причины смущаться различиями в употребляемых словах. Во всех случаях основная идея и цель, несомненно, одна и та же.
- ⁸²⁰ - Ср.: Флоровский Г. Соборность Церкви, в наст. сборнике см. в наст. издании.
- ⁸²¹ - Как у Хомякова или в кн.: Moehler. Die Einheit in der Kirche.

- 822 - В состоянии пути (лат.).
- 823 - Из положения отцов Церкви (лат.).
- 824 - Ср.: St. Augustini In Ev. Joannis tract. CXXIV, 5 // PL. XXXV. С. 19f, 7).
- 825 - См.: Хомяков А. С. О Церкви (англ. пер.: Birbeck W. J. Russia and the English Church (впервые опублик. 1895). Ch. XXIII. P. 193–222).
- 826 - Более подробно см. в статье: Флоровский Г. Антиномии христианской истории (будет опубликована в Собр. соч. Георгия Флоровского (Collected Works of Georges Florovsky)).
- 827 - Вселенский патриарх Иеремия – патриарх Константинополя (1571–1594).
- 828 - «Критика Восточной Церкви: о предполагаемых догматах еретиков нашего века и т. д.» (лат.).
- 829 - Аннотации (лат.).
- 830 - Согласие спорящих протестантов (лат.).
- 831 - Григорий XIII (1502–1585) – римский папа с 1572 г., один из вдохновителей Контрреформации, стремился распространить католицизм в Русском государстве; провел реформу календаря (1582).
- 832 - «Деяния и послания теологов Виттенберга и патриарха Константинопольского Иеремии, которыми они взаимно обменивались от 1576 г. вплоть до Исповедания Аугустаны 1576 г.» (лат.).
- 833 - Аугсбургское исповедание – изложение основ лютеранства, составленное Ф. Меланктоном (1530).
- 834 - Согласие пяти веков (лат.).
- 835 - Формула согласия (лат.).
- 836 - Флорентийский собор – Вселенский собор Католической Церкви 1438–1445 гг., созванный папой Евгением IV. Главной целью собора было преодоление догматических разногласий между Восточной и Западной Церквями и заключение унии между ними. Турецкая опасность вынудила византийцев заключить Флорентийскую унию (июль 1439 г.) на условиях признания верховенства папы, принятия католических догматов

при сохранении лишь обрядов Православной Церкви. Однако уния не вступила в силу ни в Византии, ни в Русском государстве.

⁸³⁷ - Меланхтон (Melanchton) Филипп (1497–1560) – немецкий протестантский богослов и педагог, сподвижник М. Лютера, составитель Аугсбургского исповедания.

⁸³⁸ - Патриарх Иосаф – константинопольский патриарх Иосаф II занимал патриарший престол с 1552 г. по 1564 г.; известен тем, что посылал в Германию диакона Димитрия для ознакомления с учением протестантов.

⁸³⁹ - Лебедев Александр Петрович (1845–1908) – русский историк Церкви, профессор Московской Духовной академии и Московского университета; автор трудов по церковной историографии, истории раннехристианской Церкви, Вселенских соборов IV–VIII вв., разделения Церквей, Восточной Церкви IX–XIX вв.

⁸⁴⁰ - Юридический аспект учения о спасении на Западе восходит к Тертуллиану и Августину, которые выражали христианскую «православность» в терминах судебной практики.

⁸⁴¹ - Кавасила Николай (ум. 1371) – византийский церковный писатель-мистик, архиепископ Фессалоникийский; основные сочинения – «О жизни во Христе» и «Толкование божественной литургии». Симеон Новый Богослов (949–1022) – византийский религиозный писатель, поэт, философ-мистик.

⁸⁴² - Только Писанием (лат.).

⁸⁴³ - Петр Ломбардский (Petrus Lombardus) (ок. 1100–1160) – философ и теолог, представитель схоластики, епископ; преподавал в Париже. Главное сочинение Ломбардуса «Сентенции» – первая и наиболее авторитетная, вплоть до начала XVI в., «сумма» (свод) католического богословия.

⁸⁴⁴ - (Ничего не сказано) нового (лат.).

⁸⁴⁵ - Народная и общая молитва (лат.).

⁸⁴⁶ - Πόλις или πολιτεία – государственное устройство (греч.).

⁸⁴⁷ - Общество отцов (лат.).

848 - Пахомий Великий (ок. 290 – 346) – христианский монах. Родом из Египта, монашествовал в Фиваидской пустыне, где в Тавенне впервые основал монастырь на началах общежития (киновию) и составил строгий монастырский устав.

849 - Василий Великий (Каппадокийский) – см. прим. 321 (статья «Дом Отчий»).

850 - То есть благотворительная, социальная деятельность.

851 - Свидетельство молодости (лат.).

852 - Уничтожение (греч.).

853 - «О проскрипции [против] еретиков» (лат.).

854 - Dia-tessaron (греч.) – Четвероевангелие.

855 - Бог скрывающийся, Бог открывающийся (лат.).

856 - Здесь и сейчас (лат.).

857 - Данность (лат.).

858 - Опровержение (греч.).

859 - Зрение, взгляд (греч.).

860 - Весь Христос – Глава и Тело (лат.).

861 - Сверх природы (греч.).

862 - Против природы (греч.).

863 - Речь о Боге (греч.).

864 - Варнава (Иосия) (ум. 62) – апостол от 70-ти, друг и сподвижник апостола Павла (Деян.4:36; 9:27 и др.), епископ Медиоланский, Кипрский; пострадал в г. Саламис (Кипр); ему приписывается «Послание Варнавы», не вошедшее в новозаветный канон. Под Псевдо-Варнавой Флоровский имеет в виду именно автора упомянутого послания.

865 - Соборание теологических истин (лат.).

866 - Гомилетика – часть пастырского богословия, излагающая принципы церковного проповедничества.

867 - Τά ἔθνη (греч.), nationes, gentes (лат.) – народы.

868 - По духу (греч.).

869 - Иустин Флавий (Мученик)– см. прим. 570 (статья «Жили ли Христос?»).

⁸⁷⁰ - Десятисловие – десять заповедей, основа Синайского завета Бога с Его народом, данная Моисею (Исх.34:28).

⁸⁷¹ - Третий род (лат.) – выражение Климента Александрийского.

⁸⁷² - G. Florovsky. The Gospel of Resurrection. Paulus-Hellas-Oikumene. Athens, 1951. Перевод с английского.

⁸⁷³ - Одно из старейших еретических христианских учений, отрицавшее реальность страданий Иисуса Христа и его воплощение как противоречащие представлениям о бесстрастности и неограниченности Бога и утверждавшее иллюзорность его существования. По-видимому, характерной чертой такого учения было использование глагола δοκεῖν и различных производных от него для описания «иллюзорности» вочеловечивания Иисуса Христа.

⁸⁷⁴ - Имеется в виду признание христианства официальной религией Римской империи императором Константином Великим (ок. 285 – 337, принципат с 306 г.).

⁸⁷⁵ - Феодосий I, или Великий (Theodosius) (ок. 346–395) – римский император с 379 г. В 380 г. Феодосий утвердил господство ортодоксального христианства, преследовал ариан и приверженцев язычества; при нем отменены Олимпийские игры (как языческие), сожжены Александрийская библиотека и многие языческие храмы. Юстиниан I (482 или 483–565) – византийский император с 527 г.; завоевал Сев. Африку, Сицилию, Италию, часть Испании; провел кодификацию римского права (Корпус юрис цивилис), стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе, система крепостей по Дунайской границе).

⁸⁷⁶ - Феодор Студит (759–826) – византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавил борьбу с иконоборством; оставил, в основном, богословские сочинения и письма.

⁸⁷⁷ - Иконоборчество – религиозное движение в Византии в VIII – 1-й половине IX в., которое отвергало почитание икон как идолопоклонство, основываясь на ветхозаветных заповедях («не делай себе кумира и никакого изображения того, что на

небе вверху... не поклоняйся им и не служи им», Исх.20:4–5). Против иконоборчества выступил Иоанн Дамаскин.

Торжественное восстановление в 843 г. иконопочитания празднуется Восточной Церковью в 1-е воскресенье Великого поста («Торжество Православия»). Иконоборчество было характерно также для радикальных направлений протестантизма (прежде всего, кальвинизма) в ряде стран Западной Европы в эпоху Реформации XVI в. (Нидерланды, Германия, Франция); в результате иконоборчества были уничтожены тысячи памятников искусства (мозаики, фрески, статуи святых, расписные алтари, витражи, иконы и др.).

⁸⁷⁸ - Политическая уния Империи с Римом во Флоренции – см. прим. 836 (статья «Патриарх Иеремия II и лютеранские богословы»).

⁸⁷⁹ - Афон (Айон-Орос, святая гора) – полуостров, восточная оконечность полуострова Халкидики на северо-востоке Греции, центр православного монашества; включает 20 монастырей, в том числе греческий Карейский (резиденция монашеского управления Афон-Протатон), Лавра Св. Афанасия (X в.), сербский – Хиландар (XII в.), болгарский – Зограф (XI–XIII вв.), грузинский – Иверский (X в.), русский монастырь св. Пантелеймона (1169). В XIV–XV вв. именно Афон стал центром исихастского движения.

⁸⁸⁰ - Антоний Великий (ок. 250–356) – основатель христианского монашества, отшельник в Египте.

⁸⁸¹ - Амвросий Медиоланский (Ambrosius Mediolanensis) (ок. 340–397) – епископ Милана с 374 г., проповедник, богослов, отец Церкви.

⁸⁸² - См. примеч. 274 (статья «Памяти проф. П. И. Новгородцева»).

⁸⁸³ - В данном случае под схизмой (греч. *σχίσμα* – раскол) подразумевается отделение Протестантской Церкви от Католической.

⁸⁸⁴ - Апологеты (от греч. *ἀπολογία* – защищаю) – собирательное название раннехристианских писателей, главным образом, II–III вв., защищавших принципы христианства от

критики нехристианских философов, среди них выделяются Юстин Мученик, Ориген, Тертуллиан. Ранние александрийцы – главным образом, Климент и Ориген.

⁸⁸⁵ - Имеется в виду вся эллинская философия, воплощением которой была платоновская Академия.

⁸⁸⁶ - «О прескрипции [против] еретиков» – сочинение Тертуллиана.

⁸⁸⁷ - «Апологетик» – сочинение Тертуллиана (первый вариант этого трактата носит название «К язычникам»).

⁸⁸⁸ - Известное определение Платона.

⁸⁸⁹ - «О кругообращении небесных сфер» (лат.).

⁸⁹⁰ - Bloch Marc. Apologie pour l'Histoire, ou Métier d'Historien // Cahier des Annales. 3. Paris, 1949; англ. пер.: The Historian's Craft. New York, 1953. P. 4.

⁸⁹¹ - Kittel Gerhard. The Jésus of History, in *Mysterium Christi*. Ed. by G.K.A.Bell and Adolf Diessman. Longmans, 1930. P. 31 ff.

⁸⁹² - Powicke F. M. Modern Historians and the Study of History. London, 1955. P. 227–228.

⁸⁹³ - Manning E. The Temporal Mission of the Holy Ghost, or Reason and Revelation. New York, 1866. P. 227 ff.

⁸⁹⁴ - Интересное обсуждение этого вопроса состоялось на англо-американской конференции историков в июле 1926 г. Три доклада, сделанные на этой конференции С. Н. Melhyain, А. Мейендорффом и Мерисоном, были опубликованы под общим заглавием «Bias in Historical Writing» в «History», XI (October, 1926), p. 193–203.

⁸⁹⁵ - Ренан (Renan) Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский писатель, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1860); в «Истории происхождения христианства» (кн. 1–8, 1863–1883) изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником; критикуя Библию, пытался рационализировать все сверхъестественное. Вельхаузен (Wellhausen) Юлиус (1844–1918) – немецкий востоковед; писал труды по древней истории евреев, средневековой истории арабов, исламоведению. Бауэр (Bauer) Бруно (1809–1882) – немецкий философ-

младогегельянец; критик христианства и достоверности Евангелий, считал движущей силой истории самосознание «критических личностей». Фрезер (Frazer) Джеймс Джордж (1854–1941) – известный английский этнограф и историк религии.

⁸⁹⁶ - Все, нас описывающее (лат.).

⁸⁹⁷ - «Апология истории, или О ремесле историка» (фр.).

⁸⁹⁸ - Сомма (Somme) – река на севере Франции.

⁸⁹⁹ - M. Bloch. Op. cit. P. 64–65.

⁹⁰⁰ - См. глубокий анализ экспериментального метода, сделанный Claude Bernard в его классическом труде «Introduction à l'étude de la médecine expérimentale» (Paris, 1865). Бергсон сравнивает эту книгу с «Discours sur la méthode» Декарта: «The Philosophy of Claude Bernard» в «The Creative Mind» (New York, 1946). P. 238 ff.

⁹⁰¹ - См. остроумные замечания Р. Коллингвуда: Collingwood R. G. The Idea of History. New York, 1946. P. 257 ff.

⁹⁰² - Croce Benedetto. La Storia cote Pensiero e cote Azione. 4th ed. Bari, 1943; англ. пер.: History as the Story of Liberty. London, 1949. P. 85 ff.

⁹⁰³ - Croce Benedetto. Teoria e Storia délia Storiografia. 6th ed. Bari, 1948. P. 11.

⁹⁰⁴ - Коллингвуд (Collingwood) Робин Джордж (1889–1943) – английский философ-неогегельянец, специалист по древней истории Британии.

⁹⁰⁵ - Collingwood. Op. cit. P. 214.

⁹⁰⁶ - Ранке (Ranke) Леопольд фон (1795–1886) – немецкий историк, иностранный член-корреспондент Петербургской АН (1860); с 1841 г. историограф прусского государства. Занимался преимущественно политической историей Западной Европы XVI-XVII вв. Наиболее значительный представитель новой немецкой исторической науки, в основе которой лежала строгая критика источников. Для Ранке характерны объективное описание истории, выявление «общей идеи», определяющей ход событий, при пристальном внимании к частностям.

⁹⁰⁷ - Henri-Irénée Marrou. De la connaissance historique. Paris, 1954. P. 83.

⁹⁰⁸ - Collingwood. Op. cit. P. 218–219.

⁹⁰⁹ - Collingwood. An Autobiography. New York, 1949. P. 31.

⁹¹⁰ - Croce Benedetto. Teoria e Storia. P. 29 ff.; Collingwood. The Idea. P. 214 ff.

⁹¹¹ - Тренделенбург (Trendelenburg) Фридрих Адольф (1802–1872) – немецкий философ и логик; выступал против гегелевского учения о развитии, критиковал Гегеля за нигилистическое отношение к формальной логике.

⁹¹² - Trendelenburg Fr. Ad. Logische Untersuchungen. Bd II, 2. S. 408.

⁹¹³ - Шнем Г. История как предмет логики // Научные известия. 2. Москва, 1922. С. 15–16.

⁹¹⁴ - Marrou. Op. cit. P. 120.

⁹¹⁵ - Marrou. Op. cit. P. 101.

⁹¹⁶ - Collingwood. Autobiography. P. 127–128.

⁹¹⁷ - В геометрическом стиле (лат.); известное высказывание Спинозы о методе своей философии.

⁹¹⁸ - По поводу всего второго отдела настоящей статьи см. мою работу «О типах исторического истолкования» в сборнике в честь Василия Златарского (София, 1925), с. 523–541. Автор испытывает удовлетворение при виде того, что его понимание теперь разделяется многими историками и философами, хотя вряд ли многие из них читали его русскую статью. Кроме уже упомянутых трудов Кроче, Коллингвуда и Марру, следует упомянуть и Raymon'a Aron'a, «Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Essai sur les limites de l'objectivé historique» (Paris, 1948); «La philosophie critique de l'histoire, essai sur une théorie allemande de l'historique» (Paris, 1950), из более ранних авторов надо назвать Вильгельма Дильтея; о нем см.: Hodges H. A. Wilhelm Dilthey: An Introduction. London, 1944; «The Philosophy of Wilhelm Dilthey». London, 1952. О Бенедетто Кроче см.: Caponigri A. Robert. History and Liberty: The Historical Writings of B. Croce. London, 1955. В отношении других точек зрения см., например: Gardiner Patrick. The Nature of Historical Explantation. New York,

1952; Brandon S. H. F. Time and Mankind. London, 1951; Renier G. N. History, It's Purpose and Method. Boston, 1950.

⁹¹⁹ - Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. СПб, 1907. Т. 1. С. 6–7.

⁹²⁰ - Ranke L. Geschichte des Romanischen und Germanischen Volker von 1494 bis 1514 // Vorrede zur ersten Ausgabe (Oktober 1824). Samtliche Werke. 3. Aufl. Bd 33. Leipzig, 1885. S. VII.

⁹²¹ - Von Laue. Leopold Ranke // Historical Association. G. 26. 1954; cf.: Kessel Eberhard. Rankes Idee der Universalhistorie // Historische Zeitschrift. Bd 178. 2. S. 269–308.

⁹²² - Collingwood. The Idea. P. 282 ff.

⁹²³ - Collingwood. The Idea. P. 233.

⁹²⁴ - Перикл (ок. 490–429 до н. э.) – афинский стратег (главнокомандующий) в 444/443–429 гг. (кроме 430 г.), вождь демократической группировки. Законодательные меры Перикла (отмена имущественного ценза, замена голосования жеребьевкой при предоставлении должностей, введение оплаты должностным лицам и др.) способствовали расцвету афинской демократии. Инициатор строительства (Парфенон, Пропилеи, Одеон). Стремился к усилению Делосского союза; руководитель ряда военных кампаний во время Пелопоннесской войны. Умер от чумы.

⁹²⁵ - В пустоте (лат.).

⁹²⁶ - Gouhier H. Vision rétrospective et intention historique // La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie. Rome-Paris, 1956. P. 133–141.

⁹²⁷ - Тойнби Арнольд Джозеф (1889–1975) – английский историк и социолог. Выдвинул теорию круговорота сменяющих друг друга локальных цивилизаций, каждая из которых проходит аналогичные стадии возникновения, роста, надлома и разложения; движущая сила их развития – «творческая элита», увлекающая за собой «инертное большинство»; прогресс человечества – в духовном совершенствовании, эволюции от примитивных анимистических верований через универсальные религии к единой религии будущего. Выход из противоречий и

конфликтов общества видел в духовном обновлении. Основной труд «Постижение истории» (т. 1–12, 1934–1961).

⁹²⁸ - Marrou. Op. cit. P. 47.

⁹²⁹ - Collingwood. The Idea. P. 42 ff.

⁹³⁰ - Моммзен (Mommsen) Теодор (1817–1903) – немецкий историк, иностранный почетный член Петербургской АН (1893); автор многочисленных работ по истории Др. Рима и римскому праву. В главном труде «Римская история» изложил, в основном, военно-политическую историю Рима до 46 г. до н. э. и дал обзор истории римских провинций. Нобелевская премия по литературе (1902). Тэн (Taine) Ипполит (1828–1893) – французский философ, социолог искусства, историк; родоначальник культурно-исторической школы.

⁹³¹ - Швейцер (Schweitzer) Альберт (1875–1965) – немецко-французский мыслитель, близкий к философии жизни, протестантский теолог и миссионер, врач, музыковед и органист. В 1913 г. организовал госпиталь в Ламбарене (Габон). Исходный принцип мировоззрения Швейцера – «преклонение перед жизнью», как основа нравственного обновления человечества. Нобелевская премия мира (1952).

⁹³² - Berlin Isaiah. Historical Inevitability. New York, 1954; Geyl Pieter. Debates with Historians. London, 1955. P. 236–241.

⁹³³ - Смотри мои более ранние статьи: «Evolution und Epigenesis. Zur Problematik der Geschichte» // «Der Russische Gedanke». Jh. I, N 3 (Bonn, 1930). S. 340–352; «Die Krise des deutschen Idealismus» в «Orient une Occident», Hf. 11–12, 1932.

⁹³⁴ - «Ойкумена», (обитаемый) мир (греч.).

⁹³⁵ - Gouhier Henry. L'Histoire et sa philosophie. Paris, 1952. P. 128.

⁹³⁶ - Flint Robert. History of the Philosophy of History. Edinburgh and London, 1893. P. 62.

⁹³⁷ - Lucretius. De rerum natura. III, 945. Это же все всегда есть, и не больше теперь, и не будет [больше] потом, чем было прежде (лат.).

⁹³⁸ - Jaeger Werner. Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923; англ. пер.: Aristotle,

Fundamentals of the History of his Development (перевод с авторскими исправлениями и добавлениями Richard'a Robinson'a). 2nd ed. Oxford, 1948. P. 389. Cf.: O. Hamelin Claude. Le système d'Aristote. 2nd ed. Paris, 1931. P. 336 ff.; Chevalier J. La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. Paris, 1915. P. 160 ss.; Mugnier R. La théorie du Premier et l'évolution de la pensée Aristotélicienne. Paris, 1930. P. 34 ss.; Baudry J. Le problème de l'origine et de l'éternité du Monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne (Paris, 1931). Chapitres sur Aristote, p. 99–206, et conclusion (p. 299 ss).

⁹³⁹ - B. A. Van Groningen «In the Grip of the Past, Essay on an Aspect of Greek Thought» в «Philosophia Antiqua», ed. W. J. Verdenius, J. H. Waszink (Leiden, 1935), vol. VI; Pierre Duhème «Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmogoniques de Platon à Copernic», t. I (Paris, 1913), t. II (Paris, 1914); Hans Meyer «Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge» в «Festschrift A. Ehrhard» (Bonn, 1922), S. 539 ff.; Jean Guitton «Le Temps et l'Eternité chez Plotin et St. Augustin» (Paris, 1933); Callahan, John F. «Four Views of Time in Ancient Philosophy» (Cambridge, Mass. 1948); Victor Goldschmidt «Le système stoïcien et L'Idée du Temps» (Paris, 1953); Mircea Eliade «Der Mythos der ewigen Wiederkehr» (Dusseldorf, 1953); Henri-Charles Puech «Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premiers siècles» в «Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions», Amsterdam, 4th-9th September, 1950 (Amsterdam, 1951), p. 33 ff.; «La Gnose et le Temps» в «Eranos», ed. XX, «Mensch und Zeit» (Zurich, 1952), p. 57 ss. Попытка Вельгельма Нестле доказать, что в Древней Греции существовала известная «философия истории», была неудачной. См. его «Griechische geschichtsphilosophie» в «Archiv für die Geschichte der Philosophie», Bd XLI (1932), SS. 80–114. Неубедительны также замечания П. Шуберта. См. его главу «The Twentieth Century West and the Ancient Near East» в «The Idea of History in the Ancient Near East», ed. Robert C. Denton, American Oriental series (New Haven, 1955), vol. 38, pp. 332.

⁹⁴⁰ - Dodd E.g. C. H. «History and the Gospel» (London, 1938); «Eschatology and History», Приложение в «The Apostolic Preaching and it's Development» (New York, 1936, new ed. 1944).

⁹⁴¹ - Bultman Rudolf. History and Eschatology. The Gifford Lectures. Edinburgh, 1955.

⁹⁴² - Значение истории: Loewith Karl. The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago, 1949. P. 196–197; Skepsis und Glaube in der Geschichte // Christentum und Geschichte. Vorgraege der Tagung in Bochum vom 5 bis 8. Oktober 1954. Dusseldorf, 1955.

⁹⁴³ - Richardson Cyril C. Church History Past and Present // Union Semenary Quarterly Review. Novemb. 1949. P. 9.

⁹⁴⁴ - Бультман (Bultmann) Рудольф (1884–1976) – немецкий протестантский теолог, философ и историк религии, представитель диалектической теологии. В работах 20-х годов основал так называемую формально-историческую школу в религиоведении. В начале 40-х годов выступил с программой «демифологизации» веры.

⁹⁴⁵ - Тема более разработана в моей лекции «The Christian Dilemma», Harvard University, April 30, 1958.

⁹⁴⁶ - Пролептическая эсхатология – от προληπτικός – «предвосхищение» (греч.).

⁹⁴⁷ - Проблема «христианской истории» (в двойном смысле этих слов: «фактическая история» и «историография») широко обсуждались в последние годы и литература на эту тему огромна

⁹⁴⁸ - Настоящая статья переведена с английского и является текстом доклада, прочитанного на Съезде неправославным студентам в Кембридже в декабре 1961 г. Статья напечатана по-английски в сборнике: The Sufficiency of God, Essays in Honour of W. A. Visser't Hooft ed. by Robert C. Mackie and Charles C. West, SCM Press Ltd, London (1963).

⁹⁴⁹ - «Вера и Порядок» («Вера и Устройство») – движение, организованное на I Конференции по вопросам веры и церковного порядка, прошедшей в 1927 г. в Лозанне и заложившей основы экуменического движения; Флоровский был

активным участником основных официальных органов этого движения.

⁹⁵⁰ - «Посредник. О создании христианской веры» (Тюбинген, 1927). Примеч. ред

⁹⁵¹ - Ричль Альбрехт (1882–1889) – протестантский теолог.

⁹⁵² - Пелагий (Pelagius) (ок. 360 – после 418) – христианский монах кельтского происхождения. Считал спасение человека всецело результатом его собственного нравственно-аскетического усилия, отрицая наследственную силу первородного греха. Учение Пелагия противостояло концепции Августина о непреодолимой благодати и о предопределении. Пелагианство, получившее распространение в странах Средиземноморья в начале V в., осуждено как ересь на III Вселенском соборе (431).

⁹⁵³ - Взаимообщение природ, взаимосвязь признаков (лат.).

⁹⁵⁴ - Не открывая своего имени (лат.).

⁹⁵⁵ - Теология креста (лат.).

⁹⁵⁶ - Рецензия на книгу: E. de Faye. Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée. – 3 vols. Paris. E. Leroux, 1923–1928.

⁹⁵⁷ - Пиррон из Элиды (ок. 360 – ок. 270 до н. э.) – древнегреческий философ, основатель скептицизма (пирронизма): человеческие суждения о вещах произвольны, следует воздерживаться от каких-либо суждений вообще (так называемое «эпохэ») и пребывать в состоянии атараксии и апатии.

⁹⁵⁸ - Под знаком вечности (лат.).

⁹⁵⁹ - Апокатастазис (всеобщее восстановление) – представление о том, что в силу милосердия Бога ни один из падших духов (включая самого сатану), не останется вне божественного бытия и рано или поздно спасется, вернется в лоно всеобщего верховного Отца; выдвинутое Оригеном, это представление было признано христианской Церковью еретическим.

⁹⁶⁰ - София (греч. Σοφία – знание, мудрость) – понятие-мифологема античной и средневековой философии, связанное с представлением о смысловой наполненности и устроенности

вещей. В дофилософском употреблении (Гомер) – разумное умение, реализующее себя в целесообразном творчестве; «знание о сущности», о «причинах и источниках» (Аристотель). В иудаизме и христианстве – олицетворенная мудрость Бога (ветхозаветное учение о Софии содержится в книгах «Притчей Соломона», «Премудрости Соломона» и «Песни Песней»). Представление о Софии, как «премудрости Божией» получило особое развитие в Византии и на Руси (см. об этом статью Флоровского «О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси» в наст. изд.).

⁹⁶¹ - Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) – см. примеч. 202 (статья «В мире исканий и блужданий»).

⁹⁶² - Цельс (Celsus) (II в.) – автор известного сочинения против христиан «Правдивое слово», в котором сохранилось много ценной информации об устройстве раннехристианских общин и идейном развитии христианства.

⁹⁶³ - Субординационизм – представление о том, что лица Троицы не равноправны, а иерархически подчинены друг другу – от Бога-Отца через Бога-Сына к Богу-Духу.

⁹⁶⁴ - Ты, который правишь, доказывай (лат.).

⁹⁶⁵ - Мефодий Патарский (III в.) – раннехристианский церковный деятель и писатель. Оппонент Оригена, автор неоплатонического трактата «Пир, или О девстве».

⁹⁶⁶ - Иринеи Лионский (ок. 130-ок. 200) – христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона; ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова. Главное сочинение «Обличение и опровержение лжеименного знания» (на греческом языке) – полемика с еретическими учениями гностицизма.

⁹⁶⁷ - "Иисус из Назарета" Jésus of Nazareth (Home University Library of modern knowledge, N 130). New York London, 1929.

⁹⁶⁸ - То есть – благодатным.

⁹⁶⁹ - К. В. Флоровская переводила с латинского, греческого, английского и немецкого языков. В молодости занималась переводами в Ватиканской библиотеке. Это – единственная женщина, имя которой упомянуто в списке сотрудников «Нового

энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона. А. В. Флоровский (1884–1968), один из братьев отца Георгия, был специалистом по истории России XVIII века и занимался вопросами внешней политики Петра I (русско-австрийские отношения). Преподавал в Карловом университете в Праге. Его труды публиковались и в советских исторических журналах. Некролог о нем напечатан в журнале «История СССР», 1969, № 2.

970 - Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937.

971 - Там же.

972 - Там же.

973 - Там же.

974 - Там же.

975 - Флоровский Г. Два Завета. Из сборника статей «Россия и латинство». Берлин, 1923.

976 - Флоровский Г., прот. Дух Православной Церкви. Доклад на православном совещании организации «Вера и устройство» в Кифиссии, Греция, в августе 1959 г.

977 - Флоровский Г. Два Завета.

978 - Флоровский Г. прот. Дух Православной Церкви.